POLÍTICAS DEL AMOR

María García Pérez

POLÍTICAS DEL AMOR

GRANADA
2020

Colección Filosofía y Pensamiento
Serie Ensayos

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© maría garcía pérez
© universidad de granada
ISBN: 978-84-338-0000-0 Depósito legal: Gr./000-2020
Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada
Diseño de cubierta:
Ilustración de cubierta:
Imprime:

Printed in Spain *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Índice

Introducción 9
I. Ontología del sentido y comunidad 19
1. De la archienemistad 25
2. Los confines del singular-plural 45
3. Ser-con, ser-deuda 61
4. Cualsea vive 77
II. Ontología intensiva en G. Deleuze 95
1. De simulacros y lógicas oposicionales 101
2. Ontología intensiva 121
3. Aión quiere vivir 145
4. Efectuación y contraefectuación. El fenómeno y el Acontecimiento 165
III. Ontología del derroche en G. Bataille 175
1. Un amo encadenado. Una soberanía inútil 181
2. Un sol maldito. Derroche y voluntad de suerte (*chance*) . . 193
3. (Perder) el tiempo 211
4. En el extremo de lo posible 219
IV. G. Bataille en la ontología del sentido 231
1. Risa a carcajadas 233
2. Desobrando al monstruo acéfalo 247
3. El sacrificio de la *communitas* 261
4. Excluir (por inclusión) a Bataille 273
V. Políticas del amor 287
1. Erosofía 293
2. Caosmunidad 309
3. De la soberanía 325
4. Fascismo y totalitarismo 339
Bibliografía 355

EUG

Introducción

A estas alturas de siglo parece claro que las tendencias totalitarias y fascistas no se han rendido en absoluto. Inmersos en una crisis sociopolítica y económica, por doquier vemos emerger respuestas a ella que pasan por la exclusión del otro. Abundan los ejemplos con las victorias del Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen en Francia, del UKIP en Gran Bretaña, de Amanecer dorado en Grecia, del Partido republicano con Trump a la cabeza y en la presidencia de Estados Unidos, de Bolsonaro en Brasil o con la irrupción de Vox en el panorama político español, etc. Si bien no podemos obviar que con anterioridad las medidas adoptadas por los gobiernos de los distintos países tanto de la Unión Europea como de EEUU, en la práctica, no se han desviado de este mismo impulso excluyente que ha condenado a la miseria y a la muerte a amplias capas de la población global, es cierto que en la actualidad vivimos un dramático aumento de la desigualdad que alcanza su colofón en la sobrecogedora situación de millones de migrantes y desplazados. De este modo, a diario se pone a prueba el alcance y validez de nuestras democracias en el emerger de fenómenos institucionales que ya no esperábamos. Lo que se intentará mostrar en la obra que aquí introducimos es que tales fenómenos no vienen motivados únicamente por la circunstancia de la crisis económica y de las medidas políticas concretas, de corte neoliberal, que se han adoptado en su nombre, sino que tienen un origen más profundo, ontológico, el de una soberanía en colapso. Por supuesto no nos referimos a la clásica noción de soberanía que el pensamiento político ha vinculado tradicionalmente a la constitución de los modernos Estados-nación, hoy desbordados por la lógica capitalista global a la que ellos mismos han dado cobijo, sino al ser mismo de

EUG

la soberanía, esto es, al resorte último de las transformaciones (políticas) más allá de la forma constituida que se adopte a su *albur*. Por tanto, rescatar la noción de soberanía en un mundo que pretende parapetarse en ella para instalar prácticas de negación del otro, ha de asumir el reto de resignificarla, de hacerla devenir hacia otros lugares para tornarla una instancia plenamente afirmativa, capaz de incluir sin excluir, de acoger sin abandonar. En suma, de hacer de la diferencia su *quid*.

El añejo arcano de la soberanía, el secreto de la elaboración tradicional de su concepto y de su ejercicio, está atravesado por dos principios: Identidad y contradicción, ambos solidarios. Según tal concepción, soberana es aquella entidad, un pueblo, un sujeto individual o colectivo, que se mantiene firme en la construcción y permanencia de una identidad a base de entrar en contradicción con otra u otras que, observa, se le oponen. Sólo así alcanza su cualidad de *super omnia*, de poder último e irresistible. Se hace preciso, por tanto, deconstruir hasta el fondo esta adherencia entre soberanía e identidad-contradicción si queremos estar en condiciones de pensar una posibilidad otra para nuestro mundo común. Este es el objetivo fundamental del texto que sigue, para lo cual se partirá de la noción impolítica de comunidad tratada actualmente por Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben, principales exponentes del pensamiento deconstructor de la soberanía a través del común influjo que sobre ellos ejerció Jacques Derrida. Sin embargo, acabaremos por explorar otras vías que pasamos a adelantar brevemente para orientar la posterior lectura.

Políticas del amor va a nombrar y a desarrollar un tipo de vínculo interafectivo y autotransformador a través de la ontología intensiva de Gilles Deleuze, enriquecida con los aportes de Georges Bataille en torno al pensamiento de la comunidad y a su principio de derroche. El concepto de comunidad, como ya se ha señalado, es hoy tematizado por autores impolíticos de relevancia como Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Jean-Luc Nancy. De este modo se ha convertido en una de las nociones clave para resistir y deconstruir nuestros sistemas democráticos actuales a los que se les supone la persistencia soterrada, aunque cada vez más evidente, de una cierta lógica totalitaria en lo biopolítico y en lo

ontológico-existencial. La *comunidad desobrada* de Nancy, la *communitas* de Esposito o la *comunidad que viene* de Agamben constituyen, en este sentido, intentos teóricos por hallar alternativas a un presente que no se ha librado del espectro de la violencia y de la guerra, de la exclusión de la alteridad y de la voluntad de dominio. En el primer capítulo se desarrollarán los argumentos principales de estos filósofos de la comunidad. Pero no sólo se abordará una exposición llana de los mismos, sino que se incidirá en su común filiación con el pensamiento derridiano de la deconstrucción tomando como eje central la obra *Políticas de la amistad*.

Publicada en 1994, en este texto el pensador franco-argelino realiza una genealogía profunda del vínculo que une lo político con la noción de amistad y que arrancaría en la Antigua Grecia impregnando aun nuestras democracias. Según el autor, toda amistad guardaría necesariamente el secreto de una enemistad. El método deconstructivo de Derrida, atento a identificar y desactivar las dicotomías de lo que él denominó *logocentrismo* occidental, encuentra en la propensión a definir al amigo la tendencia simultánea, más o menos explícita según el caso, a encontrar al enemigo. La lógica oposicional sería el mecanismo subrepticio que guiaría al pensamiento y a la praxis política hasta hoy, de izquierda a derecha, componiendo un mundo de comunidades políticas cerradas, excluyentes y, así, violentas. Según tal lógica, no es posible saber quién soy sin saber, a la vez, quién no soy, al cabo, quién es mi opuesto con el que entro en contradicción excluyente hasta el extremo de su eliminación necesaria. Un claro representante de esta lógica señalada por Derrida es, sin lugar a dudas, Carl Schmitt[1]. El jurista y pen-

1. No ignoramos la riqueza de las interpretaciones acerca de la obra de Carl Schmitt, así como los prolíficos debates que éstas han suscitado (*Cfr.,* Kervègan, J.-F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Escolar Mayo, Madrid, 2014). No obstante, el análisis que aquí vamos a ofrecer de las tesis del jurista se enmarca en la discusión abierta entre su teología política y la vertiente impolítica surgida recientemente, tal y como la ha denominado Roberto Esposito en su apuesta por una suerte de «tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna» (Esposito, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, p. 33).

sador de Plettenberg, vinculado al régimen nacionalsocialista alemán en los años treinta, quiso definir la esencia de lo político y, con ello, la cuestión misma de la soberanía mediante su decisionismo: lo político es decisión acerca de la amistad y la enemistad en la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de la guerra. El amigo depende, así, de un principio de identidad por el que se le concibe como a un semejante, lo cual explica que el enemigo sea aquel que entra en contradicción antagónica con mi propio modo de existencia. Sin embargo, Derrida descubre en el concepto de amistad un exceso, la insaturabilidad que produce su diferir temporal y contextual y que hace imposible determinar absolutamente quiénes son los amigos y quiénes los enemigos. Así, la amistad, como la democracia misma, siempre es amistad *por-venir*, perpetua indeterminación que la abre infinitamente en la inadecuación que subyace a todo concepto que se pretenda universal y plenamente presente, en su puesta en relación con lo real particular, concreto, sensible, singular y contingente. Pues bien, el gesto de Nancy, Esposito y Agamben sigue esta misma línea. El diferir nancyano se produce en el contacto y la exposición del *ser singular-plural* abriendo la comunidad y salvándola de su constitución, de su obra, esto es, del desarrollo y patentización de alguna pretendida esencia que acabe por cerrarla a la alteridad; en Esposito es el *munus*, el don infinito que el autor italiano encuentra en la raíz etimológica del término comunidad, el que reenvía a ésta hacia la esperanza de una biopolítica afirmativa fuera de los rigores de la *inmunitas*, de la negatividad excluyente, expropiando al sujeto individual y colectivo de sí mismo; y, finalmente, para Agamben, la *comunidad que viene* no sería otra cosa que el resultado de mantener la comunidad en un constituyente que no pase a constituirse, que se desprenda de la identidad y, así, de la cualificación del *bíos* y de la relación de *bando* soberano, de tal manera que se nos muestre al *cualquiera* que hay más allá del *homo Sacer* de las sociedades modernas. Estas consideraciones, como decimos, siguen la estela derridiana al quedar imbuidas del trasunto de la *différence* y la *différance*. Ahora bien, ampliando el foco, por este mismo motivo es lícito aducir que ellas se asientan en una ontología del sentido que entiende la comunidad como fenómeno aprehensible por el

Poner "S" en minúscula

sujeto y la representación. Un sujeto y una conciencia desde luego desfondadas a través de esa falla de la despresencia que, en los autores citados, es llevada a un puerto que deja poco espacio a la transformación de facto. No hay nada que se pueda instituir que no la traicione, no hay mediación posible para el *singular-plural*, el *munus* y el *cualquiera* que no violente su mesiánico advenir. En el capítulo cuarto remacharemos que estas apuestas por permanecer en el *desobramiento*, en la expropiación de un *munus* infinito o en un constituyente que no llegue nunca a constituirse, conducen, respectivamente, a una cierta esterilidad en la que no se encuentra ninguna posibilidad transformadora que no sólo resista sino que incida para transmutar de facto nuestras sociedades e instituciones. En efecto, la comunidad vista por estos autores carece, intencionalmente, de verdadero potencial constituyente.

Políticas del amor propone, en cambio, sin renunciar a la diferencia sino, antes bien, llevándola hasta el final de lo que ella puede, una comunidad entendida desde una ontología intensiva, una ontología de la fuerza cuya raíz se encuentra en Simondon, Nietzsche y Spinoza y que, en la *síntesis disyunta* entre Gilles Deleuze y Georges Bataille, muestra el modo efectivo en que las comunidades mutan, esto es, el modo en que el sentido por el cual aprehendemos cada vez nuestro ser en común o *ser-con* depende del movimiento diferencial de nuestros afectos y sus encuentros, el cual es previo y gestante respecto de su captación y venida a (des)presencia en la conciencia representativa. Por eso, el segundo capítulo estará dedicado al esclarecimiento de esta ontología de la fuerza en Gilles Deleuze, el filósofo que con más sistematicidad supo plasmarla. Como se verá, para esta ontología todo fenómeno, también el de la comunidad, es encarado como entretejimiento intensivo y diferencial de fuerzas que borbotan sin cesar. En lo sociopolítico estas fuerzas toman el nombre de deseo, de afectos plurales que en su encontrarse producen nuevos e inesperados cauces libidinales en derrame. Fugas desbocadas, superabundancia en dispendio. Por este motivo, Bataille será el protagonista del tercer capítulo. Ensanchando el marco de las interpretaciones que hasta ahora se han sostenido en torno a este filósofo infrecuente, se defenderá que en el trasunto de sus

obras palpita una ontología del derroche afín a esa ontología intensiva deleuziana. En consecuencia, también habrá que aceptar el desafío de confrontar dichas apreciaciones sobre el de Billom, que por lo general han acabado en acerbos comentarios críticos, con la nueva perspectiva que ofrecemos en torno a él. Este será el objeto del tercer capítulo. Aclarados los términos en que nos hacemos eco de Bataille, su ontología del derroche (intensivo), tendrá un papel fundamental en la teorización de la comunidad que se expondrá en el último capítulo. Sin lugar a dudas, nadie como él supo repensar el concepto de soberanía para hurtarlo de cualquier lógica excluyente y violenta. En consonancia, el verdadero protagonista de este quinto y último capítulo será Eros, un Eros maldito y transgresor, que nos hace y nos deshace, que convierte el *petite orgasme* del encuentro con el otro en una pequeña muerte, en una herida que cerciora inevitablemente el menoscabo de la identidad y sus pretensiones de cierre. Eros en lugar de *filía*, amor y no amistad. Por tanto, se pondrá en entredicho el esfuerzo derridiano por pensar la diferencia en el seno del lazo amistoso. Porque Eros tiene la virtud de dejar translucir la naturaleza intensiva de la comunidad sembrada de deseos en interafección, cuyo movimiento es previo a cualquier sentido y explica sus mutaciones y derivas. Comunidad interafectiva, pre-subjetiva y sub-representativa, *acéfala*, exuberante fontanal de cambios en el tiempo del *Acontecimiento*, ese tiempo que marca un antes y un después en la historia y para los que sólo *a posteriori* podemos dar motivos y causas. *Aión* y *Cronos* en perpetuo juego, utilidad y derroche, plano intensivo y gestante y plano extenso y gestado: *natura naturans* y *natura naturata* donde (des)gobierna la diferencia. Con estas herramientas se compondrá, por tanto, una comunidad caosmótica, una *caosmunidad.*

Inseparable, además, de un modo peculiar y novedoso de entender el ejercicio del pensar, esto es, no ya desde sí mismo, sino desde lo que le es exterior y le fuerza a moverse, desde aquello impensado que sin embargo le afecta. Si pensar es llegar a constituir sentido, lo que empuja a tal ejercicio constituyente es siempre aquello sinsentido que, sin embargo, nos concierne y nos exhorta. No obstante, la naturaleza de tal sinsentido ha de ser distinta respecto de la conciencia misma y sus capa-

cidades, del Yo sujeto consumado en lo ya pensado. El sinsentido es un vértigo, una potencia de atracción que sobrepasa las simas de lo pensado, que supera sus lindes, lo derrumba y lo conmina. El sinsentido colisiona con el Yo y lo hiere de muerte, lo con-mueve. El sinsentido es pujanza, potencia en la que fluimos y resbalamos más allá de nosotros mismos ¿No es eso también el otro, cualquier otro? ¿Un impensado, una exterioridad que esconde una pluralidad de mundos interafectivos que se nos escamotean? Esta es la interpretación que tanto Deleuze como Bataille ofrecieron del personaje Albertina, en la novela de Proust, *En busca del tiempo perdido*. Así, pensar y *ser-con* es tanto como ser, a la vez, amante y artista. Un amante herido de soledad, afectado por cuanto nunca llega a aprehender al otro y que cesa de amar en el momento exacto en que cae en el dominio, en el que comprende y cosifica. Pero, también, un artista que se crea y se recrea a sí mismo en esos encuentros con lo que le es extraño. Por eso, la filosofía misma será aquí repensada como *Erosofía*.

En suma, pensamiento y comunidad se abordarán como instancias creadoras en perenne litigio con su afuera. Sin resolverse ni colmarse en el mero intercambio intersubjetivo y dialógico, apuntan a algo más profundo, a un fondo pre-subjetivo y subrepresentativo previo y gestante respecto del sentido. Comunidad y pensamiento trágicos, además, porque ellos no conducen a ningún bien ni a ninguna verdad que se quieran absolutos y definitivos, sino que se nos muestran siempre en su dimensión problemática irrebasable. Insubordinada diferencia cuestionante que derriba los muros de la identidad. Permanentemente insurrecta, organizada caosmóticamente, por su mera existencia intensa, afectante y afectada, es eterno *constituir* sin cese, pletórica afirmación, precursora última de toda variación histórico-política. Por ello, la llamaremos diferencia soberana, a cuyo colapso, en la obstrucción de su movimiento creador y abierto, asistimos hoy claramente.

A esta oclusión del proceso *autopoiético* de la *caosmunidad* que somos, en los recíprocos micro-impactos mutantes que nos (des)constituyen, nos aplicaremos también en ese quinto y último capítulo. Se desplegará, así, un análisis del fascismo y del totalitarismo que, en palabras de Deleuze, se explica como sedentarización o estriamiento infinito de

la fuerza creadora de la diferencia. Una fuerza creadora que es flujo de afectos, de deseos en rizoma, y que vuelto ahora contra sí mismo, buscaría su propia represión, la codificación de todas sus acometidas hasta experimentarse como deseo en falta, deseo precario o deseo-deuda. Aun más, tal atanco soberano, esto es, dicho colapso del movimiento afirmativo del deseo, ocultaría una deriva inesperada, inquietante y paradójica. Si fascismo y totalitarismo suponen una depotenciación de los caudales deseantes, de la ubérrima intensidad que obsequia con los frutos de la transformación y la novedad, y si tal depotenciación forma parte también de las corrientes del deseo, se ha de concluir que es posible desear la falta, desear la precariedad. Deseo de penuria por la que los flujos afectantes se tornan hostiles. Curso intenso en falta que persigue aniquilarse hasta quedar definitivamente inmóvil, inerte. Flaquear hasta expirar. Con todo, la producción de esta *máquina deseante* negativa, aludiendo de nuevo a términos deleuzianos, tampoco cesa. Inextinguible falta de la falta, ilimitada enemiga de sí misma, sólo suscita interafecciones allanadoras, *pasiones tristes*. Por tanto, el enemigo que suscita la cerrazón de la identidad ya no será visto como un concepto que se desbarata a base de diferir, de hacerse despresente en el momento en que trata de hacerse presente, tal y como sucedía en Derrida. Ya no nos situamos en la aporía derridiana que desmorona los sentidos que se pretenden plenos y, según la cual, el enemigo, al cabo, es mi amigo. En este nivel intensivo, el enemigo es todo un cuerpo deseante, un cuerpo intenso devastado en la *posibilidad real* de su propia masacre, en perpetuo estertor. Tal cuerpo será la fragua de los sentidos que le acompañen, sentidos constituidos, institucionalización del deseo que queda codificado en estructuras políticas que anhelan protegerse mientras agonizan. Por tanto, ontológicamente los afectos se mostrarán anteriores respecto de la formación de significaciones. No hay sentido si no hay afectación previa que mueva a su germinación.

Hay que añadir que, tanto Derrida como Deleuze, apuntan a una misma dirección: la trama oposicional se vuelve ubicua y ni siquiera hay identidad que no sucumba a ella. Cualquier sentido o cualquier sujeto que se engendre desde ahí será eterno falleciente, fantasmático moribundo cuya fuerza sólo se dirige hacia su perenne agostamien-

to. Encontramos, entonces, una aporía final a modo de evidencia: el dispositivo identitario salta en mil pedazos toda vez que el propio yo, henchido hostilidad, se vuelve contra sí mismo y se troca en enemigo. Más que nunca, ahí, la comunidad se nos sustrae al tiempo que la soberanía ostenta un poder negativo, poder de nada ¿No es este uno de los signos de nuestro tiempo? ¿No descubrimos hoy una cierta complacencia en la debilidad de un mundo que se derrumba, de una vida en común enflaquecida? Este flujo deseante depotenciado, experimentado en la ansiedad de un acabamiento que no llega a cumplirse, inagotable secreción de negatividad inmiscuida en todas las dimensiones de nuestra existencia, es actual fontanal de los malestares que nos asedian conformando nuestro *ethos*, nuestro modo de habitar, de comprender y de ser en el mundo. La oposición se hace interior y nos desdobla, o más bien nos multiplica en diferencias oposicionales, en incontables oleadas intensivas enlodadas de auto-represión, de auto-exclusión. Suspendiendo el derecho a la propia existencia, al propio ser, colocados no sólo pendientes de quedar *hors la loi* u *hors l'humanité,* sino sobre todo *hors l'être-avec*, entramos en guerra sin cuartel y hacemos imposible toda vía comunitaria hacia algún hogar en el que morar seguros y libres. Sólo la perspectiva de la *caosmunidad* afirmativa, de un tipo de relación con el otro que fortalezca nuestras heterogeneidades para crear juntos, puede acogernos verdaderamente. De otro modo, la muerte se hace nuestra hermana, la única amiga posible. *Thanatos* desaforado. No se buscará crecer, sino empequeñecer sin tregua, no se atisbará salida, fuga, sino únicamente el extravío en el laberinto de nuestra propia mazmorra.

Por todo ello, se hace imprescindible el modo en que Deleuze destaca la figura del filósofo nietzscheano como *sintomatólogo*[2]. Diag-

2. «¿Qué sería una ciencia verdaderamente activa, imbuida de conceptos activos (…)? Únicamente una ciencia activa es capaz de descubrir las fuerzas activas, pero también de reconocer las fuerzas reactivas como lo que son, es decir, como fuerzas (…) Una *sintomatología*, puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo contenido habrá que buscar en las fuerzas que los producen» (DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000 p. 14).

nosticar el signo de nuestras propias fuerzas, desenmascarar al esclavo que gesta al enemigo, nos pone en ruta de nuevo hacia la soberanía perdida, hacia el señorío de la auténtica creación, juego afirmativo en el que Eros siembra fugas por doquier. *Eropolítica* sin dualismos ni antagonismos, desafiando la omnímoda *thanatopolítica* que nos abisma, derrochándonos hacia el otro sin tregua.

Esos derroches del otro hacia mí y de mí hacia el otro han generado este libro, síntesis diferencial por la que tengo mucho que agradecer. A Martin, a Marta y a Isis, apoyos incondicionales, amores que hicieron indiscernibles lucha y felicidad. A mi familia, que soportó, afectuosa, mis excesos y tropelías a contracorriente de este mundo de utilidades y pragmatismos. A tantos maestros, en especial a Antonio Campillo Meseguer que me descubrió a Bataille en el momento oportuno. Por último, a Luis Sáez Rueda que no sólo me ayudó a entender a Deleuze y al pensamiento de la diferencia, sino que se ha convertido en ejemplo vital para atravesar mis noches más oscuras, donde la escritura quedaba paralizada en medio de una lesiva autohostilidad. Gracias, Luis.

FUG

I
Ontología del sentido y comunidad

En los últimos años se ha abierto paso una corriente filosófica de nuevo cuño denominada pensamiento *impolítico*[1]. En ella se encuentran algunos de los autores de los que nos vamos a ocupar en lo sucesivo: Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Aunque en dicha etiqueta caben otros de igual relevancia, como Badiou o Rancière, hemos decidido acotar así el espectro de pensadores por una determinada razón: ellos son los que, además, se han dedicado a rescatar a Georges Bataille, quien hasta el momento había sido destacado sólo por sus reflexiones estéticas en torno al erotismo y no tanto por sus incursiones, a nuestro juicio de gran valor, en el ámbito socio-político. Ahora bien, lo que haremos notar en el lugar adecuado para ello[2], es que tanto Nancy como Esposito o Agamben seguirían ignorando una dimensión fundamental de la obra de Bataille que tiene que ver con el despliegue, bajo todas sus reflexiones, bajo sus novelas, poemas y ensayos, de una ontología sin la cual su concepto de comunidad no se revela en toda su profundidad. De *Historia del ojo* a *La parte maldita,* Bataille alberga, en fulguraciones febriles, una determinada concepción del ser en tanto que intensidad en derroche, sin cuya dilucidación no es posible una explica-

EUG

1. Estudios destacables en torno a esta corriente filosófica son: Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015; Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, Murcia, 2003.

2. V. Infra, cap. 4, § 2, 3 y 4.

ción completa de su filosofía. No obstante, lo decisivo en este capítulo será demostrar que lo que está en juego en la nueva filosofía (im)política de la comunidad es, sin lugar a dudas, el principio de identidad. Los tres pensadores mencionados realizan su crítica deconstructiva a los sistemas político-sociales occidentales haciendo notar que en ellos opera, como motor soterrado y sin embargo decisivo, un dispositivo identitario que procura límites claros para la comunidad. Sobre ellos, sobre estos límites precisos, o más bien, sobre la forma de su disposición misma, la soberanía encuentra apuntalamiento, legitimidad. A la base de los conceptos principales de sus obras, mediante los cuales acometen su descripción crítica de la actualidad socio-política, esto es, del *obrar*, *inmunizar* y el poner en *bando* respectivamente, lo que tenemos es, por tanto, la descripción del modo en que el principio de identidad interviene en el Estado y sus instituciones de forma inapelable. En Nancy, la *comunidad obrada* consiste en la realización de una esencia que pone en común desde la homogeneidad, que acomuna propiciando la fusión comulgante de los miembros. Obrar es, así, tanto como construir una identidad esencial. *Desobrar* tendrá que ver, en cambio, con resistir a esa homogeneización, en este caso, desde un existencial *ser-con* radicalmente abierto, a la vez singular y plural. Esposito, por su parte, nos presenta su *paradigma inmunitario* según el cual la modernidad habría irrumpido inoculando negatividad al sistema para reforzarlo, para prevenirlo de la apertura y afirmación infinita de la originaria *communitas.* El sujeto y la representación, y en consecuencia la identidad, dan la clave de dicho paradigma. Finalmente, Agamben analiza la relación de *bando* soberano en los mismos términos. La paradójica inclusión por exclusión que vive el *homo sacer* tiene como trasfondo la decisión sobre la cualificación del *bíos*, es decir, la discriminación entre la vida que merece ser vivida y aquella que, en cambio, se abandona. Tal vida cualificada es la que compone en positivo al cuerpo social. Frente a esta lógica paradójica de violencia y muerte, a esta biopolítica que más bien es *thanatopolítica*, Agamben dispone la *cualseidad* como instancia liberadora, sin identidad y, por tanto, fuera de los rigores de la decisión y la puesta en *bando*.

FUG

En este capítulo, como se ha dicho, examinaremos estas tesis detenidamente con un triple objetivo. De un lado, daremos cuenta de la voluntad deconstructiva respecto del principio de identidad que se encuentra en la obra de los autores mencionados y que ya hemos comenzado a apuntar. Atacar este núcleo identitario, como se verá, es la divisa de fondo para pensar, después, una noción de comunidad que no capitule a sus embates. Por otro lado, se explicitará el lazo que une estas concepciones con la ontología del sentido, sobre todo en su versión derridiana atenta a deshacer la preeminencia de la lógica binaria, de los dualismos jerárquicos tendentes al dominio del *logocentrismo* occidental. Por último, avisaremos acerca de una serie de objeciones para el comunitarismo impolítico que se moverán fundamentalmente en torno a dos argumentos: la ausencia de alternativas fácticas a las que nos arroja y, algo central, la pervivencia no superada aún en estos autores del principio de identidad contra el que se dirigen. Aunque, por su envergadura, el desarrollo de estos inconvenientes tendrá lugar en una sección distinta, quedará aquí anunciado de manera que no se pierda el hilo conductor que anima el presente libro.

EUG

Comenzaremos desplegando las tesis fundamentales de Jacques Derrida a través de la deconstrucción de los pares jerárquicos que él mismo identifica a la base de nuestra civilización en su vertiente metafísica, lingüística y política. El horizonte de un mundo como apertura de sentido que nunca puede llegar a colmarse, cerciora en Derrida la imposibilidad de una identidad perfecta de los conceptos (y las ideologías) así como su perpetuo incumplimiento en la realidad. De ese modo llegaremos a Nancy, Esposito y Agamben a cuya luz cerraremos nuestro decurso para este capítulo.

1.
De la archienemistad

La ontología del sentido y Derrida son, pues, nuestro punto de inicio. No en vano, ella tiene una larga historia que se remonta a la cuna del pensamiento filosófico. La filosofía ha entendido siempre, ya desde Platón y hasta Kant, que los fenómenos son entidades dadas a la conciencia, al alma, al Yo encargado de componer los datos de la sensibilidad para ofrecer(se) una imagen del mundo. Todo fenómeno lo es en tanto que ligado a la conciencia, fuera de este esquema sólo queda el caos de la indiferenciación. Pero es en la fenomenología, de Husserl a Heidegger, donde esta peculiaridad se contextualiza en la filosofía contemporánea del siglo xx de forma singular. La conciencia intencional husserliana es polo inextricablemente vinculado al objeto de su aprehensión, ni uno ni otro son separables aun cuando la plenitud *eidética* no se cumpla y el sentido se convierta en un movimiento *ad infinitum.* De modo análogo, el *Dasein* en Heidegger supone de modo indefectible el desvelamiento y simultáneo ocultamiento, en lo óntico fenoménico, del ser en cuanto sentido. Por su parte, Derrida hará oídos a esta tradición pero para desfondarla desde ella misma. Aunque ni Husserl ni la diferencia óntico-ontológica de Heidegger[1]

EUG

1. Como señala Patricio Peñalver «(E)l "diálogo" de Derrida con Heidegger es un motivo, más bien un haz de motivos, masivamente presente a lo largo de *Márgenes de la filosofía*, especialmente en "La différance", "Los fines del hombre", "El suplemento de la cópula", "La mitología blanca" y sobre todo "Ousía y gramme"» (Peñalver, P., *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 111-112).

habían pasado en balde. De lo que se trataba ahora era de llevar hasta sus últimas consecuencias esa falta de plenitud y esa diferencia, esto es, hacerlas motor del sentido, un sentido que quedará, por tanto, herido para siempre, diferido, nunca plenamente presente, siempre *por venir*. De este modo, lo que deconstruye Derrida es la aspiración de la filosofía a dar con una conciencia donde el sentido sea absoluta presencia, prístino y nítido, idéntico siempre para ella, preservado de las agresiones del devenir, de la mutabilidad. Tal aspiración se habría servido además de una estrategia determinada: la composición de dualismos conceptuales jerárquicos. El método deconstructivo opera en ellos disolviéndolos y, así, mostrando la potencia del diferir, de la diferencia, en la matriz del sentido. Intervenir estratégicamente en el armazón del *logos* para despiezarlo y alterarlo definitivamente volteando sus gradaciones binarias hasta desvanecerlas.

> Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de la desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo[2].

Mediante una pericia *paleonímica* por la cual el pensador franco-argelino no abandona el lenguaje de la filosofía al que, asegura, es imposible renunciar, se sumergirá en él para operar contundentes desplazamientos. No cabe crear otros lenguajes, no es posible evadirse de los conceptos del *logocentrismo*. Sin afuera, a sabiendas de la imposibilidad de prescindir de la tradición que nació en Grecia, Derrida insiste en desorganizarla. «De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá do-

2. Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 32-33.

minarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás a ella?»[3]. Por eso, podríamos decir que su *archiescritura* hace honor a Theuth, al dios del mito que, en el *Fedro* de Platón, presentó a Thamus la invención de la escritura, el *fármakon*, remedio y ponzoña a la vez, que fija la idealidad y que simultáneamente la perturba por ser marca material, carácter sensible que sólo aporta apariencia de sabiduría para aquel que se sirva de ella. Con este argumento Thamus, rey portador del habla y, así, del *logos*, de la palabra inmaterial que procede del alma que contempló la suprema Idea de Bien, rechaza el ofrecimiento y lo coloca en su correcto lugar en la jerarquía que marca el camino de lo inteligible. Soberano de las idealidades, del sentido cumplido e idéntico siempre a sí mismo, Thamus se opone a Theuth, hijo espurio que pervierte lo verdadero en su pureza. «La figura del padre, es sabido, es igualmente la del bien (*ágazon*). El *logos* representa aquello de lo que es deudor, el *padre*, que es también un *jefe*, un *capital* y un *bien*. O más bien *el jefe*, *el capital*, *el bien*. Pater quiere decir todo eso a la vez»[4]. Esta es la autoridad que subvierte la deconstrucción. Es más, sobre el par voz/escritura pivota parte de la filosofía derridiana. La voz es el paradigma sobre el que se ha fundamentado toda la filosofía occidental: *fonologocentrismo.* Se desprende que, desde el inicio, esta es una cuestión eminentemente política porque lo que está en juego en Platón siempre es la forma ideal de la *polis,* la cual expresa sin ambages la demofobia del filósofo[5]. La meta platónica pasa por conjurar

3. Derrida, J., «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 124.

4. Derrida, «La pharmacie de Platón», en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 119-120.

5. Como señala de Peretti, «en el marco de la oposición habla/escritura, la escritura, propiedad de todos, supone una usurpación del poder soberano detentado hasta entonces por el habla viva del soberano (…) En última instancia, lo que aquí se debate es (…) la defensa del orden instituido contra una lógica de la subversión, del exceso» (De Peretti, C., Jacques Derrida. *Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 43-44).

el exceso de lo sensible, exceso y sedición del río heracliteano que no se deja atrapar, de la multiplicidad y el devenir que se resisten al Uno inmutable. El *demos* es al gobernante, rey-filósofo, lo que la escritura a la voz: sombras. Esta preeminencia de la *phoné* se mantiene y se hereda a lo largo de la historia de la reflexión filosófica. El propio Husserl, cuando trata de buscar un vehículo seguro para la *noésis*, acaba por recurrir a ella, a la voz inmaterial[6]. Sólo en el diálogo del alma consigo misma, más bien monólogo fantasmático, se consigue preservar la integridad del sentido, de la idea. La fenomenología no puede asumir un lenguaje de signos materiales, de signos indicativos o comunicativos sensibles, con un cuerpo físico, si no es al precio de ver decaer el camino de la presencia plena de la conciencia respecto de sí misma, de su identidad, siendo además que ésta no *es* sin su contenido *eidético*. Conciencia que no admite fisuras en su soberanía, conciencia que decide de manera violenta entre la normalidad, regida por las leyes que dicta el *cogito*, y la excepción a la que se arroja al mundo sensible. Sin embargo, es en ella, en la excepción, en la escritura *abandonada,* donde Derrida encuentra la ocasión de una cierta inversión, de una *Destruktion* de la metafísica tradicional y, así, de lo político que engendra. Movimiento derridiano que no se reducirá a sustituir un dualismo, una oposición o dicotomía, por otra, sino que supone, al contrario, un *desplazamiento* interior atento a las aporías que desbordan la jerarquía y que interrumpen la pretendida identidad y presencia del sentido.

> Una oposición de conceptos metafísicos (…) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general en el sistema[7].

6. V. Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985.
7. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 371.

La *archiescritura* será la conclusión del trayecto deconstructor. ¿Cómo exactamente se llega a ella y qué supone? Pues bien, Derrida descubre la característica principal de todo signo material, la cual consiste en su capacidad iterable, esto es, en la posibilidad de su repetición más allá de todo espacio y de todo tiempo. Por tanto, también de un autor o emisor en un contexto determinados. Iterabilidad, pues, que independiza al sentido respecto del sujeto de su enunciación y de la elaboración por parte de su entendimiento. Esto explica que buscar la significación de un signo, ya sea material o inmaterial, voz o escritura, sea encarar su ser eslabón de una cadena indefinida e infinita de reenvíos hacia otros signos. Así, si la marca material aleja de la idealidad es por esta condición de *ritornelo* que constituye una doble dislocación, la de una errancia que es diferir y diferar a la vez.*Différence* y *différance*, movimiento perpetuo que trunca la integridad del sentido y su presencia al remitirlo de continuo hacia el ignoto *por venir* de todos sus destinos[8]. *Différence* como ruptura de la identidad en la remitencia contextual inacabable; *différance*, *diferancia*, que hace valer la terminación «ancia» de una voz media o intransitiva, ni activa ni pasiva, irreductible a un sujeto y sus predicados y, así, a una conciencia. Cambio de la «e» por la «a» que tiene que ver con una temporalidad del posponer, del *espaciamiento*, donde el significado no se encuentra nunca en el presente sino siempre vuelto hacia el pasado y arrojado hacia el futuro, a distancia. «La diferancia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado "presente" que aparece en la escena de la "presencia", se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro (…) y constituyendo lo que se llama presente por esta misma relación con lo que él no es: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados»[9]. Las esencias se nos sustraen por doquier, como el agua

8. Cfr., Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 427 ss.

9. Derrida, J., «La différance» en *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, p. 48.

derramándose entre los dedos, agua a ojos de Heráclito. Los agravios cometidos por el (*fono*)*logocentrismo* se saldan en la *archiescritura*, extensión de los rasgos escriturales a toda forma de comunicación lingüística que abre una grieta fatal en la tradición filosófica. Sin-sentido y despresencia que colocan a la incomprensión, a lo incomprensible mismo, como (des)fundamento de la transmisión y constitución del sentido. «El acontecimiento es ante todo *lo que* yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que* yo no comprenda. Consiste en *aquello que* yo no comprendo: *lo que* yo no comprendo, y ante todo *que* yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incomprensión»[10].

El tráfago de la diferencia, el devenir, anida por tanto en el corazón de todo sentido inteligible y transmisible sin remisión, dado que esta característica de la escritura no es propiedad exclusiva de ella sino que afecta a toda forma de signo lingüístico. Todo lenguaje es *fármakon,* incluido el de la filosofía, esto es, medicamento y veneno a la vez. Atento a los lugares en que la propia tradición filosófica se descubre a sí misma asediada por tal aporía, Derrida subraya el aserto platónico según el cual la contemplación directa del Sol abrasa y produce ceguera. Por eso, incluso el gran filósofo de la Suprema Idea, de la limpidez del alma que la contempla, tuvo que recurrir al mito, al opuesto al *logos*, para mostrarla. Por mucho que Thamus desprecie a Theuth él siempre, necesariamente, le acompañará. En el fondo ambos son el mismo: «la vía de Ícaro»[11]. La falla en la impoluta inmaterialidad del *logos* se traduce en un desgobierno donde ya no hay soberano con acceso al mundo de las idealidades perfectas, donde los binarismos jerárquicos quedan puestos al descubierto en su invalidez: «La diferancia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se lo desea. No gobierna

10. Derrida, J., «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida (octubre de 2001)», en Barrodori, G (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Taurus, Madrid, 2003, p. 137.

11. Derrida, J., «El suplemento de origen», en *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, p. 167.

nada, no reina sobre nada y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna (…) No sólo no hay reino de la diferancia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino»[12].

El alcance político de las tesis del filósofo franco-argelino no acaba en esta cuestión lingüística y metafísica porque esta situación paradójica a la que somete al sentido, presente por su despresencia, despresente en cuanto presente, será la misma que operará en su tratamiento de conceptos básicos de la filosofía política como el de justicia, el de amistad o el de democracia. En este contexto, *différence* y *différance* adoptarán la forma de un *por-venir* que nunca llega a término. Justicia, amistad y democracia se nos dan en la forma de un *no-darse* pleno, reenvío *ad infinitum* para el que no existe ni progreso ni teleología y, por tanto, tampoco esperanza en alguna supuesta culminación que sature efectivamente alguna perfectibilidad. La deconstrucción se erige como crítica de todos los ideales, «*la deconstrucción es la justicia*»[13] toda vez que encuentra en ellos, en la violencia con la que se instauran, esa *des-presencia* que los desborda como una alteridad, una diferencia, que exhorta y mueve inapelable. Una vez más, el mundo sensible, material, lo particular concreto, encarnado, es motor. En el caso de la justicia, Derrida somete a su concepto pletórico, inmutable en su idealidad, a una ineluctable tensión en su aplicación a casos singulares mediante las leyes del derecho. Una tensión por inadecuación que supone el imposible cumplimiento del ideal de la justicia en cada uno de ellos y que, en consecuencia, desvela lo injusto que la habita. Justicia entonces *despresente* que expresa la fuerza irreglable que subyace al derecho, su autoridad violenta: *to enforce the law.*

Pero vamos a prestar atención aquí sobre todo a la cuestión de la amistad tal y como la ha pensado Derrida porque desde ella podemos encontrar el trasunto que nos deslice hacia nuestra propuesta. Si en la anterior reflexión se jugaba la transmisión o comunicación del senti-

12. Derrida, J., *La différance*, *op. cit.*, pp. 56, Cfr., pp. 60-61.

13. Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 35.

do, ahora nos encontramos de lleno en el campo temático de la comunidad, en la interrogación ontológica y política acerca de sus límites y su constitución. En efecto, si el par voz/escritura atravesaba, a juicio del pensador franco-argelino, toda la metafísica tradicional desde su origen platónico, podemos decir que el par amigo/enemigo habría recorrido de modo análogo todo el pensamiento político a través de la historia. Desde Aristóteles y su pregunta sobre la amistad perfecta, o en el propio Platón cuando en el *Menéxeno* hace hablar a la cortesana Aspasia sobre su visión de la *polis* griega, Derrida encuentra allí la voluntad estabilizante de construir una comunidad cerrada, selectiva y homogénea, anclada a unos orígenes por derecho de nacimiento. Proceso de fraternización en el que se decide quién es el amigo y quién el enemigo, quién, en definitiva, el bárbaro y el extranjero. Esta es sin duda la herencia recibida, identificada por Derrida, aún operativa en la emergencia de los modernos Estados-nación.

> Todo lo que se llama aquí democracia (o aristodemocracia) funda el lazo social, la comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos, la identificación como fraternización, etc., en el lazo entre ese lazo isonómico y el lazo isogónico, el lazo natural entre nomos y *phúsis*; si se quiere, el lazo entre lo político y la consanguineidad autoctónica (…) En términos más modernos se hablaría del fundamento de la ciudadanía en la nación[14].

Andando el tiempo, tal lógica oposicional que liga la amistad a la enemistad habría alcanzado su patencia con Carl Schmitt, al que Derrida dedica varias páginas de su estudio, por haber puesto negro sobre blanco la esencialización de lo político a través de dicha dicotomía. El decisionismo del jurista de Plettenberg no sólo definiría lo político como el arte de discriminar entre amigos y enemigos, sino que haría residir en esta identificación toda soberanía, hasta la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de la guerra. Soberana es, por tanto,

14. Derrida, J., *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p. 29.

aquella instancia sobre la que recae la potestad de suspender el derecho para proclamar el estado de guerra, la excepción. El objetivo declarado de Schmitt consiste en recuperar al poder político de la deriva despolitizadora en los tiempos de la secularización. Convencido de que sólo la trascendencia es capaz de aglutinar la fuerza necesaria para ordenar el mundo y hacer de *katechon* respecto del caos al que estaríamos abocados sin ella, Schmitt reconstruye hacia atrás la senda emprendida por la modernidad, por la inmanencia jurídica propia del liberalismo, para encontrar el vínculo, para él esencial, que une lo teológico y lo político[15]. Despolitización ésta que, sin embargo, coincide punto por punto con una hiperpolitización encubierta,

15. El mismo argumento podemos encontrar en Villacañas, J.L., *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008, pp. 24ss, 114 ss. Rescatamos algunos fragmentos por la idoneidad de su interpretación: «La apuesta romana más profunda de Schmitt, su idea hegeliana, consistió en defender que Dios no puede abandonar el mundo —ni aun en las peores circunstancias. (...) (N)o es posible pensar el Estado en su integridad sin la soberanía. Mas en verdad, y esta es la creencia constitutiva de la obra de Schmitt, no puede existir soberanía —ni en último extremo, derecho y orden— al margen de una cierta comprensión metafísica. Y más aún, para comprender esta dimensión metafísica del soberano necesitamos ir aguas arriba hacia la teología. Sin esta doble dimensión, que afecta al orden de las creencias, el soberano no puede operar y cualquiera que pretenda ejercer su función aumentará el conflicto. (…) El estado de excepción en la comunidad política, como el milagro en la naturaleza, nos habla de un soberano o autoridad trascendente al cosmos político o natural. En esta misma medida, supone un orden natural que alberga la posibilidad real de una recaída. En términos políticos, la noción de estado de excepción supone el momento en que la legalidad, existente hasta ahora, sea cual sea, es ineficaz. El milagro, en tanto intervención directa de Dios, resulta necesario para restablecer la teleología del cosmos hacia su salvación, y por eso supone la destrucción del orden inicial. En los momentos de la ineficacia de la legalidad, el estado de excepción se abre a la fuente de ley y reclama la necesidad de una intervención trascendente que renueve el orden jurídico. En los momentos de la naturaleza caída, la encarnación de Dios en el mundo nos asegura, como milagro arquetípico, la renovación de la potencia del cosmos para caminar a su fin y transfigurarse. De la misma manera, en el momento de un caos que impide el derecho, la eficacia temporal del soberano asegura, con su acción decisoria, la producción de orden suficiente para asegurar la paz y aplicar el derecho».

hipócrita, porque el liberalismo no sólo no ha acabado con el belicismo tal y como decía pretender, sino que, para él, declarar al enemigo *hors-la-loi* suele ser sinónimo de declararlo *hors l'humanité*. Vinculando el dogma del progreso técnico-económico a la ética, el liberalismo habría postulado el arribo a un mundo pacificado a través del libre intercambio del mercado, no coaccionado por Estados interventores y por fronteras territoriales fuertes. Su consigna sería el aminoramiento de la figura estatal, único artefacto que Schmitt observa válido para albergar la soberanía. Sin embargo, sus guerras libradas en nombre de esa humanidad pacificada de la que vanagloriarse habrían demostrado lo cruento y brutal que puede llegar a ser confundir el ámbito de lo político con otras dimensiones, en este caso la económica y la ética. Al enemigo ahora no sólo se le excepciona el derecho sino también su condición humana misma. La trascendencia, el reencantamiento del mundo político, es el único modo de separar los distintos órdenes con claridad haciendo valer la especificidad de lo político. No en vano su soberano es exterior al ordenamiento jurídico, fuente infundada de legitimidad a extramuros de la legalidad[16]. Su decisión, en efecto, «se encuentra (…) por encima de toda Constitución, derivada de él, y de toda determinación legal-constitucional, válida en el marco de esta Constitución»[17]. En paralelo, la decisión, el acaecer de la excepción, guarda la misma naturaleza del milagro teológico, ella crea y mantiene el mundo, es constituyente pero, también, protectora de lo constituido. En este afán de conservación frente a la anomia, frente a los peligros de la revolución, del Behemoth que espera ávido la carne del Leviatán, lo que busca Schmitt es la eliminación de toda disiden-

16. Es aquí donde se circunscribe la discusión de Schmitt con Hans Kelsen, afamado jurista austriaco de corte iuspositivista. Para Kelsen no puede haber instancia superior a la propia ley. Por eso compone todo un sistema racionalista en torno a su teoría del derecho en que no hay cabida para la excepcionalidad schmittiana. En consecuencia, para Schmitt la teoría kelseniana sería factor de despolitización por prescindir de la trascendencia de la decisión soberana dejándose afectar por el liberalismo y el espíritu de la técnica. *Cfr*. SCHMITT, C., *Teología política*, *op. cit*., pp. 16-49.

17. SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1996, p. 108.

cia, incluso la que se expresa absorbida en el parlamentarismo de las democracias liberales. En suma, se trata de la construcción de una comunidad cerrada, homogénea y, así, definitivamente pacificada, donde el conflicto quede acotado en ese afuera del derecho y en ningún otro lugar. Afuera, por lo demás, constituyente, condición de posibilidad de la normalidad en la que se aplica la ley precisamente por su carácter irreductible a ella. La lógica oposicional que identifica amigos y enemigos está dispuesta para este fin: el enemigo se hace necesario para la definición del amigo, para su emergencia y para su permanencia. Ontología identitaria, deudora del hegelianismo, de aquella antítesis que mostraba el trabajo de la Acción Negadora de la conciencia en el camino hacia el despliegue del Espíritu absoluto y que, en este caso, inserta la negatividad para el desarrollo de la soberanía y de la comunidad. El otro, el políticamente-otro, es aquel que se me opone existencial y ontológicamente sin el cual, sin embargo, no soy. No hay comunidad política sin esta decisión excluyente y antagónica, sin esta contradicción que anuncia el conflicto al tiempo que lo delimita.

Derrida aborda los movimientos teóricos de Schmitt y los deconstruye para dar con los resortes de una amistad no *polemológica*, con una amistad abierta, diferida e indecidible. La amistad, como antes la justicia, como todo sentido asociado a cualquier concepto que se pretenda universal y pleno, esconde la insaturabilidad de un diferir que la desborda de continuo. La amistad es promesa infinita, *por-venir* sin cenit a la base de una democracia que, de manera pareja, «no está jamás presentable»[18]. De un lado, pues, la amistad regulada por el discurso de la filosofía (política) tradicional, esa que apela al amigo determinable y contable, éste y no aquél, distinguible del que no lo es y hasta del que es su contrario, del enemigo; de otro, el sentido del concepto mismo, el cual por su iterabilidad y *diferancia*, por su diferir más allá de todo contexto, de todo tiempo y de todo sujeto determinados, se presenta en su des-presencia en cada concreción, reenviando la amistad hacia lo

18. Derrida, J., *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 338.

infinito de una promesa que en este caso quiebra el proceder dicotómico político-comunitario y vuelve indecidible la decisión: «un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo»[19].

Lo decisivo que señala el texto de Derrida se encuentra por tanto en el sutil deslizamiento al que somete al par amigo/enemigo del jurista de Plettenberg y, en general, a toda *polemología*. En el límite, nos dice, amigo y enemigo son indistinguibles, o, de otro modo, en todo amigo mora un enemigo, así como en todo enemigo, también, un amigo. El sentido de *filía*, al presentarse, simultáneamente se despresenta. Tan insaturable como indomeñable, *filía* en su camino diferido nos muestra la imposibilidad de cerrar la comunidad, aún más, nos muestra que por esa vía lo que encontramos es una enemistad vuelta contra nosotros mismos: yo y no-yo se confunden y allí «soy para mí mismo mi propio enemigo»[20], el que pergeña esa posibilidad real de mi propia aniquilación sin que por ello incurra en crimen. *Hors la loi* y *hors l'humanité*, pero también podríamos decir *hors l'être-avec*, estoy muerto de antemano para mí, por mi propia mano.

> Sólo podría amar con amistad a un ser mortal expuesto al menos a la muerte llamada violenta, es decir, expuesto a ser matado, eventualmente, por mí. (...) Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos. (...) Así, de cualquier manera, estamos ya (posiblemente, pero esta posibilidad es justamente real) muertos el uno para el otro. (...) Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el *phileîn* mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta por la muerte? ¿El *phileîn* más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar?[21].

19. *Ibídem*, p. 91.
20. *Ibídem*, p. 188.
21. *Ibídem*, pp. 143-144.

La hipótesis derridiana no es para nada baladí. Como hemos visto, parte de la necesidad de evitar aquella schmittiana posibilidad real de la muerte del enemigo, porque ella se ha revelado, también, posibilidad real de la muerte del amado e, incluso, de mi mismo. El par amigo/enemigo conlleva la autodestrucción y, así, en el fondo, la imposibilidad de cualquier amistad, de cualquier comunidad. Si la deconstrucción de la dupla voz/escritura condujo a la consideración de una *archiescritura* como contaminación de los caracteres del signo material a todo signo inmaterial, evidenciándose con ello lo inalcanzable de saturar el sentido de los conceptos, la deconstrucción de la dicotomía amigo/enemigo acarrea el descubrimiento de lo que podríamos denominar a*rchienemistad*: contaminación o extensión de la enemistad a toda amistad. Hallazgo terrible que explicaría muchas de las grandes catástrofes producidas por el ser humano a lo largo de la historia. Encontrar otra forma de amancia no vinculada a la violencia y a la muerte que genera esta lógica oposicional constituye un horizonte fundamental para Derrida. Se fuerza así a pensar lo político de otro modo, esto es, «sin saber lo que quiere decir "enemigo" (…) sin la identificación mediante la que se lo identifica, a él, y se identifica uno, a sí»[22].

En esta altura cabe hacer una breve digresión porque, en el último párrafo citado, Derrida parece mezclar conceptos y mueve con ello a cierta confusión. Amistad y amor aparecen indiscernibles y concernidos en la misma raíz *phileîn.* Sabemos, no obstante, que amor y amistad pertenecen a órdenes experienciales y conceptuales diversos. *Eros* y *philía* han de ser distinguidos cuidadosamente. El primero, bien lo supo ver Georges Bataille, ha sido sepultado bajo el peso de la acusación histórica que lo vinculaba al deseo sexual observando en él la mancha del pecado, la mácula del cuerpo entregado a sus pasiones. Delación que nos descubre un amor culpable y reducido a la mera relación carnal. Bataille liberó a Eros de esta doble condena

22. *Ibídem*, p. 129.

poniéndolo en el centro de sus reflexiones históricas, antropológicas, económicas, estéticas y, también, ontológicas, de un modo muy singular. Eros maldito y transgresor que nos hiere y nos extravía más allá de cualquier sentido, incluso más allá de todo sentido a la vez presente y despresente. Tendremos ocasión de analizarlo en profundidad[23]. Por su parte, Deleuze incidió en el carácter tramposo de *filía*[24]. Ligada desde el inicio a la estructura del pensamiento occidental y su denodada inclinación a encontrar el sentido impoluto para todo lo que *es* —no olvidemos la raíz etimológica de la palabra filosofía—, la amistad supone un tipo de relación con lo otro a la que subyace la identidad. Ella siempre ha sido el presupuesto de la ontología del sentido, incluso cuando se trata de hacer del sentido una despresencia. Es cierto que la deconstrucción derridiana impide la ambición de un sentido saciado, saturado, total. Sin embargo, si se analizan rigurosamente sus consecuencias, se advierte que en ese sentido abierto al diferir mora todavía un resto de presencia. Invirtiendo la conclusión de Derrida, se diría que el sentido no puede despresentarse sin, a su vez, presentarse. Presencia fracturada, incompleta, pero que no deja de prometer su advenir, de bregar contra la despresencia para cumplirse aunque no lo logre. Salir definitivamente de la ontología del sentido es el único modo de evitar esta paradoja. La trampa de *filía* en su trabazón con el sentido, argumentará Deleuze, consiste en considerar al pensador, al filósofo, en tanto amigo del conocimiento, toda vez que se le supone un lazo que lo une con la verdad de lo que le es exterior. Lazo de afinidad entre verdad y pensamiento, vínculo filial de co-pertenencia al que Deleuze enfrenta una *misosofía.* Lo exterior,

23. V. Infra, cap. 5.

24. Incluso el propio Heidegger, a pesar de su preocupación por la diferencia, nos dice Deleuze, recurre a este tema de la *philía* —como ya habíamos señalado— y queda embarrancado en él. Como afirma el pensador francés, bajo él encontramos «el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de *una buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*» (Deleuze, G., *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 204).

para mover verdaderamente al pensamiento, ha de ser absolutamente ajeno a él hasta el punto de violentarlo[25].

Veremos en capítulos sucesivos que el Eros pensado por Bataille y la concepción que Deleuze albergó del pensamiento y la filosofía en ruptura con este paradigma filial, guardan puntos de conexión a través de la ontología de la *intensio* que reside en ambos[26]. Desde ahí se hace factible dar respuesta a la hipótesis derridiana que inquiere sobre otro tipo de amancia definitivamente apartada de la *polemología*. En efecto, amancia en lugar de amistad: *Políticas del amor*.

En esta línea, no debemos abandonar aun la diatriba polemológica que Derrida sostuvo con su deconstrucción. Porque el pensamiento dicotómico no se circunscribe únicamente a lo teológico-político-schmittiano, sino que, para el filósofo franco-argelino, arranca de la estructura misma de nuestro modo de entender la aprehensión cognoscitiva y llega hasta la conformación de todo un *ethos*. La dicotomía sujeto-objeto por la que, desde la Modernidad y sus lazos con la greicidad, se ha establecido la emergencia de la conciencia, del Yo, supone una dialéctica perversa según la cual no hay mundo sin hostilidad. El mundo, esto es, el objeto y hasta la alteridad, son lo otro

EUG

25. Sin lugar a dudas es a este tipo de pensamiento al que alude José Luis Pardo cuando, al analizar a Deleuze, encuentra que para él el pensamiento de la representación que se iniciaría con la dialéctica platónica de las Ideas guardaría el secreto de una *cuádruple raíz* compuesta de analogía, semejanza, identidad y oposición, destinada a acabar con las diferencias habidas en lo real por mor de la abstracción del concepto. Lo mismo ocurriría con Aristóteles, quien mediante la adopción de la *ousía* consigue del mismo modo neutralizar la diferencia. Será, tal y como advierte Pardo, en la Modernidad, cuando Descartes exponga el principio del *cogito* y Kant el del *Yo transcendental*, el momento en el que la diferencia se anule claramente a manos de la representación, en la subjetividad. Si bien en el de Königsberg la cuestión del tiempo y la del libre juego de las facultades en su *Crítica del Juicio* abrirían para Deleuze una cierta grieta en este esquema. Citamos aquí la obra y el capítulo por ser un acercamiento sistemático riguroso a esta cuestión deleuzeana (V. Pardo, J.L. «Pensamiento sin imagen» en *Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990, pp. 57-91).

26. V. Infra, caps. 3 y 5.

del yo, constituyen un no-yo que se opone o, más precisamente, que tengo que oponerme para conservar mi mismidad, mi estabilidad, mi ser en su identidad plena:

> Sin esta hostilidad absoluta, "yo" pierde la razón, pierde la posibilidad de ponerse, de poner o de oponer el objeto frente a él, pierde la objetividad, la referencia, la estabilidad última de lo que resiste, pierde la existencia y la presencia, pierde el ser, el lógos, el orden, la necesidad, la ley. Pierde la cosa misma (...), pierdo el mundo, ni más ni menos[27].

La emergencia de sentido y la aspiración a su plenitud se han construido a base de *archienemistad*. Tal es así que la interpretación que Derrida ofrece de Schmitt no puede escapar de este entramado. La ontología del sentido que subyace a la exégesis derridiana y que nuestro filósofo quiere dinamitar a base de despresencia, hace de la decisión schmittiana sobre la excepción el momento de desvelamiento y venida a presencia del sentido de lo político. Aun más, los esfuerzos del jurista por distinguir lo político de cualquier otro ámbito (ético, económico, religioso, etc.) son vistos por Derrida como una suerte de vía análoga al método fenomenológico a la husserliana por el que se recurre a una *epojé*, a una suspensión de lo impuro que contaminaría al objeto al que se quiere inmaculado en su idealidad esencial. Sin embargo, la deconstrucción ha mostrado cómo «las cosas mismas» se nos hurtan irremediablemente. La luminaria con la que Schmitt ha querido poner en claro la esencia de lo político crea inesperadas sombras a su amparo. Tinieblas sobre el amigo, tinieblas sobre el enemigo, ambos vueltos indecidibles.

Apuntado lo anterior, cabe una última digresión antes de finalizar este capítulo para ponernos en ruta hacia otro tipo de análisis fuera del paradigma del sentido. Porque lo que anida en Schmitt no es propiamente una ontología del sentido, ella es segunda respecto de su objetivo último que no tiene que ver tanto con definir lo

27. Derrida, J., *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 200.

político como con encontrar los resortes de su ejercicio efectivo. El propio Derrida parece evidenciar esta cuestión cuando recuerda las continuas apelaciones del jurista a la praxis, allí donde el terreno del idealismo especulativo no es suficiente y se reclama al *quién* concreto del enemigo. Y a este *quién* no se le decide por definición, sino por intensidad (*Intensität*):

> La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo-enemigo (…) El enemigo político (…) es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente *intensivo*[28] (…) No estamos tratando de ficciones ni de normatividades sino de la realidad óntica de la posibilidad real de esta distinción[29].

El formalismo schmittiano que busca dotar de autonomía al concepto de lo político hace que éste carezca de contenido *a priori*. La decisión y, así, el par amistad/enemistad no responden a ningún sentido, no hay predicados asignables para ellos. El *ser* de lo político se cifra, no en un sentido a él vinculado, sino en la intensidad de afección en su *grado máximo*, grado necesario, en cualquier caso, para llegar a la oposición operativa. La distinción entre *hostis* e *inimicus* traída por Schmitt puede ayudar a aclarar este punto. Como es sabido, *hostis* hace referencia al enemigo público, al enemigo de la esfera de lo político, mientras que *inimicus* tiene que ver con un enemigo circunscrito únicamente al dominio de lo privado. Allí no caben los predicados, *hostis* es una categoría formal en tanto que no expresa sentido sino meramente intensidad, pujanza, fuerza. Por eso, afirma Schmitt, para la guerra no hay justificación, ella no atiende a razones. En cambio, a *inimicus* le pertenecen las definiciones. *Inimicus* es enemigo o, mejor, por no usar el mismo término, antagonista en lo económico, lo moral o lo estético, etc. Sólo por intensificación, por aumento del vigor de la

28. La cursiva es nuestra.
29. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 59-61.

oposición, puede emerger el ser de lo político, el soberano decisorio. Su sentido, sea el que sea el que se le trate de otorgar y aunque inmediatamente difiera obsequiando a la deconstrucción con las aporías necesarias para invalidarlo, es ontológicamente segundo respecto de la intensidad, de la fuerza que lo gesta.

Esta tesis se confirma en el modo en que Schmitt analiza la deriva secularizadora. En efecto, el liberalismo secular habría despojado al mundo de esta intensidad, lo habría vaciado paulatinamente buscando distintas esferas de sentido en las que conjurar el belicismo y la oposición extrema. Lo privado habría invadido y casi anegado el espacio de lo público, neutralizando y, en consecuencia, despolitizando. La era de las neutralizaciones, título de su obra homónima, respondería a este continuo viraje por el cual la modernidad, desde sus albores en el siglo XVI hasta el siglo XX en que escribe Schmitt, supondría un continuo proceso de huida de la intensidad disociativa en que se identifica al enemigo. Dicha marcha se caracterizaría por ser exploración de espacios de sentido, entre los que Schmitt señala cuatro: «cuatro grandes pasos simples, seculares (que) van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía» hasta llegar a la «evidencia de la extendida fe contemporánea en la técnica.»[30] Precisamente porque en el interior de esas esferas de sentido pueden darse razones, y, sin embargo, allí, en lo político, no hay nada que no pueda ser explicado ni justificado, del mundo político en el que reside *hostis*, pasamos al mundo despolitizado del *inimicus*. Este trayecto histórico despoja al sentido de la intensidad primera, de la fuerza infundada que lo fundamenta y lo eleva al rango de la distinción política. Ocurre entonces que el diferir derridiano queda en cierto modo desarmado ante Schmitt. Ambos hablan desde planos distintos. Lo que Derrida trata de desfondar es al sentido y su venida a presencia en una conciencia que se quiere idéntica, sin embargo en

30. SCHMITT, C., «La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones», en *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 113.

Schmitt lo nuclear no se encuentra en una definición, en una idea y en su comunicación, sino en una fuerza, una intensidad ciega que no fía nada a lo comprensible. La oposición schmittiana se ubica en una ontología distinta, una ontología intensiva cuya modalidad de vigor iguala, allana y normaliza al precio de, con el mismo gesto, excluir y eliminar decidiendo sobre la vida y la muerte. Decimos modalidad porque lo que se mostrará es que la intensidad puede tener dos vías de expresión. La primera negativa, violenta, homogeneizante; la segunda afirmativa, creativa y siempre heteróclita. Nos situamos por tanto en el mismo plano que Schmitt pero, como ya hizo Walter Benjamin, buscando un tipo de fuerza incruenta, violencia revolucionaria que no sabe de dominio ni de exclusiones y que, así, redime a cada paso lo usurpado por el poder.

A pesar de los incisos hechos al exponer el pensamiento derridiano, no hay que dejar de elogiar el asesto que la deconstrucción del franco-argelino acomete frente a la idealidad. Lo que buscaba este pensador es lo mismo que aquí nos proponemos hallar: la afirmación de la diferencia. Su diferir alberga esa misma finalidad, es un canto filosófico a las potencias dislocadoras y subversivas de la diferencia pensada desde sí, sin la mediación de la identidad. Derrida quiere resarcir la historia de *agravios* cometidos por el pensamiento occidental, restituir la justicia arrebatada a base de jerarquías violentas, de subsunciones en las que lo extraño y los dolores a él infligidos quedan olvidados. En este sentido, se sitúa también en la misma perspectiva que adoptó el *Angelus Novus* del magnífico cuadro de Klee visto por Benjamin, ese lugar desde el que contemplar las ruinas sin dejarse llevar por la tempestad del progreso, insuflando en sus alas el aliento de la despresencia donde el por-venir es más bien una volver atrás para disponerlas de otro modo, deslavazando las identidades y dispersando las oposiciones que han compuesto la senda de la Historia sobre la desolación de los escombros.

Expuesto Derrida, en los apartados venideros se hará notar, en primer lugar, la herencia derridiana que circula en los pensadores impolíticos de la comunidad: Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Gior-

gio Agamben. Después, repasaremos el modo en que ellos, también a través de Derrida, han dado cuenta de la filosofía de Georges Bataille arriesgándonos con una serie de apreciaciones acerca de posibles aporías y fallas que surgen del posicionamiento ontológico de estos filósofos. Para ello se hará necesario explicitar en qué consiste la ontología de la fuerza, para lo cual recurriremos a Gilles Deleuze, y, también, de qué modo se manifiesta en Bataille. Así armados, dirigiremos la mirada hacia una comunidad otra, una comunidad intensiva que ya no sigue la línea que trata de deconstruir la amistad, esto es, de desfondar, a base de diferencia, la búsqueda de patencia para el sentido del ser en común. El objetivo será, en cambio, componer una cartografía y una genealogía del deseo, de los afectos plurales. El sentido, sin negar su diferir, se descubrirá entonces como efecto en superficie, síntoma o punta de iceberg, de esa dimensión deseante, libidinal, erótica, que se sitúa pre-subjetiva y ante-predicativa, genética. Previa al modo en que se nos da a la conciencia cualquier fenómeno, incluido el fenómeno de la comunidad, pasaremos a denominarla *caosmunidad*.

EUG

2.
Los confines del singular-plural

Los ecos derridianos se han extendido al pensamiento de la comunidad que hoy se aborda desde la vía impolítica de Nancy, Esposito y Agamben. La comunidad se ha entendido y se entiende desde ahí como fenómeno aprehensible cuya patencia sólo cabe descomponer a base de deconstrucción. El sentido, pues, es su ser, el «ser-cómo» o «en cuanto» del *ser-con*, del ser en común. Por eso, además, de modo análogo al desarrollado por Derrida, en estos autores la historia de la filosofía política preñada de metafísica, y, aún más, la historia práctica de Occidente atravesada por ella, habría compuesto un mundo de suplicios y sometimientos que tendrían que ver con la insistencia en el hallazgo y realización de una comunidad ideal, idéntica a sí misma, sin resto. Desde este punto de vista, la experiencia totalitaria del siglo xx no sería más que un episodio, el más claro y, así, el más cruel, de un recorrido histórico que aún no habría llegado a su fin, esto es, que aún hoy nos desafía. Desde luego hay diferencias de interpretación en las tesis de cada uno de los pensadores citados y vamos a tratar de recogerlas en este capítulo, sin embargo, al mismo tiempo, haremos ver esta herencia ontológica que, a nuestro juicio, de alguna manera lastra sus propuestas toda vez que es llevada a su extremo. La ontología del sentido diferido, deconstruido, des-presente, aparece aquí como apuesta por permanecer en una comunidad absolutamente inaprehensible y, por tanto, sin mediación. No ha lugar a su constitución, a su definición, sin caer en la *obra*, en la *inmunidad* o en la relación de *bando*, respectivamente. No ha lugar a traicionar su

inmaculada (in)originariedad[1]. Por tanto, la pregunta que nos cabe hacer a este respecto entonces es: ¿de qué modo resistir a lo obrado, a la inmunización y al abandono si no podemos recurrir a ninguna apuesta práctica? ¿Cuáles son los resortes efectivos del *singular-plural* nancyano, de la *communitas* de Esposito o del *cualquiera* de Agamben para transformar el presente? Estas son las categorías que vamos a analizar en lo sucesivo exponiéndolas con el rigor necesario en la sección actual. Como se ve, nuestro horizonte pasa por mostrar sus límites ofreciendo después un espacio distinto a la reflexión en torno a la comunidad. Finalizaremos para ello con una primera falla decisiva, una grieta por la que se cuelan los ecos de una posibilidad distinta para situar la noción de comunidad: la recepción incompleta por parte de estos pensadores impolíticos de la figura de Georges Bataille. Porque si bien el lazo que une a Nancy, Esposito y a Agamben con la ontología del sentido (deconstruido, diferido) es más claramente identificable en el primero de ellos[2] y, de otro lado, la incorporación

EUG

1. Esta es una de las objeciones que Alfonso Galindo Hervás ha planteado a los filósofos impolíticos, por los que hace un recorrido completo. A su juicio, «el pensamiento impolítico renuncia a contribuir a la implementación de alternativas políticas reconocibles y cuestiona de manera general todo proceso de institucionalización de mediaciones, prefiriendo a cambio instalarse en la sola desconstrucción, o cuanto menos acercándose a ello merced a la sugerencia de alternativas contrafácticas e irrepresentables. El riesgo es que la política se deje en manos de los políticos y la filosofía se limite a reflexionar sobre *lo político.* (…) (E)l reto es identificar una comprensión de la política y del gobierno que, aun haciendo justicia a la ausencia de fundamentos absolutos, no renuncie a pactar con la contingencia en orden a hacer frente a los requerimientos perentorios de la realidad». (Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, *op.cit,* pp. 12-13).

2. Sabemos que Derrida llegó a componer todo un libro a reflexionar sobre algunas cuestiones del pensamiento de Jean-Luc Nancy, *El tocar,* donde ya desde su inicio, el filósofo franco-argelino dedica hondas palabras a su figura: «he querido esbozar un primer movimiento para saludar a alguien, para saludarlo a él, a Jean-Luc Nancy. A alguien que piensa y escribe hoy como ninguno (…) esa obra es un gran acontecimiento y ofrece uno de los ejemplos capitales de esta época: un pensamiento hiperbólico y probo a la vez, exigente hasta el último extremo, *exacto*, en una palabra, según un sentido distinto de la *exactitud* que él habrá sabido firmar, ante el cual se

crítica de Schmitt, central también como vimos en el estudio derridiano, en cambio, se hace más evidente en Agamben y Esposito, manifiestamente, a los tres les une una determinada interpretación de Georges Bataille, a su entender excepcional pensador de la comunidad que, sin embargo, no habría llegado a dar con la profundidad teórica que ella reclama. Una profundidad que es la de esa ontología del sentido que queremos dilucidar en estas páginas y de la que Bataille efectivamente carece. Pero, a nuestro juicio, este hecho no se debe a una laguna del pensamiento batailleano, sino a un enfoque distinto al que se le debe prestar debida atención y que ha pasado desapercibido para estos tres pensadores de la comunidad. Lo que transita en los escritos de Bataille es una ontología intensiva, una ontología en que el carácter impresentable del sentido es exterior y de distinta naturaleza respecto de él: interafección erótica. Nos ocuparemos de esta cuestión tras esclarecer los conceptos clave de Nancy, Esposito y Agamben en torno al ser en común.

Si comenzamos con Jean-Luc Nancy, podemos hacerlo por la noción de *desobramiento*, en la cual se juega el alcance de la despresencia comunitaria. Tal desobramiento, siguiendo las referencias que trae el filósofo francés en sus textos, coincide punto por punto con el deseo heideggeriano de mostrar la primacía y trascendentalidad de la pregunta acerca del sentido del ser. Pregunta que en Nancy se transforma en interrogación sobre el *ser-con* pero que, de igual modo, incide en la cualidad ontológica del mismo y lo considera modo originario de existencia. El sentido del ser-con no tiene que ver, por

habrá comprometido, él Jean-Luc Nancy» (Derrida, J., *El tocar. Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 13). Por lo demás, allí Derrida nos sumergirá en un tipo de comprensión del tacto, del tocar, más allá de la apropiación y, así, de la presencia, esto es, de los sujetos que tocan, allí donde Nancy «nos convoca a lo intocable del tocar» (*Ibidem*, p. 430), de lo cual nos ocuparemos más adelante. Del mismo modo podemos remitirnos al encuentro entre ambos autores recogido en «Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy», *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político), pp. 27-48.

tanto, con lo óntico, con los distintos sentidos concretos atribuidos en el campo de la experiencia fenoménica a lo que la comunidad *sea*, sino, paradójicamente, con su ocultamiento en ellos. La estructura de la *Ereignis,* esto es, la articulación de la diferencia óntico-ontológica que Heidegger atribuyó al *Dasein* es fundamental en Nancy, sólo que, desde su perspectiva, tal *Dasein,* no puede ser pensado sino como *Mit-Dasein*. No hay ser para Nancy que no esté, desde el principio, en relación con, en con-tacto, abierto y expelido hacia la alteridad. En la torsión que va del *ser-ahí-con* al *ser-con-ahí*, se juega gran parte del pensamiento nancyano de la comunidad. Ahora bien, este *con* será el lugar desde el que multiplicar las resonancias y consecuencias de la diferencia, como ocurría con Derrida, en este caso a través de la categoría del *singular-plural* que, como veremos, no dejará espacio para la venida a presencia del sentido, para su emergencia y realización en lo ente. En los sucesivos intentos de tal realización se ha resuelto la suerte de Occidente, empeñado en la venida a presencia plena del ser de la comunidad hasta cosificarla, hasta hacerla objeto de los designios de un sujeto. De este modo, si para Heidegger la metafísica habría incurrido en un constante olvido del ser, en Nancy este olvido lo es más profundamente del ser en común, y no sólo afecta a la metafísica sino también al modo en que se ha concebido y ejercido lo político. De izquierda a derecha, del individualismo burgués al comunismo marxista, al *ser-con* se le habría forzado a contener predicados esenciales y, por tanto, a la renuncia de su mera facticidad existencial compartida. Predicados para un individuo-sujeto en su soledad absoluta o para un sujeto colectivo, ambos trabajando para construirse. Esta es la clave, según Nancy, de la modernidad occidental en la que creció el presupuesto del humanismo como influjo inmanentista, esto es, convencido de la necesidad del despliegue de una esencia, la esencia de lo que sea lo humano, para hacer comunidad. Acompañado, además, de la melancolía romántica que recorrió el pensamiento de Rousseau a Hegel y que, de forma denodada, aspira a recuperar una supuesta comunidad perfecta perdida en el tiempo, él es origen del horror totalitario y de su latencia hoy en nuestras democracias actuales.

EUG

> Es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o incluso es en efecto *el hombre*, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo para un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta como debiendo ser la *de los hombres* presupone a su vez que ella efectúa o que debe efectuar, como tal, íntegramente su propia esencia, que es ella misma el cumplimiento de la esencia del hombre. (…) Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuerpo* o bajo un *jefe*) representan o más bien *presentan*[3], exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia (…). Es lo que llamamos «totalitarismo», y que, tal vez, sería mejor denominar «inmanentismo», si no es necesario reservar esta designación a ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos[4].

Inmanentismo y melancolía como resultado de la retirada de lo divino del mundo de los mortales, una trascendencia tan radical que hace de la divinidad un *deus absconditus.* Embebida de esencialismo y de nostalgia por un tiempo perdido a exhumar, la era moderna habría iniciado un inexorable camino de experimentos comunitarios fallidos toda vez que obrar la esencia, desplegarla y hacerla operar, presentarla, no es posible sin eliminar todo lo inesencial, todo lo heterogéneo. Ejercicio de purificación por el cual la comunidad se convierte en unión comulgante. Nancy, de fondo, repite ecos schmittianos. De un lado, la senda de la secularización, la retirada de lo divino que deja al hombre arrojado sólo a sus propias y limitadas potencias, de otro, la pulsión melancólica por restablecerla. Así es, mientras que Schmitt observa con ello el adelgazamiento de lo político, Nancy descubre la propensión a restaurar el vínculo con lo divino por otros cauces, mediante el inmanentismo de la obra. Ahí se situaría el jurista de Plettemberg cuyo decisionismo no sería más que otro capítulo del pensamiento político-filosófico en pos de la obra, la obra homo-

3. La cursiva es nuestra.
4. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 16.

génea, cerrada… comunión de amigos. Su apuesta teológico-política por la trascendencia, fundamento infundado del ser de lo político en la decisión sobre la excepción, no es más que otra forma de inmanentismo, de realización comunitaria que purifica todo lo heterogéneo al convertirlo en enemigo. Por este motivo, la soberanía en Nancy, desfondando lo político y caminando hacia una impolítica, será una NADA inapropiable por parte de sujeto alguno, Estado o *Führer*.

En suma, realizar la propia esencia es, paradójicamente, el camino seguro para extraviarla, para malograr la verdad del ser en común, cuya esencia no consiste más que en el existir-con mismo. Pero, también, para jalonar la historia de horrores, para hacer de la comunidad una «comunidad de muerte – o de muertos»[5]. No cabe entonces más que afrontar la comunidad como instancia absolutamente despresente. Esta es la divisa para resistir a la presencia, a la obra. Divisa que supone, como vamos a ver, extremar a Derrida. Se diría, aquella comunidad de los iguales por su fraternización en un origen mítico, de la amistad y la justicia cumplidas, germen de los modernos Estados-nación y de su deriva totalitaria en el siglo xx y en nuestro presente, esto es, la comunidad del binarismo oposicional que distingue entre amigos y enemigos, desbaratada por el diferir derridiano, por el trabajo de la *différence* y la *différance*, sería explicada por Nancy como esta proclividad a realizar la esencia, a hacer plenamente presente un sentido asociado a ella, por el cual la lógica de guerra, de violencia y de muerte, se habría instalado en nuestras sociedades. La única salida, la vía para zafarse de esta encrucijada, será hacer que la comunidad ocupe definitivamente el (no) lugar de la des-presencia, de la inobrabilidad sin concesiones a la presencia, ni siquiera como condición de su desvelamiento. Si la escritura derridiana desfondaba las pretensiones de la voz de lograr la presencia plena y hacía de la comunicación, no el lugar de la transmisión de un sentido puro e invariable, sino del trasunto de la diferencia, la comunidad nancya-

5. *Ibídem*, p. 31.

na tendrá ese mismo (no) destino, donde realizar la esencia es tanto como presentar el sentido, alcanzar la plenitud *eidética*, obrar la Idea, efectuar y consumar la Identidad. Por el contrario, desobrarla supondrá mostrarla en su imposible presencia, despresentarla, deconstruirla, introduciendo, como veremos, la diferencia a través de la figura del *être singulier-pluriel*.

> (E)s en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o incluso es en efecto *el hombre*, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo para un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta como debiendo ser la *de los hombres* presupone a su vez que ella efectúa o debe efectuar, como tal, íntegramente, su propia esencia, que es ella misma el cumplimiento de la esencia del hombre (…) Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuerpo* o bajo un *jefe*) representan o más bien *presentan*[6], exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia (…) Es lo que llamamos «totalitarismo», y que, tal vez, sería mejor denominar «inmanentismo», si no es necesario reservar esta designación a ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos[7].

La comunidad originaria e infinitamente abierta, no es un proyecto a realizar, no es de la naturaleza de la obra y, por tanto, escapa a la inmanencia de la fusión comulgante. Ella, por el contrario, se encuentra transida de trascendencia. Por eso el ser nunca es un sí mismo, tampoco una interioridad que se vuelque hacia el exterior para hacerlo suyo, ni para poseerlo ni para fundirse con él, sino una apertura a la alteridad, una conexión inevitable con aquello exterior que acontece como contacto en y por los confines, en y por los límites, en suma, una *ex-posición*. *Ser ex-puesto*. Esta condición es la que certifica la categoría de *ser singular-plural* a la que recurre Nancy para

6. La cursiva es nuestra.
7. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada, op. cit.*, p. 16.

dar cuenta de una comunidad que renuncia y rechaza al sujeto en sus dos versiones, tanto al sujeto pensado en su individualidad monádica y solitaria, como al sujeto colectivo y su fusión comulgante. En lugar del sujeto, Nancy apuesta por el singular plural, esto es, por una singularidad ya abierta, ya expuesta, ella misma apertura y exposición. El heideggeriano *-con* es ahora el lugar en el que habita la diferencia, un diferir en tanto que *reparto* del común del ser, que no es otra cosa que su ser en común mismo resistiendo a la identidad, colocando a este singular, único y finito cada vez, siempre fuera de sí mismo, siempre en plural. No ha lugar a la identidad comunitaria, sino sólo a la dispersión de un ser-con siempre dispuesto hacia la alteridad, hacia la trascendencia. Afuera radical que suspende la obra de la inmanencia. Su sentido, por tanto, queda siempre diferido, llevado a lo que él no es. El sentido de la comunidad es perpetuo devenir, acontecimiento inobjetivable, inobrable, des-presente o, mejor, co-presente. Suspensión de la obra, de la presencia y del sí mismo, individual o colectivo: «El *co*-mismo y como tal, la co-presencia del ser, no resulta presentable (…). Se trata pues de «dar el sentido» del ser-en-común según lo que es, a saber, *en*-común, o *con*, y no según un ser o una esencia de lo común: dar entonces el sentido del ser-con en el mismo *con*»[8]. De la despresencia a la copresencia, extremar a Derrida, decíamos. Tanto es así que, otra vez siguiendo el camino del filósofo franco-argelino, Nancy apuesta por un *-con* arrancado de la materialidad de los cuerpos. El cuerpo, como la escritura, como todo aquello que proviene o es captado por la sensibilidad, ha sido denostado por la cultura occidental. Sin embargo, el filósofo encuentra en él la ruptura necesaria para que este *-con* del reparto y la exposición desfonde hasta el final al esencialismo y a la presencia. En el cuerpo reside la posibilidad experiencial del plural *estar-fuera* dado que por sus contornos se da el impacto del *con-tacto* entre los seres. El alma, la consciencia, el yo, se le llame como se le llame, quedan desobrados en dicha experiencia.

8. Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 55 y 71.

Más, ellos no son más dicha experiencia. La «*ontología del cuerpo* es la ontología misma».[9] Comunidad de cuerpos, *res extensa,* donde «el ser sí mismo es necesariamente ser fuera, ser en el afuera, ser expuesto o extenso (…) indefinidamente otro, indefinidamente fuera»[10].

La condición extensa de esta exposición y contacto de los cuerpos por la cual la presencia se reparte y con-parte, afecta también al tiempo. Nancy atribuye a la temporalidad lineal y progresiva, conducente al cumplimiento de alguna supuesta esencia originaria, el trabajo de la obra. En su lugar, el ser-afuera certifica un tiempo que se espacia. Dicho espaciamiento consiste en la emergencia de una extensión cuya cualidad es la finitud del *tacto-con* de partes extra-partes. La comunidad es, en definitiva, vínculo en el cruce de los cuerpos, en el «entre» que los espacia cada vez que se tocan. La exposición, el inevitable afuera, significa entonces entrelazamiento de los cuerpos, su tocarse, su co-presencia, pura relación de exterioridad en movimiento, en devenir. Espaciamiento, pues, que crea mundo *ex nihilo*, sin más sustento que su distribución, que su reparto, haciendo de la historia una temporalidad quebrada en un *por venir* infinitamente henchido de contingencia.

Por otro lado, este rasgo asociado a la temporalidad lleva a Nancy a una reflexión sobre la historia. Siguiendo la línea de *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* de Jean-Françoise Lyotard[11], donde

9. Nancy, J.-L., *Corpus,* Madrid: Arena libros, 2003, p. 15.

10. *Ibídem*, pp. 106 y 111.

11. V. Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber,* Cátedra, Madrid, 1987. Sintéticamente, Lyotard llega a tres conclusiones: en primer lugar, que un factor determinante para el cambio epocal en ciernes será el capitalismo postfordista o capitalismo informacional; en segundo lugar, y quizá lo más manido de sus tesis, consiste en que, según afirma, en paralelo comenzó el declive de los grandes metarrelatos que una vez fundamentaron los modos de vida y organización social de la modernidad; y, por último y como consecuencia, que este decaer del esfuerzo fundamentista que una vez sostuvo el edificio de las ciencias, de la moral y de la política, abrirá el paso a la emergencia de un pensamiento nuevo, el pensamiento de la diferencia. Así, la línea de progreso para las sociedades desarrolladas y capitalistas

el francés trataba de arrojar luz sobre el concepto de postmodernidad[12], nuestro pensador entenderá la modernidad como la era de los grandes relatos, esto es, allí donde la historia se discernía orientada hacia un fin que, de algún modo, se dejaba ver ya en el inicio, en el origen. *Telos* que completa un círculo perfecto, cuya linealidad asume una curvatura de retorno al punto de inicio en la que se despliega. La historia era por tanto realización del *eidos* de una humanidad que, a su vez, se realizaba en ella como tal. Humanidad plenamente realizada, plenamente presente. Ahora bien, desde la perspectiva de esta comunidad del reparto y la exposición la historia se muestra como historia nunca clausurada y siempre finita, una historia que no requiere de realización alguna de la existencia puesto que no alberga otra esencia que ella misma, esto es, que su estar fuera-de sí, siempre expuesta. Historia con-partida y re-partida. Por tanto, «(l)a historia en su acaecimiento, es aquella en la que nunca somos capaces de estar presen-

EUG

trazada por los ilustrados burgueses a partir de la caída del feudalismo, se desdibuja y apenas se atisba; en su lugar, una amalgama de planos yuxtapuestos en pugna configuran la (no) estructura del nuevo mundo. Lyotard articulará su reflexión sobre la diferencia en torno al lenguaje, o los lenguajes, tanto en la obra mencionada como en *Le Différend.* A lo que apela en uno y otro lugar es al reconocimiento de la heterogeneidad irreductible entre visiones del mundo, acompañadas por sus respectivas formas de praxis y de expresión lingüística, heterogeneidad, por tanto, que no puede ser allanada en una homogeneización y que debe encontrar un enlace *diferencial*. Ya no cabe componer un metarrelato que venga a dar coherencia omniabarcante y dirección única a la vida social (política, científica, estética, moral) sin incurrir en la barbarie. (V. LYOTARD, J.-F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

12. Hemos de notar que la acepción «postmodernidad» ha caído hoy en un cierto descrédito: de un lado por su vaguedad, esto es, por referirse a líneas de pensamiento distintas y seguramente irreductibles, desde el pensamiento francés de la diferencia al pensamiento débil de Gianni Vattimo o incluso al neopragmatismo americano de Rorty; de otro, porque se ha querido ver en él una expresión del relativismo de una época huérfana de universales en los que fundamentar las conductas. No es este el lugar para reflexionar sobre a las apreciaciones de este signo en torno al concepto de postmodernidad. Lo único que buscamos afirmar es la existencia en Bataille de un tratamiento de la diferencia desde una perspectiva ontológica.

tes, y *eso* es nuestra existencia y nuestro "Nosotros"»[13]. Aquí podemos entender mejor la noción de espaciamiento que afecta al tiempo: ésta supone la apertura a un futuro sin *telos* ni finalidad, sin movimiento alguno de cumplimiento de una esencia o identidad previas. Y esto porque Nancy nos advierte que, en consecuencia, ya no podemos pensar el tiempo como mera sucesión, como linealidad de un pasado a un presente y a un futuro, regidos por la ley de la causalidad, por una permanencia que va de las causas a los efectos. Eliminar la presencia del tiempo, encontrar su diferencia, entraña advertir que en él acaece siempre la alteridad del *com-parecer* de las existencias. Por eso el mundo es siempre un mundo *com-partido* en que el presente siempre está llegando, brotando de nada. Es ahí donde se cifra una libertad fuera, pues, de toda determinación. Además, este diferir que tal y como ocurría también en Derrida no sigue teleología o principio rector alguno, es puro devenir sin principio ni fundamento, sin origen ni finalidad capaces de subsumir la diferencia que inaugura cada vez, esto es, de impedir la emergencia de un nuevo mundo surgido a cada instante, en la *ex-posición* y en el *con-tacto* de todos los entes entre sí. Por este motivo, se entiende que Nancy atribuya a la comunidad la cualidad de ser una anarquía originaria:

> tomando al término «anarquía» en sentido etimológico, es decir, como *an-arjé*—, equiparable a una «democracia nietzscheana (que) compromete en acciones, operaciones, combates (…) que permiten preservar rigurosamente la ausencia de *arkhé* (…). El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es el poder en primer lugar de derrotar (faire échec) el arkhé y, en segundo lugar, de hacerse cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita así expuesta»[14].

Con esto, Nancy estaría siguiendo la máxima nietzscheana acerca de la muerte de Dios, esto es, de la ausencia de todo fundamento. Pero,

13. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada, op. cit.,* p. 198.

14. Nancy, J.-L., *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Madrid, 2009, pp. 43-57.

también, de la transvaloración que invierte la jerarquía y convierte la multiplicidad en el componente esencial del mundo. La ausencia de soberanía, su condición de *nihil* se explica desde esta desfundamentación radical: no hay soberano por cuanto no hay autoridad, no hay sujeto individual o colectivo, que detente soberanía alguna más allá del reparto mismo en y por los singulares-plurales. La soberanía «no es NADA» porque queda repartida, diferida. Por tanto, esta ontología deslegitima toda producción de sujeto soberano por un doble motivo: en tanto sujeto y en tanto portador en exclusiva de soberanía. En esto mismo consiste la justicia desde el prisma ontológico nancyano, es decir, en la composición repartida, diferida, del mundo: «La justicia es, por tanto, la remisión a cada existente de lo que le pertenece según su creación única, singular en su coexistencia con todas las otras creaciones»[15].

En suma, como sucedía en la deconstrucción derridiana, el diferir no afecta sólo al sentido y su venida a presencia (*différence*), sino también al tiempo y su linealidad (*différance*). La comunidad desobrada, el *–co* inextricable a la existencia, implica entonces una justicia porvenir lejos de toda violencia como subsunción e imprime nuestra libertad más allá de toda determinación o de toda remisión a algún supuesto origen mítico. Por tanto, se concluye que la comunidad desobrada de Nancy guarda la línea derridiana y aún más, la profundiza, colocándonos en esa ontología del (diferir del) sentido a través de sus categorías de *ex-posición*, de *ser singular-plural* y de *cuerpo*.

Hay un elemento más en Nancy que no podemos dejar fuera de nuestra lectura y es el que se refiere a la adopción polémica del término *comunismo literario* por parte del pensador francés. El comunismo literario nancyano, a nuestro juicio, acercaría más su argumentación a la reflexión derridiana. La distinción que encontramos en el análisis lingüístico por parte de Nancy de dos tipos de comunicación, la co-

15. Nancy, J.-L., «Cosmos basileus» en *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, p. 147.

municación por la vía de lo que él denomina mito y la comunicación que se lleva a cabo a través de lo que nuestro autor llama literatura, guarda rasgos similares a la deconstrucción del par voz/escritura que expusimos en torno a la obra de Derrida. De un lado, en el primero de los casos, el mito (la voz del mito) supone el esfuerzo por la transmisión y realización, en ese mismo acto, de la venida a presencia de aquella esencia originaria de lo humano perdida en el tiempo. Él otorga las legitimidades necesarias, imprime las jerarquías y opera la fusión comulgante entre aquellos que lo escuchan. Es la expresión de una comunidad que se quiere allí idéntica a sí misma, sin perturbación del relato original para evitar desvíos en el destinal trayecto hacia su absoluta completud. De otro lado, la literatura se constituye como un tipo de uso lingüístico que procura la interrupción del relato mítico, vale decir, que acomete la desobra de la obra deteniendo la esencialización a través del lenguaje. Ella es *des-presencia* del sentido por su infinito *reparto* y apertura. La literatura es el lenguaje de la comunidad desobrada, de la *des-presencia*. Tal comunismo literario, como gusta llamarlo a Nancy, es, pues, análogo a la *archiescritura* derridiana que subvierte el orden de la voz-sentido y sus idealidades, en este caso cancelando su tendencia a totalizar la comunidad. Se trata, en palabras de Nancy de la «inscripción de un sentido cuya trascendencia o presencia está indefinida y constitutivamente diferida»[16]. Esta comunidad comunista-literaria estriba entonces en un inacabable aplazamiento de la ejecución de la obra del mito inmanentista, allí donde las singularidades, irreductibles al mero individuo, expresan su devenir plural, asimismo no subsumible a ninguna totalidad comulgante. Diferir de la consumación del sentido de la comunidad que acomete su radical apertura impidiendo el cierre de su presencia plena. El comunismo literario no es más que este reparto del sentido, esta exposición de sus límites que lo impele hacia la alteridad cada vez.

16. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 147.

Como conclusión queda justificado inferir que, de modo paralelo a la observancia derridiana acerca de la deconstrucción como núcleo y foco de auténtica justicia, esta comunidad *des-presente*, *des-obrada*, «es, en cierto sentido, la resistencia misma: es decir, la resistencia a la inmanencia»[17]. Pero, una vez más, hay que insistir en la exaltación jacobina que Nancy imprime a Derrida. No se trata sólo de hacer justicia a base de deconstrucción, tampoco simplemente de advertir sobre los auténticos resortes soterrados que la historia de Occidente habría ocultado tratando de ejecutar comunidades ónticas. La comunidad desobrada nancyana es la vía para resistir, entonces, a base de una senda ontológica para la cual el sentido queda absolutamente disuelto, ineficaz y estéril, en el común de una existencia repartida y compartida. El ser ya no es el sentido, ni oculto ni desvelado como ocurría en Heidegger, el ser es *ser-con* para un sentido que se desbarata dinamitando las identidades selladas, licuado hasta la nada por los confines del infinito espaciamiento de los seres singulares y plurales.

EUG

> (L)a ontología de la comunidad no tiene otra tarea que la de radicalizar, o la de agravar hasta el desfondamiento, y por la vía del pensamiento del ser y de su différe/ance, el pensamiento hegeliano del Sí mismo. (…) El sentido del ser no es común —sino que el *en*-común del ser transita todo el sentido. O aún: la existencia no es más que para ser compartida. Pero esta partición —que se podría designar como la *aseidad* de la existencia— no distribuye una sustancia ni un sentido común. No reparte más que la exposición del ser, la declinación del sí-mismo, temblor sin rostro de la identidad expuesta: *nos* reparte[18].

Resistencia a la eliminación de las impurezas por parte de los esencialismos mitificantes. Resistencia, por tanto, frente a la muerte del otro, del heterogéneo. Pero, también, resistencia de la propia comunidad a su acabamiento. Una comunidad que, de ser arrojada únicamente a la inmanencia, a la obra óntica imbuida de mito, acaba por

17. *Ibídem*, p. 68.
18. *Ibídem*, p. 156.

autodestruirse incapaz ella misma de llevarse a cumplimiento. A juicio de Nancy, este fue el destino de la Alemania nazi, el terrible suicidio de una nación entera arrastrada por la pulsión a ejecutar el mito ario en una comunidad consumada y sin resto[19].

> (U)na co-pertenencia del pensamiento del mito, de la escenografía mítica, y de la puesta en obra y en escena de un «Volk» y un «Reich» en los sentidos que el nazismo dio a estos términos. (…) La idea del mito concentra tal vez ella sola toda la pretensión de Occidente de apropiarse de su propio origen, o de robarle su secreto, para poder identificarse al fin, absolutamente, en torno a su propia proferencia y a su propio nacimiento. La idea del mito presenta tal vez ella sola la Idea misma de Occidente, en su representación y en su pulsión permanentes de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad[20].

La rotura de esta pulsión autodestructiva a través de la interrupción del mito es el resultado del desobramiento, del *être singulier pluriel.* Sin identidad, ser com-pareciente, ser ex-puesto, fuera de sí mismo, inapresable por la propensión mitificante. Finitud como antídoto a destinales esencias autodepuradoras, angostura de una existencia limitada pero, por esto mismo, expelida a la pluralidad: «lo que la comunidad me revela, al presentarme mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí (...) La comunidad no toma el relevo de la finitud que expone. Ella misma no es, en suma, más que esta exposición (...) porque la finitud "es" comunitaria, y sólo ella es comunitaria»[21]. La comunidad es pura exterioridad y puro diferir, instalada en una despresencia irrevocable.

EUG

19. *Cf. Ibídem*, pp. 30-31.
20. *Ibídem*, pp. 88-89.
21. *Ibídem*, p. 54.

3.
Ser-con, ser-deuda

En línea con lo visto en Nancy, Esposito pone sobre la palestra dos conceptos centrales que siguen la estela nancyana de la dupla *obra/desobra*, en este caso son los de *communitas* e *inmunitas*. Asimismo, en ambos términos discurre esa ontología del sentido diferido o *desobrado*. Ahora bien, Esposito añade algunos ingredientes que los sitúan en lugares distintos dentro de la teoría política. Por su parte, *inmunitas* tiene que ver con las comunidades fácticas, constituidas. Siguiendo el paralelismo con Nancy, estamos ante las comunidades obradas de Occidente tal cual se han edificado sobre todo a partir de la modernidad. Por tanto, *communitas* será la noción a la que apela el pensador italiano para emprender su particular deconstrucción. Sin embargo, cabe hacer la apreciación antes mencionada porque la ubicación de las tesis esgrimidas por Esposito es distinta a la de Nancy en algunos aspectos notables. Mientras que en el francés se puede observar una clara inclinación hacia tesis existenciales, en Esposito, sin renunciar a la ontología y, así, vinculándose a una ontología del sentido, tienen también un papel de gran relevancia ciertos argumentos biopolíticos. Una biopolítica, por lo demás, que liga de forma explícita la cuestión comunitaria a la reflexión impolítica. Por tanto, siendo explícitos, biopolítica, comunitarismo e impolítica serán los tres elementos decisivos para la propuesta espositiana.

Tal vez el término más oscuro aquí sea el de impolítica. El propio Esposito trata de clarificarlo en la obra *Categorías de lo impolítico*, en primer lugar mediante el esfuerzo por distinguirlo de otros usos que,

a modo de malentendidos, han propiciado su mala recepción. Así, lo impolítico, advierte, no ha de confundirse con alguna suerte de antipolítica, tampoco con la vía de la teología negativa ni con una mera crítica a la modernidad política. En primer lugar, asevera el italiano, no ha lugar en ella para el enfrentamiento, para el antagonismo. La impolítica no es antipolítica en la medida en que no se establece como el enemigo de lo político. No hay afuera *polemológico* de lo político. La labor de la impolítica consistiría más bien en develar los límites beligerantes de lo político inscritos en su propio seno. Sin embargo, tampoco es reducible a la crítica que nace en la fase de crisis y decadencia de la modernidad. Para Esposito, el criticismo político e histórico alberga la presuposición implícita de una suerte de origen feliz que habría acabado por pervertirse, sobre todo tras la experiencia de los cataclismos político-sociales vividos durante el siglo xx, esto es, de la Primera Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín. Restaurar aquel origen o buscar otro que rearticule y regenere lo político para reconducir la historia sería su divisa. En cambio, lo impolítico implica asumir que «nunca ha existido una *polis* entendida como un cosmos unitario posteriormente quebrado. Así como nunca ha existido un orden natural después violado, extirpado y destruido por la técnica»[1]. Fuera de toda deriva nostálgica a la prospección de un alfa y un omega inocentes y seráficos, la impolítica descubre la impureza de la inoriginariedad de las comunidades humanas, la hibridación paradójica de bien y mal que, inexorable, se da en ellas. Emplazada en el corazón aporético de lo político, se puede afirmar que la impolítica es pensamiento del y en el límite de lo político mismo. Desde ahí deconstruye haciendo espacio para lo irrepresentable toda vez que se sitúa más allá del sujeto, certificando la imposible clausura y la inoriginariedad de la comunidad. Dicha imposibilidad expuesta cumplirá el papel de menoscabo silente de la legitimación de todo

1. Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006, p. 22.

sistema político. De Benjamin a Derrida pasando por Bataille, son numerosos los autores que el italiano coloca en esta estela, la cual estaría en condiciones de descubrir el poso irresolublemente contradictorio y polemológico del diseño político a la base de los actuales estados-nación. Un diseño que no puede desligarse, por lo demás, de la teología. En efecto, Schmitt tenía razón[2]. Agamben lo reconocerá dedicando a ello todo su empeño deconstructor, y Esposito no deja de admitirlo por doquier buscando escapar a su trabazón. Si lo político tal y como lo entendemos y lo experienciamos, esto es, con todo su fondo terrible y violento, se funda en la secularización de lo teológico, para Esposito se trata entonces de establecer otra senda, la senda de la comunidad impolítica nacida del vientre de la bestia una vez puesta al descubierto en su brutalidad. Ella es la «tercera vía que escapa a la *raepresentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna»[3]. Así, lo impolítico queda ligado a la reflexión sobre la comunidad. Comunitarismo impolítico para el que Esposito recurre, en una primera aproximación para definirlo, a la interpretación etimológica del término comunidad. *Cum-munus* o *deuda-con*, constituye el sentido último del ligamento en lo común en un mundo de sujetos desposeídos de sí, esto es, en una dimensión, la ontológico-existencial a lo Heidegger pasado por el tamiz nancyano, en la que el sujeto excede los límites de la reclusión en su subjetivi-

2. «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos». (Schmitt, C., «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía», en C. Schmitt, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 37).

3. Esposito, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, *op. cit.*, p. 33.

dad, de su consumación, volcándose afirmativamente hacia el otro, ofreciéndose en débito sin fin. *Deuda-con*, en suma, que abre a la alteridad en la multiplicidad de sus reciprocidades:

> Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una "propiedad", sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un 'más' sino por un "menos", una falta. (…) Un "deber" une a los sujetos de la comunidad (…) que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad[4].

Lo común ya no es un predicado a añadir a la lista de cópulas del sujeto. Al contrario, el sujeto no es comunitario porque la comunidad se cimenta en su disminución, en una falta en su entraña que lo des(cons)tituye. Comunidad ontológica distinta de las comunidades ónticas en la que el sujeto desposeído de sí, licuado y vertido en su adeudo, ya no puede continuar con la actividad que le es característica, la negación. Ella es la base del reverso de la *communitas*, la *inmunitas*. *In-munus*, sin deuda, allí donde se suprime y se niega el *cum* y se vuelve al reino de lo óntico olvidando al ser-con, «a este *unicum*, a este ser *singular* y *plural*»[5] de claras resonancias nancyanas. Puesta en cuestión, pues, del sujeto como sustento de la comunidad, derribo, de la metafísica de la presencia por cuanto la subjetividad expropiada lo torna despresente, opaco e inoperativo, y apertura hacia la alteridad a la que no le basta, por tanto, la mera relación intersubjetiva. El *munus*, el don recíproco atravesado de ese déficit que le imprime la necesidad de apertura es vórtice para el sujeto, del cual se hace inseparable el *cum*, aquel —con que Nancy había rescatado de la ontología de Heidegger para desbaratar las pretensiones de la obrabilidad y

4. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 29-31.

5. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 216.

de la presencia de sentido. La negación es la barrera, como veremos inmunológica, a los contagios de la comunidad.

Esbozados hasta aquí los aspectos existencial e impolítico de la apuesta del pensador italiano, se puede alcanzar a concretar el cariz biopolítico de sus tesis. Porque tal comunidad impolítica, existencial y deconstructiva, es al mismo tiempo la instancia desde la cual afirmar la vida más allá de todo poder soberano y de sus injerencias a su libre crecimiento. No hay duda para Esposito de que la biopolítica, en tanto que poder sobre el *bíos*, es decir, como sometimiento y adaptación de la vida a los requerimientos y dispositivos de la autoridad política, comenzó con los albores de la civilización occidental. El control de la vida en sus aspectos más básicos ha sido el objeto del poder desde siempre. No obstante, sus reflexiones se centran fundamentalmente en el devenir histórico de la era moderna hasta la actualidad por una razón que él mismo aduce: la Modernidad supuso una vuelta de tuerca respecto de la biopolítica a través de lo que él designa con la expresión *paradigma inmunitario*. Era del sujeto por antonomasia y, en consecuencia, de la negación como motor en todas las vertientes de lo humano, la Modernidad introduce su novedad radical en el devenir del vetusto biopoder. El poder no se limita al simple constreñimiento de la vida haciendo que se adapte a los moldes que la dominación política dispone para ella, sino que su tarea fundamental consiste en hacerla discurrir necesariamente a través de él para preservarse.

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente.

Protego ergo obligo, aquella máxima que recordaba Carl Schmitt para el cumplimiento y ejercicio de la soberanía se satisface de parte a parte en el diagnóstico de Esposito. No en vano, señalará, Thomas Hobbes del cual se declaró heredero teórico el jurista alemán, es el máximo adalid de este paradigma inmunitario. Obligados a ser pro-

tegidos de un peligro que se nos inocula previamente en una porción adecuada, medida y exacta para alterar al organismo y generar desde él la necesidad de la autodefensa, quedamos socorridos y prevenidos de la apertura sin límite del *cum-munnus*. La negación no es simple represión, sino que constituye la vacuna, el virus convenientemente administrado por el cual la vida se protege de sí misma, de su exposición. «La inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural»[6]. La verticalidad del pacto hobbesiano sustituye la horizontalidad de la *communitas*, la negación se coloca en lugar de la afirmación para quedar «artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad»[7].

Esta sustancia patógena inoculada sobre el cuerpo social entendido como un organismo biológico puede ser artificial en dos sentidos. El primero, como ya se ha apuntado, en lo que se refiere a la cantidad que se inyecta, el segundo porque ella misma puede ser ingeniada en el laboratorio del poder político. Astucia de la razón moderna en este paradigma inmunitario, paradigma de la negatividad, circunscrito al nacimiento de los Estados-nación. Negar, recordemos, como actividad propia del sujeto, tiene que ver con la capacidad de discernimiento entre el yo y el no-yo, entre el sujeto y el objeto o, también, entre el yo y la alteridad, sea objetual o sea un otro sujeto. Tal negación es capaz de unificar los poderes de la conciencia hasta alzarla como instancia objetiva capaz de aprehender la exterioridad sin desintegrarse, resguardando su identidad fundamental. La relación con lo otro del yo sirve para el apuntalamiento del propio sujeto, para su inmunidad. Inmunidad que es ahora la del cuerpo social cautivo para su protección, estableciendo relaciones penetradas de la negatividad que veda cualquier relación absolutamente abierta, apertura de multiplicidad

6. Esposito, R., *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 74-75.

7. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *op. cit.*, pp. 29-31.

que hiere la unidad y la uniformidad requeridas, esto es, en las que corra el riesgo de descomponerse. El artificio de laboratorio, la producción de vacunas, queda legitimada en esta necesidad de autoprotección, de autoconservación.

> (L)a enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo (…) el poder político puede utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio (…) El remedio para el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen definitivamente de él[8].

Por tanto, sobre el par *communitas/inmunitas* se ensambla todo el esquema biopolítico de Esposito en su doble faz, afirmativa y negativa respectivamente. La impolítica se sitúa así como punta de lanza dispuesta a herir la *inmunitas*, la biopolítica de la negatividad. Destripando sus engranajes últimos pone de manifiesto lo que aquélla quiere impedir: la plena afirmación de la vida que, en su contagio, en su vertiginosa infestación, pone en cuestión la legitimidad de los modernos estados-nación para los que la comunidad ha de ser exorcizada. Así, vacunarnos implica, incluso, la creación del enemigo, del otro que se nos opone y nos niega. Sin embargo, ontológicamente, el otro para Esposito no es una negación del sujeto, sino el signo de la deuda infinita, del don que nos extrae más allá de los definidos contornos del individuo. El sujeto, cuya arma es la negación, constituye el parapeto defensivo que niega el *munus* y cancela el *-con*.

No obstante, se ha de subrayar en una breve precisión lo que ya se ha establecido. Para Esposito, como ocurre también en Giorgio Agamben[9], la biopolítica, se observa, arranca en los albores mismos de la sociedad Occidental, allá en la Grecia antigua, y se define marcando el tránsito de la mera vida animal, salvaje (*zoê*), a la vida cualificada de la *polis*, a la vida organizada políticamente en las ciudades-estado

8. Esposito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 175-176.

9. V. Infra, cap. 1 § 3 y 4.

griegas. *Zoón politikón*. Ahora bien, recopilando lo desarrollado, en nuestro autor la especificidad de la biopolítica vinculada al inmunitarismo queda inaugurada propiamente en la era moderna. La novedad estriba por tanto en la injerencia, desde la Modernidad, de la negatividad en el seno del *bíos* político como estrategia para entibar la legitimidad sobre la que se asienta la soberanía del nuevo artefacto creado para portarla en la edad de la secularización, el Estado-nación. Es en este sentido que Esposito encuentra en el Leviatán hobbesiano el exponente más claro de tal paradigma inmunitario. La teorización política hobbesiana prescribe, a través del miedo al estado de naturaleza, al *homo homini lupus* que amenaza la propia autoconservación, el abandono de todo vínculo que no sea el del pacto con el monstruo estatal, afincándose, a ojos de Esposito, como ejemplo privilegiado de la introducción de negatividad en el seno del cuerpo social. De tal manera, los individuos quedan a merced del sacrificio del *cum*, en la verticalidad alienante del inmunitarismo biopolítico. El contrato es la cara opuesta de la donación infinita que acontece en la *communitas*. Pero, además, en él se daría la inevitable paradoja del redoblamiento del miedo, ahora convertido en terror por lo irresistible del poder leviatánico, ya que el sacrificio del *cum* no sucede sino al precio de impedir toda resistencia. El Leviatán, dueño de la decisión acerca de la vida y la muerte de los súbditos, único capaz de castigar conservando su derecho natural, actúa como *lupus* colosal y terrible.

No es de extrañar, con esta reflexión, que Esposito afirme la necesidad de buscar una alternativa a la teología política que andando el tiempo y ya de la mano de Carl Schmitt bebió directamente del manantial teórico hobbesiano. Tampoco lo es que Agamben encontrara en el jurista de Plettemberg y su decisionismo la clave para componer el arcano de la soberanía en torno a la noción de bando. Todo se juega en la cuestión del poder decisorio entre vida y muerte, entre vida que merece ser vivida y vida nuda, sacrificable sin represalia, *Homo sacer*[10].

10. V. Supra, cap. 1, § 4.

La biopolítica, en suma, por mor de esta negatividad inmunitaria, se torna tanatopolítica. En efecto, lo que subyace de fondo para Esposito en esta lógica sacrificial que alargaría su sombra y sus atroces consecuencias hasta nuestros días, hasta nuestras democracias actuales, pasando por el horror del totalitarismo nazi y soviético del siglo xx, es esta eclosión del paradigma inmunitario, esto es, de un determinado dispositivo biopolítico mediante el cual se busca la conservación de la vida, de la normalidad y homogeneidad del cuerpo social, a través de la introducción, en la medida precisa, de aquello mismo que la amenaza. Sin lugar a dudas, en Hobbes es el *lupus* del estado de naturaleza que en la historia social se transforma en anomia, en guerra civil de todos contra todos, el que cumplía la función vacunadora. Evitar el caos que los individuos generan dejados a la libre disposición de sus potencias es la misión de la teoría contractual del inglés. Para tal menester, el miedo a ella, a la anomia, a la guerra civil, transformado ahora en miedo a los poderes represores del Estado-Leviatán, es el anticuerpo perfecto que el cuerpo social no debe dejar de segregar. Él es respuesta inmunizadora que vigoriza la soberanía estatal y mantiene el pacto mediante el *lupus-fármakon*: remedio y veneno. Reforzar el sistema inmune y apuntalar la legitimidad soberana guardan la misma lógica.

El poder biopolítico, por tanto, no es visto por nuestro autor como mera instancia coercitiva o represora, pero tampoco se pone aquí el acento en la cuestión de la producción de subjetividades y de cuerpos como sucedía en Foucault. El nudo gordiano de la reflexión espositiana se encuentra en la eficacia de las técnicas empleadas por el poder para conservar al cuerpo social tal cual se ha constituido, porque con ello se hace capaz, a su vez, de conservarse a sí mismo. Lo biopolítico-inmunitario se aborda, pues, como resorte mantenedor de la legitimidad soberana a través de la negatividad, esto es, mediante la paradójica inserción, controlada, de lo que podría transgredirlo y arrasarlo si se le deja operar arrojado a su libre crecimiento. El par amigo/enemigo visto por Schmitt se transforma en la dicotomía salud/enfermedad, y la decisión acerca del quién del enemigo lo es ahora acerca de los elementos mórbidos componentes de la patología. Asimismo, al igual que en

Schmitt, donde el enemigo se hacía inseparable y, por tanto, necesario para la definición del amigo, o en Hegel, donde el Espíritu absoluto se movía y desplegaba hasta su autoobjetivación final en el Estado en tanto que figura cenit de sí a base de la Negación como motor de la Historia, aquí la enfermedad se hace igualmente indispensable para garantizar al sistema político en condiciones salutíferas, hasta el punto ineludible, como se ha dicho, de su inyección. Enfermedad autoproducida, disidencia controlada que apuntala el mando soberano.

Se hace capital observar el modo en que Esposito extiende un determinado elemento de la técnica y la ciencia biomédica para explicar la cuestión política y describir lo que él entiende por biopolítica negativa, es decir, el modo específicamente moderno en que se ejerce el poder. La propuesta en positivo de Esposito frente a este inmunitarismo, pasa por una versión del être *singulier-pluriel* nancyano, vuelta de tuerca del heideggeriano *Dasein* ahora visto como *Mit-Dasein,* insinuándose por doquier en sus textos aunque tiznado de biopolítica. Él es condición ontológica que nos pluraliza y acaba con toda identidad óntica sobre la que construir u obrar comunidades fácticas, preñadas, a juicio del italiano, de negatividad inmunitaria, de exclusión de la alteridad a la que se convierte en enemigo, en *lupus*, en el patógeno o microorganismo causante de la enfermedad y usado con fines inmunológicos.

Esta convivencia de biopolítica y existencialismo sólo se explica a fondo si se tiene en cuenta que en las líneas de Esposito habita, de forma soterrada, una cierta indecisión entre dos ontologías. La primera de ellas es precisamente la que va de Heidegger a Nancy, ontología que entiende todo fenómeno como fenómeno de sentido, como entidad aprehensible por la consciencia y la representación, aun cuando el objetivo sea desfondarlas, deconstruirlas a la derridiana. Comunidad de sentido despresente, no apropiable, antes bien, comunidad que expropia (o desobra) hasta la propia subjetividad, polo de captación del sentido de lo ente. Pero hay otra vía de reflexión ontológica en los textos del italiano y en la que Esposito se queda a medio camino, esa que entiende los fenómenos, en cambio, como resultado o efecto de entramados de fuerzas. La biopolítica espositiana es, sin lugar a

dudas, deudora de Foucault y su microfísica del poder, pero más profundamente alude a la ontología deleuziana de la que recoge explícitamente algunos elementos clave[11]. Incorporada sólo parcialmente y combinada de forma desordenada o poco sistemática con la ontología del sentido, conduce a ciertas confusiones.

Para mostrar esta discutible apropiación, hay que hacer mención a la *communitas* espositiana en lo que tiene de desbaratadora del dispositivo «persona». *Communitas* impersonal que Esposito investirá de caracteres propios de la filosofía de Deleuze. Resumidamente, para el pensador italiano tal concepto de persona, cuyo origen se encontraría en el cristianismo, habría logrado aumentar la capacidad inmunitaria de Occidente creando una línea divisoria infranqueable entre la vida biológica, material, carnal, corporal, respecto del sujeto o espíritu. Como consecuencia, se habría hecho posible aislar esa vida salvaje, animal, haciendo portador de derechos sólo al hombre separado de su sustrato biológico, el cual es objeto de la negatividad inmunitaria. Deconstruir la categoría de persona y llegar al núcleo impersonal de la existencia sería, pues, equiparable a dar con una biopolítica afirmativa, una *communitas* donde no quepa la negación y donde el *ser-bíos* sea, efectivamente por impersonal, absolutamente abierto. La tercera persona o impersonal es, por tanto, la llave de acceso a esta inobrabilidad inmanente y afirmativa de la vida que supera el dualismo entre alma y cuerpo, sujeto y vida, *zoé* y *bíos* radicalizado por el nazismo pero aún presente y operante en nuestras sociedades actuales: «¿Cómo se puede traducir a nuestro lenguaje una ontología de la comunidad como ésa? En la simple proposición de que la comunidad es, o, mejor dicho, "se da", prescindiendo de nuestra voluntad, o capacidad, de realizarla»[12]. En este contexto, sin solución de continuidad respecto

11. Esta cuestión acerca de la aproximación de Esposito a Gilles Deleuze, sobre todo en sus últimas obras, queda claramente reseñada en el artículo de Antonelli, M., «La deriva deleuziana de Roberto Esposito» Revista Pléyade, julio-diciembre 2013, pp. 35-56.

12. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 91.

de la ontología del sentido que, a través de Heidegger y Nancy, había armado su *communitas* expropiadora, los componentes deleuzianos que Esposito incluye quedan desdibujados. Introducción problemática que no tiene en cuenta la amplitud de la ontología de la fuerza a la que pertenecen.

Este devenir deleuziano de Esposito se inicia mediante el tema de la inmanencia recogido en el apartado final de su obra *Bíos*. Allí nuestro autor se hace eco del último texto del que tenemos noticia escrito por Deleuze antes de su fallecimiento, *L'immanence, une vie...*[13]. La posibilidad de la rotura del vínculo trascendente entre política y vida que hace de la segunda mero objeto de la primera es aquí la finalidad, y será el artículo indeterminado «una» —en el título deleuziano— el que pone sobre la pista de tal cuestión. No esta o aquella vida, tampoco la vida humana opuesta a la animalidad o a su carácter natural-biológico, sino *una* vida, cualquier vida y, así, toda vida. En efecto, «toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida. No es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto»[14]. El presupuesto necesario para combatir la biopolítica negativa, aquella que, a la postre, deriva en una *tanatopolítica* a través del paradigma inmunitario.

Continúa Esposito recurriendo al concepto deleuziano de *campo trascendental*, una noción capaz de desarticular la dicotomía sujeto-objeto postulando en su lugar un «flujo potenciador o debilitante, entre una sensación y otra»[15]. El objetivo no es otro que desvincular la vida respecto del sujeto y su consciencia para, sólo desde ahí, evitar la intromisión de la negatividad. Expropiar al sujeto de sí mismo, esto era lo capital tal y como vimos para su idea de *communitas*, a la que Esposito liga sin ambages la reflexión deleuziana mencionando el relato de Dickens, *L'ami commun* que aparece en el texto *L'inmanence, une vie...*

13. Publicado originalmente en la revista «Philosophie», núm. 47, París, Minuit, el 1 de septiembre de 1995, pp. 3-7.

14. Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, *op. cit.*, p. 312.

15. *Ibídem*, p. 307.

Más aún, recogiendo la polémica que Deleuze establece con la tradición filosófica[16], así como la influencia que sobre él ejerció Gilbert Simondon, en lugar de optar entre el caos indiferenciado o los individuos ya formados y su consciencia, Esposito encuentra en la noción de virtualidad, a través de las nociones simondonianas de preindividualidad y transindividualidad, el *quid* para un tipo de individuación que no tiene que ver con el sujeto sino antes bien, afirma, con lo impersonal, con la tercera persona. La identidad constituida del sujeto convive aquí con un vector transformador que la desborda y la desarma neutralizando su obra de negatividad inmunitaria.

> Como en la teoría ontogenética de Gilbert Simondon, según la cual cada nueva individuación conserva siempre un componente preindividual que impulsa al individuo fuera de sus límites, también para Deleuze permanece siempre una porción de lo virtual que es previa y excede a la plena actualización (…) El ser está constituido precisamente por esta oscilación entre actual y virtual —entre orden y caos, entre identidad y transformación, entre forma y fuerza— que, manteniéndolo en permanente tensión consigo mismo, lo traduce en devenir[17].

ECG

Es este plus de lo virtual que antecede y rebasa al individuo gestado, limitado, y, por ende, al sujeto, el que Esposito vincula con lo impersonal, hasta culminar en el deleuziano «devenir-animal». De lo que se trata, pues, no es de oponer la animalidad a la humanidad, la *zoé* al *bíos*, es decir, de generar otro dualismo jerárquico, sino de hacer del primero, y por mor de la inmanencia, la instancia que posibilita el contagio, esto es, el cambio, la mutabilidad en la relación entre heterogéneos. Contagio comunitario en el *-cum* que nos adeuda, que

16. «Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...» (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 139).

17. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, *op. cit.*, p. 213.

nos sitúa en falta precisamente por desbordarnos. *Munus,* que en definitiva, menoscaba al sujeto y lo lleva más allá de sí.

Con todo ello, se evidencia el modo en que el pensador italiano habría comenzado a detectar en Deleuze un pensamiento capaz de articular la cuestión de la comunidad removiendo los postulados de la tradicional filosofía política. Ahora bien, a pesar de este acercamiento, Esposito no penetra lo suficiente en su pensamiento y ha obviado todas las consecuencias que se seguirían de la adopción hasta el final de la ontología de la fuerza propia del parisino, distinta de la ontología del sentido que encontramos en Nancy[18], autor de clara influencia en sus textos tal y como ya se ha puesto de manifiesto. Así puede ser entendida mejor la sentencia con la que pone punto y final a *Bíos*, una frase que estrecha a Esposito con el pensador del *desobramiento*: «a este ser *singular y plural*[19], remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscripta en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido»[20].

Lo que se mostrará en lo sucesivo es que, en realidad, ese ser singular y plural se hace inseparable en Deleuze de una ontología de la fuerza, la cual llevará a la vida más allá de sí misma. El último sustrato de lo real, el *ser* en cuanto tal[21] es abordado en el parisino como compuesto infinito de fuerzas que se encuentran generando diferencia. Por

18. «El *co*-mismo y como tal, la co-presencia del ser, no resulta presentable (…). Se trata pues de "dar el sentido" del ser-en-común según lo que es, a saber, *en*-común, o *con*, y no según un ser o una esencia de lo común: dar entonces el sentido del ser-con en el mismo con» (Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, *op. ci*t., 2006, pp. 55 y 71).

19. La cursiva es nuestra.

20. Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, *op. cit.*, p. 216.

21. Tal y como señala el filósofo de Granada Luis Sáez Rueda, lo que tenemos en Deleuze es una superación de la concepción heideggeriana del ser y una profundización de su tratamiento de la diferencia a través de Nietzsche, de manera que el ser heideggeriano es ahora el que queda atravesado y constituido por las fuerzas nietzscheanas. *Cf.* Sáez Rueda, L.,«Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

tanto, la vida deleuziana aquí traída no pertenece ni al *bíos* ni a la *zoé* sino que excede a ambos, barahúnda intensa por doquier, en la brizna de aire, en el rayo de sol, en un árbol y en mí. Contagio sí, pero un contagio que atraviesa y (inter)afecta a todos los órdenes de lo real. En el capítulo adecuado[22] se hará más extensa esta problematización de las nociones de *communitas* y de biopolítica afirmativa de Esposito a la luz de la integración que el propio pensador italiano lleva a cabo de las reflexiones de Gilles Deleuze. No obstante, se debe reconocer la virtud de Esposito al vincular a Deleuze con la tematización de la comunidad. En efecto, es posible pensar la categoría de comunidad a la deleuziana, pero sólo si se la entiende como *caosmunidad.* Ella, por consiguiente, del mismo modo que la buscada por los impolíticos, emerge para resistir a las comunidades fácticas dadas en la historia y atravesadas de negatividad, del trabajo del sujeto y la representación. Pero en la *caosmunidad* lo que se afirma, sin embargo, hay que insistir en ello, no es la vida, sino la diferencia misma. *Pueblo*[23], por tanto, vinculado a la creación, a la novedad que trae el advenir de la diferencia: «(l)a revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo»[24].

EUG

22. V. Infra, cap. 4, § 3.

23. En este punto cabe referirnos a la distinción entre dos conceptos señalada por Paolo Virno en *Gramática de la multitud*: el de multitud, de raigambre spinoziana, y el de pueblo, que, como vemos, tiene su punto de apoyo en Hobbes. Según el análisis de Virno ambos conceptos fueron motivo de disputa en la época de la gestación de los Estados-nación: fue el concepto de pueblo el vencedor de esas polémicas teórico-prácticas en detrimento del de multitud, asociado ya en Hobbes a aquel caótico estado de naturaleza que asoma en la historia a través de la revolución y la guerra civil. Ser pueblo implica la remisión a un Uno homogeneizante mientras que multitud es «aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del "estado de naturaleza" en la sociedad civil» (Virno, P., *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, p. 24).

24. Deleuze, G. & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 102.

4.
Cualsea vive

Nuestras actuales democracias son la farsa tras la que se oculta una aterradora realidad, la del campo de concentración nazi que ha devenido ubicuo. El entramado último que dio lugar a Auschwitz nos acecha por doquier y extiende sus consecuencias hasta nuestros días. Esta es la tesis central de la filosofía política de Giorgio Agamben, escalofriante y descarnada. No se trata únicamente, como sucedía en Esposito o en Nancy, de afirmar la violencia indefectiblemente ligada a las comunidades obradas o inmunitarias de Occidente por mor de la negatividad que en ellas se aplica, sino de hacer concreto este vínculo a través del análisis de sus parapetos jurídicos. Por este motivo, Agamben cogerá el guante de las tesis schmittianas acerca del estado de excepción y la soberanía y las hará operativas en el terreno de la biopolítica. Específicamente, allí donde Foucault no supo, según el italiano, aunar sus desarrollos en torno a las técnicas aplicadas sobre el cuerpo y, en último término, sobre la vida biológica, con la cuestión jurídica de la soberanía. Pero, una vez más, la perspectiva ontológica se vuelve mirada privilegiada. Del mismo modo que Nancy y Esposito, Agamben seguirá de cerca a Heidegger de manera que, según establece, el núcleo de la cuestión se encuentra en una soberanía ejercida siempre sobre la vida biológica (*zoé*) la cual, en ese movimiento, pasa a ser politizada (*bíos*). Vemos, pues, cierta simetría con el tratamiento de la diferencia óntico-ontológica del alemán. La *zoé*, pura vida libre de determinaciones, como el ser heideggeriano, es transportada a regiones ónticas mediante el desempeño de la so-

beranía dedicada a la forja de una vida políticamente cualificada que la torna *bíos*. Sobre tal vida cualificada recae el ejercicio del derecho en el espacio de normalidad abierto por el propio poder soberano. En consecuencia, es el soberano el que marca dicha normalidad (y, así, una homogeneización) señalando la forma de vida sobre la que se aplica el derecho. Ahora bien, y es aquí donde entra de lleno la teología política schmittiana, la excepción, el poder decisorio que define la soberanía como capacidad para desaplicar el derecho en pro de su conservación distinguiendo a amigos de enemigos, genera un nuevo espacio, una franja de indistinción entre *vida nuda* y sociedad civil, entre *zoé* y *bíos*. De este modo, la vida excluida, aquella sobre la que se desaplica el derecho, es abordada por el derecho en cuanto tal exclusión y se convierte, así, en una vida al mismo tiempo arrojada fuera y organizada como tal afuera. Relación paradójica de la vida con el derecho que, lejos de devolverla al reino de su pureza, de operar una radical desubjetivación sobre ella, la convierte en una suerte de *bíos* degradado, de vida que no merece ser vivida. Más aún, es mediante la creación de la excepción que puede ser delimitado el espacio de la situación normal en el que el derecho se encuentra vigente. Como resultado, la vida salvaje, la *nuda vida* queda en posición de abandono al igual que sucedía con el *ser* heideggeriano.

En esta paradoja crucial se recoge toda la fuerza del pensamiento del italiano porque, según su razonamiento, tal zona de indistinción ha acabado por extenderse dando lugar a un permanente estado de excepción que subsiste al amparo de nuestros vigentes sistemas políticos. Zona de indistinción que durante el régimen nazi tuvo lugar al otro lado de las alambradas de los campos de concentración pero que hoy se ha propagado hasta conformar nuestra normalidad. No obstante, se ha de insistir en la influencia de la ontología del sentido en el filósofo italiano. Porque Heidegger y su *Ereignis* no sólo le servirá para dar cuenta de la relación que la soberanía guarda con la vida biológica del ser humano, relación que se podría denominar de ontificación por la cual toda la teoría y la praxis política occidental habrían incurrido en un olvido de la vida que se esconde tras lo ente, tras su cualifica-

ción y conversión en *bíos,* a la vez politizado y degradado. También encuentra Agamben en el pensador alemán la salida a esta situación. Su apuesta por la *comunidad que viene* en la cual se da cobijo a la vida tal cual es, vida *cualsea*, sin relación alguna con el poder biopolítico de la soberanía, deja traslucir la tesis heideggeriana acerca del *Dasein* como ser ontológico en tanto que pura posibilidad no reductible a lo ente. En este sentido, Agamben se decanta por una tarea ardua, la reelaboración de toda la metafísica de Occidente desde Grecia, una metafísica, asume, a la base de nuestro modelo de soberanía hasta la fecha. La ontología del sentido recae así en Agamben, pero también adopta la línea derridiana de deconstrucción del sentido en el diferir, indicio de lo cual es la expresión usada por el propio pensador italiano para bautizar su receta comunitaria, *la comunitá che viene.*

La urgencia con la que debe afrontarse este reto, a la vez metafísico y político, viene dada por la relación que el poder soberano ha establecido con la vida y que nos nombra, según la elección del filósofo italiano, con la alocución latina *homo sacer.* La característica medular que define a este *homo sacer* consiste en la conformación de una vida que, por la relación violenta en la que ha quedado atrapada por la soberanía, se presenta insacrificable pero a la que, a la vez, cualquiera puede dar muerte. *Vida nuda* arrojada a la excepción, a la zona de opacidad jurídica en la que no rige el derecho. Allí ella no puede ser ejecutada conforme a ley alguna pero, por ese mismo motivo, esto es, sin legislación operante bajo la que guarecerse, cualquiera puede liquidarla sin represalias, sin cometer delito. Anómico lugar en el que el poder no juzga sobre el asesinato. Esta es la condición de lo que Agamben denomina *homo sacer*, el hombre que, a su modo de ver, puebla las sociedades contemporáneas y cuyo paradigma tuvo lugar en el campo de concentración nazi. Ahora bien, como todo paradigma, su alcance no se limita al horror del exterminio judío, sino que se expande a todos los intersticios de los sistemas políticos actuales inmiscuidos en la vida biológica para acabar constituyendo el signo de nuestro tiempo.

El estado de excepción es, en este sentido, análogo al estado de naturaleza hobbesiano, con la salvedad de que aquí, en lugar de ser

previo al Estado constituido, esto es, en lugar de pertenecer a un tiempo pre-político, se convierte en un principio interno. La vida biológica es ahora el núcleo sobre el que se ejerce del poder soberano. Así, el *lupus*, el animal humano, es parte de la ciudad en la forma de una aporética inclusión excluyente que lo lanza a una zona de indistinción entre *zoé* y *bíos*, entre la pura vida biológica (que ya no es, pues ha sido organizada políticamente) y la vida cualificada sobre la que rige el derecho (de la que ha sido excluida).

> la exterioridad —el derecho de naturaleza y el derecho de conservación de la vida propia— es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción (…), aquello que se presuponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nomos*[1].

EUG

Tal vez nadie como Agamben ha tenido tan en cuenta las tesis del jurista de Plettenberg acerca del estado de excepción y su nexo fundamental con la soberanía. No en vano, el propio Agamben comparte otra tesis elemental de Schmitt que tiene que ver con el descubrimiento, genealógico y arqueológico, de la secularización como proceso mediante el cual los conceptos de la teoría política y la teología han quedado eslabonados sin posibilidad de divorcio[2]. Más allá de esta concomitancia, el corazón de la propincuidad entre Schmitt y Agamben estriba en la apreciación de la excepción no en tanto paréntesis o lapso pasajero previo al momento constituido, al momento de la normalidad. Excepción y normalidad no configuran dos espacios distintos dentro de las sociedades. Para Schmitt la eventualidad de

1. Agamben, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I,* Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 52-44.

2. *Cfr.*, Agamben, G., *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008, pp. 17-19.

la excepción es el axioma sobre el que se hace posible la soberanía y con el que la esencia de lo político ve la luz. Agamben asiente y añade que esto sucede porque el poder soberano ha tomado la vida como su objeto, esto es, como resorte sobre el cual sostenerse en el doble movimiento de su inclusión normalizadora y su exclusión degradante. Ambos, inclusión y excepción, normalidad y abandono, pasan a ser simultáneas operando sobre la vida humana. La topología de la soberanía se complica, pasa de ser alternante en su aparecer en lo constituido y su desaparecer en lo constituyente, para ser concurrente y paradójica. «Soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos»[3]. Todos somos, en potencia, seres a los que se les puede dar muerte sin que se considere que hay delito, ajusticiados sin que medie el derecho, despojados, abandonados por el poder soberano, paradójicamente, en la medida en que estamos sujetos a él, normalizados en el cumplimiento de la homogeneización debida para el cuerpo social: «en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo entre la encrucijada de la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica»[4]. Vida y muerte, biopolítica y tanatopolítica, se vuelven indiscernibles.

En el fondo de la cuestión se encuentra el hecho de que para Agamben, al igual que para Benjamin, la vida es buena *per se* y, sin embargo, se encuentra culpabilizada por la política y sus técnicas de adiestramiento y normalización. Siguiendo la lógica teológico-política, la vida es politizada y establecida como normal, de tal modo que la ausencia de esta normalidad, decidida en cada caso por el poder soberano, es la que la hace susceptible de ser lanzada a la excepción.

3. Agamben, G. *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I, op. cit.*, p. 110.
4. *Ibídem*, p. 180.

Se hace así más claro lo dicho al inicio, y es que Agamben vincula los análisis de Foucault sobre las sociedades disciplinarias (su microfísica del poder) con el estudio sobre la soberanía, llevándose la cuestión al terreno jurídico de la mano de Carl Schmitt.

> (S)i la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión, entonces una teoría del derecho es condición preliminar para definir la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho[5].

Con este análisis crítico de las sociedades modernas a través del concepto de soberanía y su ligazón con la biopolítica, esto es, desenmascarado el espanto y la brutalidad que se esconde tras las democracias actuales, nuestro autor alumbra una comunidad que suprime la culpabilización de la *zoé*. Para ello, no sólo Heidegger dará la clave. Dado el cometido asumido por Agamben de repensar toda la tradición metafísica, esto es, de operar su particular *Destruktion,* sus argumentos se remontarán a Aristóteles buscando en él un concepto de potencia que pueda ser desligado de toda actualización. Potencia y acto componen el *quid* metafísico de la cuestión de la soberanía. La *zoé* es pura potencia que por mor de la soberanía pasa a actualizarse como *bíos* politizado. Sólo desmontando su engarce, sólo apostando por una potencia pura, una *potencia de no* actualización, estaremos en condiciones de romper la relación que une al poder soberano con la nuda vida. Absolverla de la culpabilización, desatar su pura potencialidad, su ser inocente e innombrable, es la misión del italiano.

«(L)a producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.»[6] Mediante esta aseveración, Agamben se remonta a los inicios de la producción político-soberana como tarea de conformación del *bíos*. Por tanto, no cabe afirmar con Aristóteles

5. Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 24.

6. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I, op. cit.*, p. 16.

una distinción nítida y tajante entre *zoé* (vida natural y no politizada, vida biológica) y *bíos* (vida del animal político). La una nunca ha sido sin la otra. La *zoé* siempre ha estado politizada, siempre ha constituido un cuerpo político, un *bíos*, desde el origen mismo de la política occidental en Grecia. La época moderna no es más que otro episodio de una misma historia a la que subyacería el mismo principio fundamental, si bien éste se hace más explícito ya que dicha politización de la *zoé* alcanza cotas más intensas. Pero, en ningún momento, contra lo postulado por Foucault, la modernidad se coloca como inauguradora del proceso. Tampoco, a diferencia de lo esgrimido por Esposito, puede hablarse de algún carácter específico en ella. En este sentido, las técnicas disciplinarias de adiestramiento y castigo que Foucault analiza en su microfísica del poder y que se aplican sobre los cuerpos, no pueden ser separadas de una reflexión acerca del poder ligado a la soberanía. En ese horizonte se muestra que el espacio de reclusión no es verdaderamente lo representativo de las sociedades modernas, sino el campo de concentración.

Pero no sólo los estudios de Foucault constituyen una prueba de la falla teórica que habita en las investigaciones sobre biopolítica y totalitarismo. Agamben también observa en Hannah Arendt la importante deficiencia consistente en no conectar sus reflexiones biopolíticas acometidas en *La condición humana*, obra en la que identificaba al *homo laborans* como categoría que explica la vida biológica y el ámbito privado, con el desarrollo de la indagación de *Los orígenes del totalitarismo*[7]. Una vez más se constata un vacío teórico sobre la cuestión

7. Es cierto que Arendt no aplicó sistemáticamente sus conclusiones biopolíticas de *La condición humana* al estudio de los regímenes totalitarios. Pero, por otra parte, también es cierto que sus análisis no son completamente independientes. Por ejemplo, en su artículo de *Los Orígenes del Totalitarismo*, «Ideología y terror», nos habla de la soledad como aquella experiencia producida por los regímenes totalitarios que aniquilan toda posibilidad de pluralidad y, con ello, de acción en el espacio público de aparición. El «anillo de hierro» no es otra cosa que el radical aislamiento en que se encierra al hombre, la eliminación del «entre» o mundo compartido. Allí la pluralidad inherente a lo político acaba siendo trocada por el Uno, por el homogeneizante y

de la vida y la soberanía que deja como gran punto ciego la necesaria explicación de la transformación de las democracias occidentales en estados totalitarios. Pero también a la inversa, esto es, la persistencia del totalitarismo en las democracias que hoy vivimos. Esa es la oquedad, inmensa y atroz, que Agamben se dispone a cubrir. En este sentido, nuestro pensador dirigirá su mirada hacia aquellos episodios históricos en los que el lazo de la biopolítica con el poder soberano ha alcanzado peculiar vigor. No sólo el régimen de la Alemania nazi, desde luego punto álgido de tal nexo, se encuentra en su punto de mira. Atrás en el tiempo localiza un acontecimiento decisivo en el cual la inclusión de la vida biológica en lo político se hace absolutamente explícita durante la modernidad: la Revolución francesa y su proclamación del los derechos del hombre y del ciudadano. En esa misma expresión que da título a la declaración de derechos se encuentra ya implícita la aporía por la cual vida (hombre) y derecho (ciudadano) se confunden. El *factum* que arroja luz sobre tal contradicción entre vida y derecho, se emplaza en el momento mismo en que surgen los primeros Estados-nación, pues en ellos se vincula la soberanía al nacimiento y, en virtud de éste, se pasa de la figura del súbdito a la del sujeto de derechos: «un simple examen del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que es propiamente la nuda vida natural, es decir, el puro hecho del nacimiento, la que se presenta aquí como fuente y portadora del derecho.»[8] La vida biológica se convierte en el

asfixiante Uno. Igualmente, su distinción entre violencia y poder, que la enfrentará a toda la tradición política desde Weber, lleva a la conclusión de que el totalitarismo constituye el «grado cero» de la política. Así, a pesar de ese vacío teórico al que alude Agamben, tal vez habría que matizar en algo estas afirmaciones y podría ser pertinente todo un estudio acerca de la ligazón entre la biopolítica y el totalitarismo arendtianos. (V. Arendt, H., «Ideología y terror» en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006). Para un estudio pormenorizado del concepto de lo político en Hannah Arendt a través de toda su obra, puede consultarse Campillo, A., «Espacios de aparición: El concepto de lo político en Hannah Arendt», en *Daimon*, revista de filosofía, núm. 26, 2002, pp. 159-186).

8. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I, op. cit*., p. 162.

fundamento de la ciudadanía. A partir de aquí, esta constitución paradójica de la soberanía en la nación vivirá continuas rearticulaciones que, empero, no desharán la base descrita sobre la que se asientan. Por ello, el nazismo puede entenderse como otra variación histórica de esta estructura originaria, de modo que las aberraciones imposibles de concebir acaecidas en el campo de concentración cobran sentido y se hacen explicables. Los ejemplos acerca de esta cuestión abundan en el texto de Agamben. Los primeros campos levantados en la Cuba del 98, los experimentos estadounidenses sobre reclusos condenados a la pena capital para encontrar curas a diferentes enfermedades mortales, o, también, los debates sobre la eutanasia y los enfermos comatosos, o las controversias en torno a la figura del refugiado y del emigrante, etc. En todos estos casos lo que está en juego es la decisión política que otorga o quita valía a una vida biológica para su entrada o su salida de la *polis*, para su cobertura jurídica. En la posibilidad de tal sustracción se encuentra la indistinción en que la vida nuda transita amenazada. Por tanto, «fascismo y nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos»[9].

Bando es el nombre de la estructura que Agamben señala primordial, siguiendo a Jean-Luc Nancy[10], por la cual la vida queda abandonada por el poder soberano, dispuesta a ser aniquilada llegado el caso sin el paraguas del derecho. Si para Schmitt el estado de excepción se instaura como condición de posibilidad para la constitución del sujeto soberano en tanto que tal, pues en él descansaba la decisión de actuar *contra legem* con la finalidad de conservar, precisamente, el derecho, esto implica para Agamben que «en la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear

9. *Ibídem*, p. 165.
10. *Ibídem*, p. 43.

o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor»[11]. Es siguiendo una dialéctica negativa a partir de la identificación del enemigo, como se llega al amigo. Por tanto, una vez más, la regla, la ley, sólo es tal en virtud de su desaplicación, o, de otro modo, la normalidad sobre la que rige el derecho se define por la excepción. Así, la vida es incluida en el ordenamiento jurídico y, en consecuencia, politizada, solamente al precio de ser excluida, puesta en *bando*. Por este motivo, aquella *fuerza-de-ley* a la que una vez aludió Derrida, en el texto de Agamben se convierte en fuerza-de-~~ley~~: el estado de excepción «define un "estado de la ley" en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene "fuerza") y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren la "fuerza". (…) El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que se debería, por lo tanto, escribir fuerza-de-~~ley~~)»[12].

Reflexiones así obligan a interrogar acerca del ser último de esa fuerza, esto es, por los modos de comprensión, apropiación y despliegue de la misma. ¿Es posible desligar dicha fuerza de la suspensión de la ley habida en la excepción? ¿Cómo evitar que lo soberano se adueñe de ella? «Es como si la suspensión de la ley liberase una fuerza o un elemento místico, una suerte de maná jurídico (…) del cual tanto el poder como sus adversarios, tanto el poder constituido como el poder constituyente, intentan apropiarse»[13]. Fuerza que pertenece a la vida tal cual ella es, fuerza-sin-ley, pura justicia divina a lo Benjamin que Agamben trata de repensar.

La excepción supone, por tanto, «la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión»[14]. Pero hay más porque a esta luz la figura del soberano y la del *homo sacer* aparecen en una cierta simetría perversa, como si uno fuera el envés del otro. Tal y como demostraría el estudio de las

11. *Ibídem*, p. 31.
12. Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, *op. cit.*, pp. 80-81.
13. *Ibídem,* pp. 100-101.
14. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I, op. cit.*, p. 43.

constituciones desde la Antigua Roma hasta la Revolución francesa, para ninguno de los dos rige el derecho en caso de pena capital. Para el segundo, como se dijo, su asesinato no constituye delito de homicidio; para el primero, en cambio, siempre se recoge una legislación específica por la que dicho delito es superior en gravedad con respecto al homicidio de cualquier otro hombre. Sin embargo, en caso de que el soberano delinca no puede ser sometido a pena judicial alguna, como mucho al abandono de su cargo. En cualquier caso, la conclusión que nos ofrece este estudio es la refutación de las pesquisas del contractualismo, porque «la violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la exclusión inclusiva de la nuda vida en el Estado»[15]. Rebasamiento, también, de la tesis ontológica de Schmitt acerca de la distinción entre amigo y enemigo para fundar derecho y definir lo político. Porque de lo que se trata no es tanto de diferenciar a la alteridad para darle muerte, sino de entender que la *zoé* es, a la vez, amigo y enemigo; incluida por exclusión, excluida por inclusión. Por este motivo la biopolítica es, al mismo tiempo y de forma ineludible, *tanatopolítica*. La gestión de la vida, el gobierno del que emerge la vida cualificada del *bíos*, se confunde con la gestión de la muerte, sobre la decisión acerca de aquellas vidas que no merecen ser vividas. En esto consistió la atrocidad del campo de concentración: allí fueron arrojadas, abandonadas, las vidas indignas de ser vividas, aquellas que enturbiaban la pureza y desarrollo del *bíos* elegido digno. En ese campo de concentración, campos de muerte y desnaturalización, permanecemos aún:

> en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri* (…) porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano», (...) «es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas de los espacios públicos en los que todavía vivimos[16].

15. *Ibídem*, p. 138.
16. *Ibídem*, p. 143.

La crisis de los estados nacionales que hoy se refleja en una sociedad globalizada en la que las fronteras nacionales son cada vez más frágiles, lejos de acabar con este sistema, sólo plantea nuevos retos para la administración de la vida y la muerte. En efecto, el hecho del nacimiento ya no puede ser determinante cuando de facto la población no permanece estable en el territorio de origen. Esta tensión entre hecho y derecho puede dar lugar a nuevas articulaciones del estado de excepción, a «nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad» de modo que el campo de concentración no sólo sea el paradigma de un Occidente asentado sobre nacionalismos estatales, sino el «nuevo *nomos* biopolítico del planeta»[17].

¿Cómo plantear una salida a esta situación histórica, política y metafísica? Agamben introduce en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida,* su esbozo para desactivar este complejo dispositivo. Parte del hilemorfismo aristotélico como primera manifestación metafísica que se correspondería con la estructura del bando soberano. La materia indiferenciada de la *zoé,* sostiene Agamben, es actualizada por la potencia soberana que la troca en *bíos.* Dicha potencia guarda en sí un *poder de no ser*, de ahí que no siempre se realice en acto y que, sin embargo, se mantenga como tal potencia. Esto es lo mismo que sucede con el poder soberano y la excepción. El primero es capaz de mantenerse en suspenso, de *poder no ser* toda vez que desaplica el derecho, esto es, que proclama el estado de excepción. Pero no por ello se destruye, más bien al contrario, mediante esta operación logra mantenerse, conservarse como pura potencia: «Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental. Porque a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose»[18]. Sin

17. *Ibídem*, p. 224.
18. *Ibídem*, pp. 64-65.

embargo, la teorización del estagirita también contiene las herramientas para romper esta relación, para observar que ella no tiene porqué ser omnímoda. Porque la existencia de una potencia de *no* aseguraría la posibilidad de su dirigirse hacia sí, de ser *potencia de la potencia* (*potentia potentiae*). Tendríamos entonces un momento constituyente puro que se mantendría sin relación a su constitución, un estado de excepción sin *bando. Inobramiento*, en definitiva, soberanía y justicia para la *zoé* que ni pasaría a ser *bíos* ni se vería abandonada a la franja de indistinción entre una y otra. Vida tal cual es.

> pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto —ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia— ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación[19].

Heidegger será el siguiente paso en la andadura agambeniana que trata de pensar la vida sin relación con la soberanía política. En este caso, el olvido del ser, esto es, la pérdida ontológica en la que incurrió la tradición filosófica al poner sus ojos sólo en el mundo de lo ente, encuentra su equivalencia en Agamben en el fenómeno del abandono de la vida natural en pro de las múltiples formas de vida concreta cualificada. La pregunta fundamental que surge a partir de esta situación es «¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*?, ¿cómo puede una forma de vida apresar ese *haplós* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental?»[20]. La respuesta completa la dará Agamben en *La comunidad que viene* y en *Lo abierto. El hombre y el animal*, al captar en el *cualsea* el término que define una vida amada tal cual es, sin dependencia respecto de ningún predicado concreto. Vida sin forma, vida desubjetivada, sin identidad, este *cualsea* precisa un modo de singularidad que no toma por esencia ningún

19. *Ibídem*, p. 66.
20. *Ibídem*, p. 239.

contenido común apropiable, pues, dicho heideggerianamente, su esencia coincide con su existencia. Ni universal ni particular, su naturaleza es la del ejemplo, es decir, la de un tipo de singularidad que vale por todas. Por eso, nos dice Agamben, que «decisiva es aquí la idea de una comunidad *inesencial,* de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia»[21].

Este desarrollo implica la irrepresentabilidad de la comunidad. Dado que el *cualsea* no obedece a ningún predicado y, así, tampoco a ninguna generalización o universalización, no es posible su representación. Es esta también la condición de posibilidad ontológica de la felicidad y, en consecuencia, el núcleo de toda ética, porque si esta singularidad *cualsea* no se pliega a una esencia que ulteriormente le realice conforme a ella y que lo una a lo común y a lo universal, su modo de hacerse le es entonces absolutamente propio en la forma de lo impropio, esto es, en la forma de un *no poder ser* (*adynamia*). La culpabilidad impuesta por lo político se disipa y emerge la radical *ignoscencia* de la vida gozosa. «Huyendo delante de nuestra misma impotencia, o buscando servirnos de ella como de un arma, construimos el maligno poder con el que oprimimos aquello que aquí muestra su debilidad; faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor»[22]. La vida no ha de eludirse, la impotencia nos pertenece como imposible pertenencia. Su (no) tarea es la desrealización, es decir, impedir la actualización continua de nuestras posibilidades de ser. *La comunidad que viene* es, por tanto, análoga a la comunidad desobrada de Nancy o a la *communitas* espositiana. Comunidad «sin presupuestos y sin sujetos»[23]. En definitiva, el comunitarismo ontológico del italiano, reivindica una comunidad que impugna las exigencias de la estatalidad (como

21. Agamben, G., *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 18.
22. *Ibídem*, p. 24.
23. *Ibídem*, p. 42.

biopoder de los soberanos estados-nación) y del sujeto (como vida cualificada sujeta al biopoder), una comunidad no convertible a la actualización, a la representación. El hombre cuya vida no puede ser politizada, el hombre más allá del *homo sacer*, es aquel que, con Heidegger, es sólo su posibilidad ontológica, potencia inmaculada, irrealizada. Pura apertura, por tanto, ser inagotable, irreductible a ninguna determinación cuya felicidad radica en ser tal cual es. Un ser, pues, desligado del mundo de los entes, no ontificado: «La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas (…) el hombre es (…) un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación»[24].

Esta ausencia de actualización abre al tiempo de la posthistoria y la postmetafísica. En *Lo abierto. El hombre y el animal* Agamben recorre la interpretación kojéviana sobre el fin de la Historia en Hegel. Ésta consistiría en la ausencia de la Acción negadora que produce el movimiento histórico, ahora detenido. Para el italiano, tal movimiento de la historia en su supuesta progresión que ha dado hospedaje a la filosofía, la política y la teología, no ha consistido más que en una constante redefinición o rearticulación de la brecha que nos une y separa con la animalidad. Para demostrarlo, una vez más Agamben se remonta a Aristóteles que, en *De Ánima*, distinguía la vida vegetativa para hacerla fundamento de cualquier otra vida, transita luego por los textos medievales que se interrogaban por las funciones orgánicas en el Edén y en el reino mesiánico del Paraíso y, por último, llega hasta a la modernidad y la clasificación taxonómica en la que el *Homo sapiens* se diferenciaba del animal por su capacidad auto-objetivante. Este itinerario a través de los distintos modos en que se ha clasificado la vida y, en consecuencia, en que se ha definido al hombre mediante la tensión humano/animal, sirve a Agamben para encontrar lo que

24. Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 117.

denomina «máquina antropológica» en su variante antigua y moderna. Ambas son concebidas como artificios productores de lo que sea lo humano y representan la misma lógica de inclusión/exclusión que coloniza lo político. En el primer caso, es decir, en la máquina antropológica antigua, «el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal»; en el segundo caso, en la máquina moderna, «el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano»[25]. Sin embargo, a pesar del análisis clasificador que han producido tales máquinas, la vida, como el ser en Heidegger, nunca ha podido ser definida en sí misma. Por eso, se hace imperativo detener este artilugio mecánico, ciego con respecto a la vida.

El propio Heidegger tematizó a su modo ontológico, aunque inspirado en las ideas de su alumno y biólogo Jacob von Uexküll, la cesura que separa al *Dasein* del animal: «la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*), el hombre es formador de mundo (*weltbildend*)»[26]. El animal se encuentra en una relación de privación con respecto a lo abierto, por cuanto se le presenta como no-desvelable. En este sentido, su relación con el afuera acontece desde la condición del «aturdimiento», por la cual, propiamente hablando, no hay distinción entre exterior e interior. De este modo, el animal, siendo incapaz de captar al ente en tanto que tal, ni percibe ni actúa sino que sólo «se comporta» al encontrarse con determinados deshinibidores en su medio (*Umgebung*). De ahí que Heidegger reserve el término mundo (*Welt*) para el *Dasein* por cuanto éste aparece en su cualidad de develado o abierto (*offenbar*). La clave de la relación entre animal y hombre está en la vinculación que Heidegger establece entre aquel aturdimiento propio del animal y uno de los posibles estados existenciales del hombre que lo conducen a aprehender el ser en cuanto tal: el aburrimiento. En el aburrimiento se destacan dos

25. AGAMBEN, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006, p. 76.

26. *Ibídem,* p. 95.

características, la primera consiste en el acontecimiento por el cual el ente se nos presenta en su totalidad pero, también y al mismo tiempo, nos es indiferente, de tal modo que nos rehúye y se nos sustrae; el segundo momento o característica tiene que ver con las posibilidades del *Dasein* que, en el aburrimiento, se encuentran inactivas. En este movimiento, la posibilitación misma se revela al *Dasein*, esto es, él se revela a sí mismo como puro *poder-ser* justo en el instante en que toda actualización de sus posibilidades hacia lo concreto queda anulada. Pues bien, de acuerdo con Agamben, el *Dasein* guarda cierta similitud con el animal en tanto que ambos, según la primera de las peculiaridades del aburrimiento, se enfrentan a una clausura, esto es, a la indisponibilidad de lo ente. Ahora bien, en la segunda característica vislumbramos, nos advierte el italiano, «nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre»[27]. Así, el *Dasein* es aquel animal capaz de aburrirse y de, en su aburrimiento, aprehender su pura potencialidad. Él es, por tanto, la suspensión de la animalidad que mora en su seno, pues en el aturdimiento el animal queda siempre inmerso en sus deshinibidores y, por tanto, no puede dejar de comportarse. Por este motivo, sigue aduciendo Agamben, dirá Heidegger que sólo el *Dasein* puede sustentarse sobre la Nada, «porque el mundo se ha abierto solamente para el hombre a través de la interrupción y la aniquilación de la relación del viviente con su desinhibidor»[28]. Ahora bien, tal y como se empieza a observar, la propuesta agambeniana debe ir más allá del propio Heidegger como representante último de la máquina antropológica, esto es, debe extremarlo para darle la vuelta. En consecuencia, se debe ahondar en la cuestión de esa posibilitación que, manteniéndose pura, sin actualización, sin remisión a lo ente, es la esperanza de una vida liberada del artificio por el cual ha tenido lugar la biopolítica y la relación de *bando*. Vida como un «dejar ser» a la vida misma en lo que ella sea.

27. *Ibídem*, p. 126.
28. *Ibídem*, p. 129.

Con este gesto ya no es preciso el juego del desvelamiento, del ser y del ente, porque detener la máquina antropológica supone adentrarse en lo incognoscible sin querer recuperarlo, sin procurar la apertura de aquello que está cerrado, o, mejor, dejándolo infinitamente abierto.

> Dejar ser lo animal significará entonces: dejarlo ser fuera del ser. La zona de no-conocimiento –o de *ignoscencia*– que está aquí en cuestión más allá tanto del conocer como del no conocer, tanto del develar como del velar, tanto del ser como de la nada (…) Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente. (…)Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, arriesgarse en ese vacío: suspensión de la suspensión[29].

Esta es la apuesta posthistórica de Agamben. Una apuesta, como él mismo dice, impolítica en que la vida desnuda, la animalidad del hombre, ya no sería incluida por exclusión en su humanidad. Sólo así desaparece la zona de indistinción creada entre *zoé* y *bíos* que se escenifica en el campo de concentración y en tantos otros fenómenos de nuestras democracias contemporáneas. Evitar que puedan articularse nuevos modos de dominio sobre la *zoé* pasa por suspender la suspensión soberana que colocaba a la vida presa del estado de excepción. Posthistoria de una *comunidad que viene* desubjetivando, retirando cada sentido asignado a la vida. Posthistoria para un presente despresente cuya infinita promesa se encuentra en (el) cualquiera. Vector de abierto diferir de un ser que, sea cual sea, merece la vida.

29. *Ibídem*, p. 167.

II
Ontología intensiva en G. Deleuze

Caosmunidad es el término escogido para nombrar un tipo de comunidad distinta de la que hemos recorrido hasta ahora. Compuesta en la síntesis disyunta entre Gilles Deleuze y Georges Bataille, síntesis, pues, que pretende ser productiva, esto es, componer desde sí una diferencia, una nueva idea que sea índice y factor de nuestro presente, esta *caosmunidad* será la que nos conduzca al rescate y resignificación de la noción de soberanía. Ella, como descubriremos, se asienta sobre una ontología de distinto signo, una ontología intensiva u ontología de la fuerza que alberga una dimensión genética fundamental respecto de la ontología del sentido que hemos descrito en el capítulo anterior. El sentido, aun en su diferir, se aborda aquí como efecto en superficie de una trama de pujanzas en litigio creador. No ponemos, por tanto, el foco de atención en la forma en que, desde sí mismo, se distribuye o se sustenta el sentido de las comunidades constituidas y que, como han visto con acierto los pensadores antes analizados, se disponen hoy cerradas, violentas y excluyentes, sino en la retícula movediza de fuerzas que se encuentra en la génesis de su composición. Al mismo tiempo, desde tal perspectiva genética e intensiva, daremos cuenta de la posibilidad de un tipo de comunidad otra, una comunidad afirmativa y sin cierre que, no obstante, no renuncia a la soberanía. Al contrario, siendo ésta en efecto una NADA, descubriremos que sin embargo posee esa misma dimensión genética y creativa en cuanto *nihil* productivo. En suma, de un lado, la rescataremos con respecto al lugar arrebatado por la ontología del sentido en su actual versión impolítica, lugar de transformación de facto, de resistencia, sí, pero capaz de inventar nuevas mediaciones, de mover y forzar lo constituido sin cese, a sabiendas de su perenne traición, aún más, espoleada

por ella. Lugar en el que se asienta la posibilidad de una revolución y una insurrección permanentes. De otro lado, nos enfrentaremos al pensamiento tradicional que ha hecho de la soberanía una herramienta de opresión necesaria para sustentar la legitimidad de los sistemas políticos ofreciendo, a cambio, alguna supuesta prerrogativa en torno a una libertad falsificada y a un bienestar que se ha descubierto, hoy, arbitrario y en continuo riesgo. Revolución, arte y afectos a los que nos conducirá la dilucidación de la ontología intensiva que no sólo pone en juego a Bataille y a Deleuze, sino también, abriendo una línea de pensamiento todavía por explorar a fondo desde esta óptica, a Heráclito, Spinoza, Nietzsche o Simondon, entre otros.

Comenzaremos por desgranar esta ontología para después, en sucesivos apartados, caminar hacia sus implicaciones socio-políticas en torno los conceptos de comunidad y soberanía. Sin embargo, se debe hacer notar que, desde el siglo pasado, los objetivos de la ontología del sentido y de la ontología intensiva no son en absoluto distintos, ya que ambas involucran lo que ha venido a llamarse *pensamiento de la diferencia*. La puesta en crisis de la metafísica de la presencia y del principio de identidad marca la línea que va, horadando todo el periplo de la filosofía idealista, desde la *Destruktion* heideggeriana a la deconstrucción de Derrida, pasando por la inversión del platonismo en Deleuze. Esta última constituirá el punto de arranque como primera forma de aproximación a la ontología deleuziana de la fuerza (*intensio*) así como para establecer y determinar sus nexos con el pensamiento de Georges Bataille. Hay que tener en cuenta, pues, que Bataille parte del mismo lugar[1]. La misma inversión del platonismo es llevada a

1. Gustavo Galván, en su estudio sobre Deleuze, se hace eco de la tesis de Descombes según la cual «desde los cursos sobre Hegel dados por Alexander Kojève (y a los que asistió Bataille) entre 1933 y 1939, el pensamiento francés se ha caracterizado por su posicionamiento ante Hegel, ya sea de signo positivo —hasta mediados de los años 60 (fechas en las que muere Bataille)— o de signo negativo —en la generación de Deleuze, Derrida o Lyotard». (GALVÁN, G., *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 119).

cabo por el de Billom a base de blasfemar, de maldecir, de mostrar la sombra de lo maldito tras la luz del Sumo Bien platónico, cuyo fulgor, transitando toda la historia del pensamiento occidental, habría tratado de esconder a su penumbra la impostura de una soberanía plegada a los dictados de la utilidad. El alma será, andando el tiempo, el sujeto que sólo sabe de objetos, el cual, para asegurar tal capacidad (auto) objetivante por la que apresa el mundo, se acogerá denodadamente al principio de identidad amarrando con ello su dominio sobre la realidad toda. Sujeto que llegará a alzarse como *Espíritu absoluto* en Hegel. Esta es la diana para los dardos del pensamiento tanto de Bataille como de Deleuze, arponeando su inmaculada unidad y cognoscibilidad. Nos adentramos ahora, como hemos señalado, en la invectiva deleuziana.

1.
De simulacros y lógicas oposicionales

Para entender la inversión del platonismo que lleva a cabo Deleuze y, en definitiva, para mostrar cómo este filósofo se enfrenta al pensamiento de la identidad, es posible trazar un breve trayecto diacrónico a través de algunas de sus obras. En primer lugar, desde sus primeros escritos el pensador parisino exhibe una cierta pasión levantada en armas (las armas del deseo y su infinita afirmación diferencial) frente a la fenomenología hegeliana, su dialéctica y, sobre todo, la negatividad como motor del *Espíritu absoluto* hacia la auto-objetivación y la libertad[1]. ¿Cómo si no acceder al reino de las «anarquías coronadas»[2]?, esto es, ¿cómo pensar la diferencia *qua* diferencia sin deshacerse del fardo de la negatividad? No hay libertad a la que aspirar, diría Deleuze, si llegar a ella supone asumir el trabajo de la negación y, por tanto, de la oposición. Oponer, construir por antítesis, es tanto como

1. Foucault compondría una caracterización teórico-contextual de su tiempo, de ese tiempo en que se desarrolla el pensamiento de la diferencia, que nos ayuda a iluminar este punto: «(T)oda nuestra época —nos dice Foucault— bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel (…) Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel» (Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 70).

2. Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos,* Valencia, Pre-textos, 2005, p. 187.

negar lo otro de sí para, de ese modo, afirmarse. La afirmación depende aquí de una negación a la que se otorga primacía. Deleuze querrá dar vuelta a este esquema para descubrir el primado de la afirmación y, con ello, de una diferencia sin ataduras, sin la fatal dependencia de una relación negativa consigo misma. Tal premisa fundamental, si bien se extiende a lo largo de su reflexión, se hará patente sobre todo en *Nietzsche y la filosofía.* La particular exégesis que Deleuze lleva a cabo del pensador del martillo aborda como central el esfuerzo nietzscheano contra la metafísica tradicional acentuando su pugna con el hegelianismo. Sólo bajo esta luz, nos dice Deleuze, Nietzsche se hace verdaderamente comprensible:

> El "sí" de Nietzsche se opone al "no" dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas[3].

FUG

La negación, en efecto, constituye un núcleo polémico decisivo para Nietzsche-Deleuze por cuanto el objetivo que se alberga no es otro que arribar a un pensamiento plenamente afirmativo, donde la diferencia no quede supeditada a los rigores de la identidad. La dialéctica hegeliana, argumenta, con su juego de la contradicción y de la oposición habría hecho de la diferencia un momento segundo que dependería por completo del objetivo ansiado de llegar a la identidad de una auto-objetivación sin resto por medio de la negación: es negando lo otro diferente de sí, en último término, a la diferencia misma, como el *Espíritu Absoluto* progresa en la Historia. En definitiva, la afirmación dialéctica no se da sin una negación que se presupone primera, motor necesario para arribar a su puerto, corazón de su *telos*. Motor que no mueve nada, según Deleuze, ilusorio y falaz progreso que vuelve una y otra vez sobre *lo Mismo* al neutralizar las potencias de la diferencia. Con ello, Hegel habría llevado a su máxima

3. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 18.

expresión el concepto de representación moderna insertándolo en el devenir histórico de los pueblos para culminar en el Estado como forma racional de la unidad política por excelencia.

A este respecto, Deleuze –siempre siguiendo a Nietzsche– dedica gran parte de su cavilación a la dialéctica del amo y el esclavo[4] articulada por Hegel. Situado en este contexto y siguiendo las premisas anteriores acerca de la negación, desenmascara un falso señorío, un amo resultado de la acción de lo negativo propia del resentimiento, de los

4. Aunque es conocida, resumimos aquí el modo en que Hegel introduce (en *La fenomenología del* espíritu) esta dialéctica. Se inserta en el movimiento de Autoconciencia de éste, del Espíritu. La atención del sujeto se vuelve hacia sí mismo. En primer lugar, tal autoconciencia se expresa como *Autoconciencia en forma de deseo,* en una actitud mediante la cual el yo subordina el objeto a sí mismo, tratando de utilizarlo para su satisfacción, de apropiárselo, incluso de consumirlo. En un segundo momento tiene lugar el encuentro con el otro. La actitud anterior se desmorona cuando el yo se enfrenta con otro yo. En el momento anterior se miraba a sí mismo. Pero que él sea «uno» implica que no es «otro». Surge su opuesto. La presencia del otro es fundamental en el desarrollo de la autoconciencia. Este segundo momento, contiene a su vez un primer paso de autoafirmación destructiva, un segundo paso que es, propiamente, el de la relación amo-esclavo, y un tercero por el cual tiene lugar el reconocimiento recíproco, que abre al movimiento desde la Autoconciencia a la Razón. Pues bien, he aquí, en síntesis, la dialéctica amo-esclavo. El encuentro con el otro implica ser negado y una posible dirección hacia la destrucción. Sin embargo, una destrucción real iría en detrimento del propósito mismo de la autoafirmación, pues ésta necesita del reconocimiento del otro, el reconocimiento de la personalidad por alguien que también la tenga. Surge así esta relación amo-esclavo. El amo es el que consigue el reconocimiento del otro imponiéndose a sí mismo como valor supremo. El esclavo es el que ve realizada su personalidad en otro distinto de él: «son (…) dos figuras contrapuestas de la conciencia; una, la autónoma, a la que la esencia le es el ser-para-sí; la otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el ser para otro; aquélla es el señor, ésta es el siervo» (Hegel, G.W.F., *La fenomenología del Espíritu*, Abada Editores, Madrid, edición bilingüe, trad. Antonio Gómez Ramos, 2010, p. 265). En esta relación surgen, sin embargo, contradicciones: por una parte, al no reconocer al otro como verdadera persona, el amo se priva a sí mismo del reconocimiento de su propia personalidad y de su propia libertad, se sumerge en una condición infrahumana; por otro, el esclavo, al realizar la voluntad de su amo, se objetiva en el trabajo, se forma a sí mismo en la transformación de la realidad material y se eleva al nivel de la verdadera existencia. (V. *Ibídem*, pp. 245-305).

débiles, en suma, de los esclavos. De este modo, la estructura del reconocimiento y la representación propia de la dualidad sujeto-objeto, inviste al sujeto de un poder engañoso, dado que aquí «el poder es concebido no como voluntad de poder, sino como representación del poder, como representación de la superioridad, como reconocimiento por 'uno' de la superioridad del 'otro'»[5]. Así es, la representación y el reconocimiento son solidarios: al conocer, al representarme las cosas, lo que hago es reconocerme en ellas. Yo soy el que reconozco este objeto y por tanto soy *su* sujeto. De este modo, si el objeto de mi conocimiento es el poder, si la *voluntad de poder* se malentiende, entonces me reconozco en ese poder y en él se me debe reconocer. Esta es la actividad más propia del sujeto pensado en la modernidad y que en Hegel alcanza el estatuto de *Espíritu Absoluto* encarnado en el Estado. De ella se deriva la concepción tradicional de la soberanía política: el soberano es el representante, al que se le reconoce el poder de representar, el que se reconoce en el poder como *su* objeto.

> De hecho, todo ha sucedido entre esclavos, vencedores o vencidos. La manía de representar, de ser representado, de hacerse representar; de tener representantes y representados: ésta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se imponen, su triunfo. La noción de representación envenena la filosofía; es el producto directo del esclavo y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja[6].

Nunca se hará el suficiente hincapié en este pasaje, pues en él se encuentra la clave de lo que Deleuze entiende por voluntad de poder, así como el modo en que el pensador francés trata de librar a Nietzsche de malas interpretaciones. En este sentido, nos interesa identificar la tesis deleuziana que distingue entre el uso negativo de la fuerza, esto es, cuando la voluntad de poder se entiende meramente como voluntad de dominio, y su uso positivo en la que queda vinculada

5. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, 2000, p. 19.
6. *Ibídem*, pp. 115- 116.

a la afirmación de la diferencia. La voluntad de poder consiste en la afirmación de las propias potencias hasta el final, hasta el niño y su juego, hasta el artista y su creación; mientras que la voluntad de dominio, asentada en la representación y en el reconocimiento consiste, al contrario, en esa negación que anula la creación, que sólo busca la conservación y la permanencia identitaria. Lo que se niega, por tanto, es siempre la diferencia, lo heterogéneo, aquello que resiste a ser reconocido y/o representado porque carece de identidad.

No obstante, todo lo anterior lo sabemos ya desde Platón. Al reparar en su teoría de las Ideas, se hace evidente por qué el hegelianismo ha sido considerado punto álgido de toda una tradición filosófica que ha hecho de la representación el espacio único de reflexión. Esto a costa, a juicio de Deleuze, de someter la diferencia una y otra vez a la identidad, neutralizando su valor. Así lo especifica nuestro autor cuando habla de los simulacros, afirmando que el lugar donde se juega toda la teoría platónica es en la distinción entre éstos y las copias de las Ideas. Ellos, que no guardan ninguna similitud con el *eidos,* que permanecen rebeldes y se mantienen en la desemejanza, son los excluidos, los arrojados a lo más profundo de la caverna dada su obstinada desobediencia:

> (H)ay en el simulacro un devenir-loco, un devenir ilimitado (...), un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante: siempre más y menos a la vez, pero nunca igual. Imponer un límite a este devenir, ordenarlo a lo mismo, hacerlo semejante; y, en cuanto a la parte que se mantuviera rebelde, rechazarla lo más profundamente posible, encerrarla en una caverna al fondo del océano: tal es el objetivo el platonismo, su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros[7].

La dialéctica platónica se conforma, sí, como arte de esconder y estigmatizar la diferencia en pro de *lo Mismo.* Mediante la identidad de la Idea consigo misma y la semejanza de la copia con ella, el caos

7. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2011, pp. 300-301.

que de otro modo anegaría el mundo de los hombres, queda conjurado. Por eso, la pregunta fundamental del platonismo será ¿quién es el político? La respuesta, por supuesto, debe adecuarse al esquema de la participación, pues sólo mediante él queda asegurada la estabilidad social de la *polis* haciendo que cada cual ocupe el lugar que le corresponde. Uno y no otro, uno y no todos, esta dialéctica de la rivalidad, tal y como la define Deleuze, está destinada a distinguir entre diferentes candidatos o pretendientes a la Idea. Ella ocupa, pues, el lugar de lo Imparticipable, en tanto que fundamento idéntico a sí mismo; la copia es, por su parte, lo Participado, por ser semejante a tal fundamento; mientras que los candidatos o pretendientes serán los Participantes, los cuales se organizarán según una gradación que discrimina según su autenticidad. Frente a esta jerarquización que, una vez más, sofoca la diferencia, la tarea de nuestro tiempo, en la medida en que afronta los peligros de la representación, consiste en hacer emerger a los simulacros de las profundidades a las que han sido arrojados a causa de su impertinente divergencia:

> Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo, «crepúsculo de los ídolos». El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción[8].

Pero aún hay un elemento más a tener en cuenta en el platonismo: el tratamiento que recibe el mito. Hemos dicho que la Idea hace las veces de fundamento para la estructura de la participación en esta dialéctica de la rivalidad. Ahora bien, a este respecto Deleuze se detiene, como ya hizo Derrida, en el modo en que Platón se sirve del mito, en este caso en las obras el *Fedro* y *El Político,* para explicar la Idea y permitir que funcione efectivamente como el fundamento que es. A

8. *Ibídem*, p. 304.

falta de un instrumento de mediación entre el mundo sensible y la Idea, a falta de un sujeto cognoscente o de una razón bien constituida que unifique los datos de la sensibilidad, esto es, enfrentado directamente y sin red al mundo heracliteano del devenir, Platón acude al mito para establecer el límite entre lo que tiene derecho de existencia y lo que no lo tiene, entre lo que induce al error y al caos por ser mera apariencia, sombra de sombras, y el mundo real en relación con lo Inteligible. El Dios-arcano de *El Político*, modelo del rey filósofo, o las almas caídas del mundo de las Ideas que han contemplado el sumo Bien en el *Fedro*, sustentan finalmente la férrea determinación de deshacerse de la diferencia. Pero, paradójicamente, al mismo tiempo la señalan, le otorgan un lugar. En efecto, el diálogo platónico con la inserción del mito, nos recuerda Deleuze, dibuja un método que se establece a partir de una pregunta, bien al sofista, bien al oráculo, que queda sin respuesta concluyente. La pregunta, el problema insiste insoluble y, de este modo, la diferencia resiste al yugo de la Identidad:

> Recordemos el grandioso final del Sofista: (…) a fuerza de profundizar el simulacro (el sueño, la sombra, el reflejo, la pintura), demuestra la imposibilidad de distinguirlo del original o del modelo. El extranjero da una definición del sofista que ya no puede distinguirse de Sócrates mismo (…) Entonces cada momento de la diferencia debe encontrar su verdadera figura, la selección, la repetición, la desfundamentación, el complejo pregunta-problema[9].

Con ello el propio Platón habría delatado una cierta oquedad en su dialéctica, una grieta por la que, en la caverna, sería el propio Sol el que estaría produciendo las sombras. Invertir el platonismo como tendencia filosófica que, al cabo, atravesaría toda la historia de Occidente y cuyo eje se fortifica mediante la representación en la Modernidad, es tanto como perseverar en aquella grieta hasta entender que toda ilusión y toda simulación no proceden sino del Sol. No hay engaño en el mundo de las diferencias libres, sólo podemos tener acceso a la

9. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 117.

verdad adentrándonos en las sombras, alejándonos de la luz, permaneciendo en la pregunta. Atajar la subordinación de la diferencia a la identidad será, de nuevo, la senda a seguir. De hecho, como veremos, la cuestión de la pregunta-problema que aparece en la anterior cita, es determinante en la filosofía de Deleuze. Pero no nos adelantemos, porque dicho asunto acerca de lo problemático sólo podrá entenderse en el contexto de la ontología de la fuerza deleuziana que explicitaremos en el siguiente capítulo.

Como se ha visto, la dialéctica platónica destaca como alborada de aquella metafísica que ha configurado todo el pensamiento de Occidente y que se ha mostrado obnubilada por el principio de identidad hasta llegar a la dialéctica hegeliana, como punto culminante para la negación de la diferencia, esto es, donde, por mor de la representación y el reconocimiento, la identidad alcanza su faz más acabada. De este modo, mientras que la dialéctica platónica no conformaba aun la Idea como concepto general abstracto plenamente racional y, por lo tanto, recurría al mito para explicarla y establecerla como fundamento, la dialéctica hegeliana por su parte, con el uso de oposición y la contradicción, habría conseguido establecer la lógica de la definición por la cual sólo llegamos a lo que la cosa *es*, enfrentándola a lo que no es. Presuponiendo la identidad de un Todo dado desde el inicio y agarrada al principio de razón suficiente como su fundamento, según el cual «todo lo real es racional» o, dicho de otro modo, afirmando que existe una razón por la cual todo lo que sucede está contenido en la definición de lo que la cosa *es*, la negación queda inserta en el juego dialéctico para proceder a la eliminación de lo Otro de sí (es decir, el *en sí* objetivo en el cual se enajena) a través del *para sí* subjetivo que dirige el proceso en su totalidad. Espíritu conservador el de la dialéctica que se dirige, furibunda, hacia la identidad y que, en su camino, trata de preservar todo lo que *es* tal y como se da y tal y como se ha dado. Esta razón elevada a fundamento que se alza suficiente para comprenderlo todo, para abarcar todo lo real, para llegar al saber absoluto establece, mediante el infinito al que lleva la contradicción de los contrarios, una síntesis definitoria y definitiva que en modo alguno

respeta la distancia de la diferencia, subyugándola a una identidad inmanente que, a la postre, se muestra omniabarcante. Quizá de ahí que la síntesis que nos propone Deleuze, y a la que habremos de referirnos con rigor en lo que sigue, sea la *síntesis disyuntiva*, es decir, aquella capaz de guardar la distancia de los heterogéneos, de la diferencia, y de hacer honor al pluralismo creador de la filosofía nietzscheana. Alabanza de lo concreto frente a la abstracción de la especulación propia del idealismo occidental que se separa de las potencias plurales del mundo para unificarlas y cosificarlas. Deleuze, en efecto, aboga una y otra vez por un pensamiento que deje a un lado tal abstracción característica de la filosofía de la representación. Por eso, retomando la cuestión nietzscheana, encontramos la afirmación que sigue:

> Nietzsche reprochaba a los dialécticos el permanecer en una concepción abstracta de lo universal y de lo particular; eran prisioneros de los síntomas, y no alcanzaban ni las fuerzas ni la voluntad que dan a estos sentido y valor. La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación (…) Las fuerzas reactivas son las que se expresan en la oposición, la voluntad de la nada la que se expresa en el trabajo de lo negativo. La dialéctica es la ideología natural del resentimiento, de la mala conciencia. Es el pensamiento en la perspectiva del nihilismo y desde el punto de vista de las fuerzas reactivas. Del principio al fin está fundamentalmente pensada como cristiana: impotente para crear nuevas formas de pensar, nuevas maneras de sentir»[10].

He aquí una cuestión clave. La dimensión creativa del pensamiento impulsa la filosofía de Deleuze. Pero esto sólo será alcanzado desde una comprensión radical del pluralismo y el devenir nietzscheanos, allí donde el pensamiento se encara con lo no pensado. Incluso, con lo impensable. Sólo así es posible combatir el nihilismo reactivo,

10. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 271-272.

esto es, a toda la historia del nihilismo occidental que ha partido de la representación y del reconocimiento.

Sucede que tal cuestión acerca de la Identidad y sus pretensiones de homogeneidad y conservación de sí encuentra en un contemporáneo de Deleuze a otro tenaz defensor, esta vez absolutamente dedicado al ámbito de la teoría política: Carl Schmitt. No en vano, de su teología política se ocupó Derrida pertrechado de deconstrucción, como se vio,[11] para más tarde hacerlo también la filosofía impolítica. Además, son ampliamente conocidas las afinidades entre el pensamiento de Schmitt y el de Hegel[12]. Pero Deleuze no dialoga nunca con Schmitt en sus obras, al menos no de forma explícita[13]. No encontramos ninguna cita ni alusión directa a la teorización política del jurista de Plettenberg en los textos del parisino. Sin embargo, salta a la vista que la filosofía deleuziana, por lo que tiene de *onto-política* de la diferencia, constituye una perspectiva privilegiada para acometer un estudio crítico del mismo. En primer lugar, porque la dicotomía amigo-enemigo guarda una deuda irrefutable con la del amo y el esclavo. El concepto de amigo, entendido por Schmitt desde su ontología política existencial, niega al otro y lo sitúa en plena oposición, tornándolo negación de un sí mismo homogéneo, acabado, para, de este modo, operando la exclusión al convertir a este otro en enemigo, afirmar la soberanía. Por tanto, tal y como sucedía en Hegel, se hace residir la soberanía en esta operación por la cual entramos en una lógica binaria, dicotómica, de contrarios. En el caso de Hegel,

FUG

11. V. Supra, cap. 1, § 1.

12. Puede consultarse KERVÉGAN, J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Escolar y mayo, Madrid, 2008.

13. Referimos aquí bibliografía específica en que ya se ha tratado el nexo entre Deleuze y Schmitt: GAVIN, R., «Violence, Territorialization and Signification: The Political from Carl Schmitt and Gilles Deleuze», en *Theoria and Praxis, Vol. 1, Issue* 1, 2013; SMITH., D.W., «Flow, Code, and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy», en *Essays on Deleuze,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, p. 160-172; DILLET, B., *The outside of political: Schmitt, Deleuze, Foucault. Descola and the problem of travel*, University of Kent, Canterbury, 2012.

tal lógica dicotómica se resuelve mediante una ulterior superación, en la que los contrarios se reconocen entre sí al ser integrados en una unidad que los trasciende: la *formación cultural*, en la que se resuelve la dialéctica amo-esclavo, y *el perdón y la reconciliación* cuando Hegel habla de la oposición inherente al *alma bella*[14]. Como venimos argu-

14. El proceso dialéctico amo-esclavo forma parte del movimiento de la Autoconciencia. Ahora bien, este último es superado en el del Espíritu. Este sería el movimiento general dialéctico. Hegel subraya que el espíritu, por ser real y viviente, es histórico y, por tanto, admite cambio y progreso. Tales cambios se formalizan según la relación que mantenga el individuo con la vida ética sustantiva y colectiva. Al comienzo ha de darse en inmediatez. Es el momento o estadio de la «vida bella», calificación que nombra la armonía e ideales de vida (*kalokagatía*) del pueblo griego, y que corresponde a la identidad espontánea e inmediata con que el individuo se funde con el espíritu de su pueblo. Pero el espíritu tiene que salir de esta inmediatez de la vida bella para procurarse una forma objetiva más alta. Los pasos de esta conformación serán el derecho, la cultura y la visión moral del mundo. El «derecho» mienta un saber del espíritu en que se igualan los individuos átomos en una esfera pública objetiva, regida por la legalidad formal. El derecho es la figura histórica del mundo helenístico y romano, cuando desaparece la armonía de la vida bella. Pero su propio formalismo exigirá su superación. A la segunda figura la llama Hegel «cultura», como la forma en que el singular cuida y desarrolla su individualidad y la hace valer por sí misma. Se trata de una figura del espíritu inspirada por la conciencia cristiana de la libertad, que exalta el valor del individuo en cuanto tal y profundiza al infinito la autoconciencia de sí. Esto origina un desdoblamiento interior al espíritu (que recuerda la conciencia desgraciada), un desgarramiento entre el mundo del acá o de la cultura, donde el individuo se hace valer por sus obras, y el mundo del más allá, donde se refugia su exigencia de reconciliación. El espíritu en la forma objetiva de la cultura se encuentra, pues, alienado, ha perdido su «sí mismo» anterior (en la esfera del derecho) y tiene que recrearlo o ganarlo por su propia obra. La esencia espiritual aparece, pues, como tarea y deber. Equivale esta figura de mundo, en su comienzo, a la época del sacro imperio medieval y de los reinos cristianos. Tras la crisis secularizadora con que comienza la modernidad, en cuanto construcción del reino de Dios en este mundo, habrá un última resonancia del desdoblamiento en el conflicto entre la ilustración y la fe. En este sentido, el mundo moderno burgués resulta ser el mejor representante del espíritu de la cultura como escisión interna y enajenación, que abocará a la revolución francesa. Traspasada la lucha entre ilustración y fe por la mima unilateralidad de los combatientes, y alcanzada la experiencia del terror revolucionario, como un delirio de igualdad y muerte, el espíritu se traspasa a la forma

mentando, semejante conservación de la diferencia —además de ser capturada en la lógica de la negación oposicional— se torna en su disolución, a pesar del proyecto hegeliano, pues el lazo de lo diferente (y negativo en última instancia) es reconvertido en el vínculo que proporciona la mismidad del Espíritu en cuanto síntesis sin fisuras entre su realidad *en sí* y su auto-recogimiento *para sí*. Tal Absoluto es un re-conocimiento, un conocimiento final de la conciencia (en sus diferentes figuras) respecto a sí y desde su sí mismo, un reconocimiento aspirado desde el comienzo del litigio negativo-diferencial. Esta anulación de la diferencia es más sutil que la que realiza Schmitt, pues en el teórico de *El concepto de lo político,* ella se anula directamente, sin mediación dialéctica, estableciendo desde el principio el vínculo con la alteridad diferencial, a la que llama *hostis*, en el horizonte último, en su posibilidad real (*reale Möglichkeit*), de la guerra, esto es, de la eliminación del otro, del diferente, de la heterogeneidad respecto de la homogeneidad de los amigos. Pero en ambos casos se trata de llevar la diferencia hasta el infinito: el infinito de la contradicción o de la guerra, allí donde la síntesis se ejerce como una violencia. Aun más, al igual que en Hegel donde la guerra es sustituida finalmente por una paz que, en definitiva, es lograda a costa de la supresión de la contienda negativo-diferencial mediante un armonioso esplendor del espíritu, es decir, en el Absoluto, en Schmitt la guerra, el estado de excepción que recae sobre el enemigo político (*hostis*), no es más

objetiva de la moralidad, en sentido kantiano (la autoconciencia renovada por la ley interior y la comunidad por sí universal, que marcará el saber del espíritu cierto de sí mismo). Es aquí, en el proceso dialéctico de la moralidad, donde acontece, finalmente, el perdón y la reconciliación. Toda la relación entre el yo y el otro alcanza aquí una síntesis resolutiva de conciliación: «El *sí* que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su existencia contrapuesta, es la existencia del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo; —es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro». (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 775. *Cfr.* C. en general y, dentro de este contexto, el último parágrafo —«La certeza moral, el alma bella, el mal y su perdón», pp. 731-777).

que un momento para la finalidad última de la paz, de la normalidad, de la conservación del derecho. En cualquier caso, y más allá de las distancias, la negatividad es también en Schmitt —como en Hegel— el motor que, en este caso, mueve (falsamente) lo político. Para Deleuze-Nietzsche, como ya hemos apuntado, estamos ante la forma de dominación que ejerce el espíritu débil y conservador, el esclavo y el enfermo. En el fondo, una voluntad de reconocimiento opera también en Schmitt: se trata de que, tanto los representados como el resto de Estados, reconozcan el poder de este sujeto soberano. Así ha sabido verlo Deleuze al analizar tanto a Hobbes que, como sabemos, se encuentra a la base de Schmitt[15], como al propio Hegel, siempre desde su singular prisma nietzscheano:

> En Hobbes, el hombre en estado natural quiere ver su superioridad representada y reconocida por los demás. En Hegel, la conciencia quiere ser reconocida y representada como conciencia de sí mismo (…) En todos estos casos el poder es objeto de una representación, de un reconocimiento, que supone materialmente una comparación de las conciencias. (…) ¿Quién concibe la voluntad de poder como una voluntad de hacerse reconocer? ¿Quién quiere esencialmente representarse como superior, e incluso representar su inferioridad como una superioridad? El enfermo es quien quiere "representar la superioridad bajo cualquier forma"[16].

La conclusión es evidente a estas alturas de la disertación. El todopoderoso Leviatán y el Estado total schmittiano que bebe de aquél, no son más que síntomas de una enfermedad, esto es, de la condición de esclavitud que anida en la necesidad de reconocimiento a través de la negación de la diferencia convertida en enemigo y llevada al estado de excepción, allí donde se la hace periclitar en toda su potencialidad afirmativa, creativa. ¿Qué quiere conservar este espíritu mórbido?

15. V. Schmitt, C., *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Stuart & cía, Argentina, 2002.

16. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 114-115.

Sólo a sí mismo, a su propia identidad. Asegurar la permanencia e inmutabilidad de su propio poder imponiendo la homogeneidad de la comunidad de los amigos. Por eso la negatividad como motor no mueve nada. Con ella se produce el cierre y la inmutabilidad del ser, su no apertura a los envites del afuera, de la alteridad heteróclita. Por todo lo anteriormente dicho, Deleuze en *Diferencia y repetición,* obra en la que el pensador parisino deja atrás definitivamente sus trabajos sobre filósofos concretos de la historia de la filosofía (como Nietzsche) al que hemos dedicado las letras anteriores para emprender el ambicioso proyecto de construir una metafísica de la diferencia propia, se refiere a Hegel culminando con estas palabras:

> (H)ay dos maneras de recurrir a las "destrucciones necesarias" —nos dice—: la del poeta, que habla en nombre de una potencia creadora, apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones para afirmar la Diferencia en un estado de revolución permanente del eterno retorno; y la del político, que se preocupa de entrada por negar lo que "difiere", para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación[17].

El político es, en este sentido, el encargado de perpetuar los valores y prácticas en curso, convertido en la medida de todo aquello que es representable, visible y aprehensible. El reconocimiento lo es dentro de un esquema que atrapa la mirada y que separa al pensamiento y a la acción de su poder creativo, transformador. El Estado schmittiano, el Leviatán de Hobbes o el Espíritu absoluto de Hegel pero, también, el rey filósofo de Platón, son los adalides de los valores del *status quo*, sus más violentos defensores hasta el extremo de la guerra, de la aniquilación de aquello que suponga una diferencia. Tal violencia preñada de una voluntad de poder negativa, de voluntad de dominio, se aparta absolutamente de los objetivos de este Nietzsche-Deleuze. Siempre en busca de las condiciones de posibilidad de una voluntad de poder entendida desde la afirmación creadora de dife-

17. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 96.

rencia, esto es, desde un *nihilismo* positivo, productivo, que persigue, por el contrario, la producción de más y más diferencia. Sin *telos* y sin exclusión, sin ningún motor que imprima un movimiento necesario por cauces previstos de antemano y sin más violencia que la que se ejerce en el movimiento de la creación, de la irrupción de la novedad que socava identidades. La metafísica de la diferencia deleuziana, a través de su ontología de las fuerzas, precisará el modo en que dar cauce a este mundo poblado de diferencias libres, nómadas, sin enemigo. Mundo de *anarquías coronadas* donde habita la posibilidad de un devenir poeta del político de un devenir político del poeta.

Pero aun no podemos abandonar la cuestión schmittiana. Hemos de recordar que para articular su concepto de lo político el alemán acogerá una ontología de la fuerza, de la *intensio* (*Intensität*). Ya advertimos que el enfoque derridiano era en cierto modo insuficiente para abordar a Schmitt. El jurista no busca tanto el sentido de lo político como su fuerza. El enemigo schmittiano (*hostis*), recordemos, lo es sin atributos, sin predicados que lo expliquen. Pero esto no responde a una suerte de *epojé* que purifique su concepto. El enemigo, así lo declara Schmitt, lo es por mor de una intensidad disociativa, de una diferencia intensa que se configura como contradicción y que carece de criterios morales, económicos o estéticos que la expliquen y le otorguen sentido. Tras el formalismo de la definición schmittiana, lo que se esconde es un soberano que se sitúa previo al sentido y a la reflexión[18], aún más, que los funda y los custodia en su límite a

18. De nuevo, aludimos a la contraposición de la postura de Schmitt respecto de la que sostuvo Hans Kelsen. Porque el normativismo formalista de este último contrasta con el formalismo decisionista del jurista de Plettenberg y reafirma la interpretación según la cual para Schmitt reducir lo político al imperio de la ley, al ordenamiento jurídico sostenido de manera inmanente a través de una concepción positivista del Derecho, implica olvidar que su esencia ontológica no puede ser reconducida ni reducida a la racionalidad. La esencia ontológica de lo político es pura intensidad, pura fuerza desplegada para y en el horizonte del conflicto. (V. Lombardi, G., *Carl Schmitt y Hans Kelsen. La Polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la constitución?,* Tecnos, Madrid, 2009).

base de fuerza. Una fuerza atravesada, en este caso, de negatividad: voluntad de dominio.

> El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de *intensidad* de una unión o separación, de una asociación o disociación. (…) El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él[19]. (…) representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia[20].

Lógica identitaria-oposicional constituida a partir de una ontología de la fuerza. De esta última depende, por tanto, el sentido de lo político llevado a su presencia: el sentido del amigo (económico, religioso, ético, etc.) se funda en el emerger intensivo del enemigo y viceversa. El sentido de la comunidad sólo brota en el punto álgido de la antítesis que se dirime en la decisión soberana, fuente de su legitimidad última y por tanto primera en el orden lógico y ontológico. Excepcionar el derecho para conservarlo, abrir en su seno tal vacío para juzgar al enemigo en la desaplicación de la norma, es aquí tanto como excepcionar el sentido. No hay razones ni argumentos, no hay contenidos ni predicados para él, sólo la fuerza que hiende la normalidad y la demarca. El soberano de Schmitt únicamente sabe afirmarse negando. No hay decisión sin intensidad disociativa llevada al extremo. Tanto es así que, en el fondo, Schmitt se hace paradójico deudor de rasgos centrales de la filosofía de Spinoza[21], a pesar de su

EUC

19. La cursiva es nuestra.

20. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 59-61.

21. No hemos encontrado una reconstrucción sistemática de este vínculo entre la metafísica de Spinoza y el concepto de intensidad en Carl Schmitt, pero, aun sin profundizar en la cuestión, se puede encontrar una importante referencia en Villacañas, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 169: «Así que la política antes de la política debe transformar un conflicto social existente en constituyente. Esta transformación —que no es una desnuda construcción o *creatio ex nihilo*— tiene un nombre en la doctrina de Schmitt:

declarado rechazo al pensamiento del judío sefardí[22]. El ser de lo político es pura intensidad que busca *perseverar en su ser*, en este caso, mediante la anulación de la alteridad, de la diferencia en aras de la autoconservación identitaria, de la definición del amigo, de la comunidad. Por eso, para Schmitt el Estado no puede disolverse en ningún momento, sino que pervive incluso en el momento excepcional decidiéndolo, siendo con ello el garante de lo normal constituido. No hay afuera del Estado si es él la única instancia capaz de cumplir con este decisionismo intensivo dada la secularización; no hay afuera de

intensificación. Tal concepto tiene una larga historia en la ontología moderna, desde Spinoza, pero aquí no podemos exponerla». También en Negri, A., *El poder constituyente,* Traficantes de sueños, Madrid 2015, p. 402: «El fascismo es esta perversa concepción del poder constituyente, empujado fuera de toda vitalidad, considerado como la negatividad de toda *cupiditas* y. con esto mismo, en esta perspectiva, arrancado a toda posibilidad de alternativa espacial o temporal a la torna o al destino de lo moderno. La adhesión del pensamiento de Carl Schmitt a la filosofía spinoziana de la potencia está todo situado bajo esta luz. Allí donde la anomalía no logra pasar a ser hegemonía, la alternativa a la utopía es reducida al acto brutal del uso de la fuerza: este es el fundamento cínico del destrozo fascista del poder constituyente.»

22. Schmitt habría encontrado en el propio Leviatán la semilla de su acabamiento en la distinción hobbesiana entre lo *interno* y lo *externo*, entre una conciencia libre y un orden político que coacciona sólo las conductas. Pero en este contexto Schmitt dirigirá sus dardos, no exentos de antisemitismo, fundamentalmente contra Spinoza: «Muy pocos años después de publicado el "Leviatán", la mirada del primer judío liberal acertó a descubrir la brecha apenas visible. Pronto se dio cuenta de que era la gran brecha de invasión del liberalismo moderno, desde la cual se podía trastocar enteramente todo el sistema de relaciones entre el fuero interno y el extemo, lo público y lo privado, que había concebido y montado Hobbes, Spinoza lleva a cabo esta inversión en el famoso capítulo 19 de su *Tratado teológico-político*, publicado en 1670. Ya en el subtítulo de su libro empieza hablando de la *libertas philosophandi*. (...) (E)l poder del Estado sólo determina lo que se refiere al culto *externo*. La separación entre el fuero interno y externo aparece en Hobbes en estado germinal en aquellos pasajes a que antes aludíamos sobre la fe en los milagros y la confesión. Pero el filósofo judío lleva a completa madurez lo que era simple germen, hasta que consigue lo contrario y deja sin alma al Leviathan». (Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, *op. cit*., p. 56).

su fuerza intensiva que genera oposición; no hay salida al Uno trascendente homogeneizador[23].

La *intensidad* que se explorará en adelante a través de Deleuze y Bataille, al contrario, es pluralidad de fuerzas de *intensio* dispar en litigio afirmador y creador, en un *caosmos* que no conserva sino que es condición de posibilidad de toda transformación socio-política: insistente y soterrado *Behemoth*. De este modo, la spinoziana *perseveración del ser en su ser*, es interpretada de modo absolutamente diverso. Se trata de llegar hasta el límite de la potencia, vale decir, de una afirmación diferencial cualitativa. Esto es, hasta el límite de un poder de afectar y ser afectada, de producir más diferencia[24]. Quedémonos por el momento con unas últimas palabras de la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche: «la lucha no es el principio o el motor de la jerarquía, sino el medio por el que el esclavo invierte la jerarquía. La lucha nunca es la expresión activa de las fuerzas, ni la manifestación de una voluntad de poder que afirma; como tampoco su resultado expresa el triunfo del señor o del fuerte»[25]. Sí, porque el verdadero señor, el verdadero soberano, es aquel que está en condiciones de llevar la diferencia hasta el final, hasta una afirmación rotunda en la que no cabe la contienda oposicional, la violencia, la guerra o la exclusión en cualquiera de sus formas. La ontología de la *intensio*

EUG

23. «La vinculación de la soberanía con el carácter representativo de una realidad trascendente constituye uno de los pilares de la teología política. (…) A partir de aquí, la unidad política quedará definida como unidad *total* (ya que todo antagonismo es potencialmente político y reclama una decisión), *soberana y decisiva* (ya que a ella compete la determinación del caso excepcional), siendo su decisión libre e independiente de toda norma, indeducible, absoluta». (Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, pp. 25 y 54).

24. «¿Qué quiere decir "tendencia a perseverar en el ser"? No se trata en absoluto de un esfuerzo por conservar la potencia. No puede ser eso puesto que, una vez más, la potencia jamás es objeto. Es en virtud de la potencia que hago o que padezco. Recuerden la misteriosa fórmula de Nietzsche: "Y es incluso por potencia que sufro". Es por potencia que actúo, pero es también por potencia que sufro, puesto que la potencia es el conjunto de lo que puedo tanto en acción como en pasión» (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003, p. 48).

25. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 117.

es, en este sentido, el lugar desde el que con más acierto y contundencia puede combatirse el nihilismo negativo que habita en la identidad-contradicción, la cual nos habla de una soberanía, al cabo, tramposa.

En el siguiente apartado pasamos a desarrollar en qué consiste y cuáles son todas las implicaciones de (pensar) la afirmación de la diferencia. Como se verá, una de las claves se encuentra en entender que la negación sólo puede ser considerada segunda, derivación acaecida *a posteriori*, consecuencia de una voluntad de dominio y de conservación respecto de una afirmación siempre primera en el orden lógico y ontológico. Porque la diferencia en tanto que tal, en su emerger mismo, es siempre ya afirmativa. Con ello, el verdadero reto para el pensamiento consiste en armar conceptualmente una diferencia no avasallada por las imposiciones de la identidad. Como tendremos que explicar, la única (no) identidad posible para tal pensamiento de la diferencia, el único modo en que *lo Mismo* puede caber aquí, será adoptando la forma de la repetición: *eterno retorno de la diferencia*. *Lo Mismo*, lo idéntico que permanece, será el volver, pero lo que vuelve de continuo, lo que adviene, será la diferencia, la novedad radical. Ahora bien, esto sólo es posible sostenerlo si abandonamos la dialéctica (platónica y hegeliana), con su ascenso teleológico al mundo lumínico de la auto-objetivación completa y los sentidos clausurados, y nos sumergimos en el pluralismo (nietzscheano) que coloca a la diferencia en primer lugar encumbrando la multiplicidad anómala de los simulacros, del *Behemoth*, de la posibilidad y la potencia revolucionarias.

Nos adentramos en lo que sigue en este pensamiento de la diferencia a cuya base se encuentra una ontología de la fuerza (*intensio*). Para ello, Deleuze seguirá siendo guía privilegiado, dado que su filosofía constituye un audaz esfuerzo por conducir al pensamiento hacia su propia implosión, hacia el estallido que implica, como estamos a punto de ver, el periplo de la diferencia intensa[26]. Bajo la voz del pa-

26. Desde un pensamiento deleuziano, Francisco José Martínez, que ha desarrollado ya una extensa e intensa obra a cerca del pensamiento de la diferencia de G. Deleuze, precisamente como ontología, (por ejemplo, Martínez, F. J., *Ontología y*

risino, acogeremos también la escucha de los ecos de otros filósofos de los que el propio Deleuze no pudo prescindir: Heráclito, Spinoza, Bergson, Nietzsche de nuevo, o Simondon.

Diferencia. La filosofía de G. Deleuze, Orígenes, Madrid, 1987), ha conducido dicho pensamiento en una dirección semejante a la nuestra, convirtiéndolo en un modo de pensar el presente (V. MARTÍNEZ, F.J., *Pensar hoy. Una ontología del presente*, Amargord, Madrid, 2015).

2.
Ontología intensiva

Gilles Deleuze es, sin lugar a dudas, el filósofo que con mayor sistematicidad y profundidad ha explorado una ontología para la que el ser en cuanto tal acontece a extra muros de la conciencia humana, del yo y la representación. Un ser que ya no se aborda, pues, desde el paradigma ontológico del sentido, su venida a presencia y su comunicación o transmisión, sino que se plantea permaneciendo extraño, dispar respecto de su aprehensión. Por tanto, lo que acontece no es, para la ontología intensiva o de la fuerza, de la naturaleza del fenómeno si por él entendemos un objeto dado a la consciencia, un «ser como» o «en cuanto». Desde esta perspectiva, los fenómenos, antes de ser aprehendidos, antes de constituirse como instancias comprendidas y representadas, son haces de afectación, miríadas intensivas dispares que nos encuentran y nos impactan. No hay cognición sin este nivel pre-subjetivo, sub-representativo y ante-predicativo en el que se conforma, en palabras de Deleuze, una *sensibilidad trascendental*.

> La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. (…) La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece. La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la disparidad tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia[1].

1. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 334-335.

Pero, aun siendo condición de posibilidad de la comprensión, se trata de una dimensión absolutamente exterior a la propia conciencia, heterogénea y heterótropa, no subsumible a sus dictados y, por tanto, tampoco al principio de identidad. Ella es el río heracliteano, allí donde ya no hay ni río ni Heráclito, donde ambos se interafectan y devienen sin remisión. Los fenómenos, el propio sujeto que somos, nuestro cuerpo orgánico mismo, se compone de pluralidades intensivas mutantes, de multiplicidades de fuerzas cuya actividad no es otra que la producción de nuevas intensidades por mor de la diferencia que las (des)gobierna.

Tomemos un ejemplo que nos sirva como primera aproximación a esta ontología: una ráfaga de viento tiene un determinado rumbo (x), una temperatura (y) y una velocidad concreta (z). Todas estas características medibles, cuantificables, extensas, hacen de la ráfaga un fenómeno atmosférico captable. Ahora bien, a la vez, esa misma ráfaga se compone diferencial e intensivamente sin que pueda ser medida y cuantificada, esto es, antes de ser descifrada en tanto fenómeno. En primer lugar porque en ella habitan múltiples empujes, gradientes, fuerzas, que en su plural encontrarse y, también, en su encuentro con nosotros mismos y con el afuera del mundo en que se da, tejen una urdimbre espesa, errante e indesligable. Este bullicio mudo, ese «entre» pendenciero y turbulento, es a lo que Deleuze llamó *intensio*. En rigor, pues, nosotros mismos y ese afuera es también bullicio intensivo en pluralidad interafectiva conformando un *caosmos*, ni mero caos ni perfecto orden inmutable. Alternativa al callejón sin salida en el que nos deja la metafísica tradicional a juicio de Deleuze:

> Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos[2].

2. DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 139.

¿No se encuentra aquí, acaso, el secreto último del schmittiano *Behemoth*? ¿No será ese fondo descalificado como informe, ese caos a conjurar, los platónicos simulacros, lo que finalmente quiere ser excluido para preservar un orden de soberanía infame? Como ocurría en Derrida, toda la ontología deleuziana se escora hacia lo político desde el inicio. Más bien, no hay verdadera política sin ontología, en suma, no hay política que no sea *ontopolítica*. Habrá tiempo para detenerse en ese aspecto de su filosofía, sirvan esos interrogantes para no perder el horizonte. Por el momento, lo decisivo es que, desde la óptica de la ontología intensiva, el último sustrato de lo real, el ser, no es otra cosa que campo de fuerzas en continuo litigio irresoluble. Donde la relación entre ellas no ha de verse como una confrontación entre contrarios. La lógica oposicional queda destituida siendo la diferencia absolutamente afirmada, la diferencia *qua* diferencia, el resorte que liga y produce, que enmaraña y mueve.

Hay dos lugares privilegiados de la obra de Deleuze en los que se puede rastrear de forma exhaustiva este tratamiento de la diferencia. Uno es, de nuevo, *Nietzsche y la filosofía* y el otro, *Diferencia y repetición*. Cuando Deleuze interpreta a Nietzsche, además de detenerse en su diatriba respecto del hegelianismo, pone énfasis en el hallazgo de una teoría de las fuerzas y su relación por mor de la voluntad de poder. En primer lugar hay que hablar, en efecto, de las fuerzas en plural. Nunca se podrá encontrar una fuerza aislada, vale decir, la fuerza no *es* sino en la relación entre fuerzas: «Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular»[3]. No hay pujanza sin otra fuerza en liza frente a la que se puja. Ahora bien, tal pluralidad tampoco podría ser sin la diferencia que la gesta. Ella, en la exégesis nietzscheana que lleva a cabo Deleuze, es *voluntad de poder*, mientras que, andando el tiempo, ya en *Diferencia y repetición*, será denominada *precursor oscuro* o *instancia x*. Analizada en su

3. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 273-274.

primera acepción, esto es, bajo la óptica estricta de Deleuze-Nietzsche, nos encontramos con varias características de esta voluntad de poder que serán cardinales para la dilucidación y valoración del lazo comunitario.

En primer lugar, nos dice Deleuze, no hemos de confundir la voluntad de poder con las fuerzas. Voluntad de poder denomina, en cambio, la diferencia misma que emerge en los encuentros intensos, de manera que, a la vez, propicia otros mutando sin descanso. Diferencia, pues, a la vez determinante y determinada: determinada por el encuentro entre las fuerzas, y determinante de nuevos cursos intensivos toda vez que emerge como nueva diferencia de potencial respecto de otras fuerzas. Pero, además, hay que remarcar de nuevo que voluntad de poder no ha de confundirse con el dominio. No se trata aquí de la imposición de una fuerza sobre otra, sino de una interafectividad fundamental que no deja indemne a ningún polo de la pluralidad en liza, donde, como ocurría con Heráclito y el río, ya no hay ni una ni otra. Intensidades diferencialmente variables. Deleuze recurre a Spinoza para explicar esta cualidad de las fuerzas según la cual acaece tal movimiento de ida y vuelta productiva que engendra nuevas intensidades y en la que una fuerza no afecta sin ser afectada por otra y viceversa. Porque la voluntad de poder es, en primer lugar, manifestación de ese poder de ser afectadas que no se ha de entender como mera pasividad. Se trata, antes bien, de una actividad, de una potencia sin la cual no sería posible el advenir de la diferencia ni, por tanto, el verdadero devenir. Esta distinción entre dominio y voluntad de poder, entre imposición y devenir autotransformador interafectivo, es, en el fondo, la distinción que Deleuze remarca en Nietzsche acerca de una voluntad de poder afirmativa y una voluntad de poder negativa. Esta última, recordemos, es característica de la filosofía occidental de Platón a Hegel (y nosotros afirmamos también su patente pervivencia en Carl Schmitt):

> (*A*)*ctivo* y *reactivo* designan las cualidades originales de la fuerza, pero *afirmativo* y *negativo* designan cualidades primordiales de la voluntad de poder (…) Y así como las fuerzas reactivas no dejan de ser fuerzas, la

> voluntad de negar, el nihilismo, pertenecen a la voluntad de poder (…) Por una parte resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios, medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma y que niega: las fuerzas reactivas, instrumentos del nihilismo[4].

Las fuerzas activas son aquellas que se dejan afectar, que no imponen sino que llegan hasta el final de lo que ellas pueden, esto es, hasta el final de su propia mutación, de la creación de nuevas diferencias en el encuentro con su alteridad intensiva. Ellas están guiadas pues por una voluntad de poder afirmativa: afirmación de la diferencia. En cambio las fuerzas reactivas son aquellas que imponen buscando allanar, nivelar, homogeneizar, por mor de una voluntad de poder negativa, esto es, una voluntad de poder que niega la diferencia, que detiene el proceso creador.

En *Diferencia y repetición* Deleuze sofisticará esta concepción para llevarla del plano moral y biologicista nietzscheano a un plano fenoménico más general. La voluntad de poder, ahora denominada *precursor oscuro* o *instancia x,* describirá el movimiento de la diferencia actuando entre los fenómenos. Cualquier fenómeno, concebido como pluralidad intensiva en devenir, impactando a su vez con otros fenómenos, será denominado por Deleuze *serie.* Por tanto, los fenómenos son series de fuerzas engarzadas por la diferencia productiva cuya forma lógica es la *síntesis disyunta* (*y, y, y…*). Síntesis que certifica siempre un plus creador, que no excluye sino que suma creando. Aquí se entiende mejor el primer ejemplo que dimos para acercarnos a esta ontología: la ráfaga de aire es el resultado de un conjunto de series cuyo movimiento o devenir no sigue más ley que la que dicten las multiplicidades de impactos intensos recorridos por la diferencia que en ellos emerge marcando nuevos rumbos, ora aquí, ora allá. Y, así, a nivel intensivo, el fenómeno-serie «ráfaga» impacta a su vez con otros fenómenos-serie, por ejemplo con una ola en el mar o con una

4. *Ibídem*, p. 79.

nube en el cielo, dándose, de tal modo, una inacabable puja mutante, un «movimiento forzado» o «historia embrollada», mezcla disyunta de diferentes *intensios,* que hará que la ola cobre un determinado impulso o que la nube descargue lluvia, que el agua del mar se evapore y conforme la nube o que la nube pase a ser ola: que no haya, *stricto sensu*, ni ráfaga ni ola ni nube, sino un devenir ráfaga-ola-nube, un trajín que los vuelve indiscernibles, inasignables, que intercambia sus naturalezas sin cesar sin poder detenerlos en nombres, en objetos estables. Porque las series, como las fuerzas, siempre aparecen relacionadas, nunca aisladas, y su perenne y disyunto encontrarse hace de la realidad una trama movediza sin fin. Por eso la diferencia es precursor y por eso, también, es oscuro: mueve moviéndose, inapresable. *Instancia x* no despejable por ningún cálculo, desplazándose entre las series perpetuamente, (auto)transformando(se) y, así, generando una actividad de genuina inmanencia *autopoiética*.

La totalidad incontable y no totalizable de las series compuestas por innumerables cursos de *intensio*, inmensidad auto-organizada de forma inmanente en virtud de la síntesis disyuntas, sin finalidad ulterior ni origen esencial a desplegar, sin orden ni ley exteriores, trascendentes respecto de su propio ajetreo interno, es denominada por Deleuze *caosmos.* Este concepto alude, por tanto, a un mundo no reglado por la identidad y, sin embargo, no por ello arrojado a la entropía, a un ser que, en definitiva, nunca es igual a sí mismo, continuamente formándose y des-formándose, dúctil y convulso tras la representación fenoménica que lo graba en piedra, lo captura y lo suspende. Nos adentraremos en el papel del sujeto y de la consciencia representativa en adelante, pero ya se comienza a intuir que el juicio que Deleuze establece al modo en que se ha entendido tradicionalmente el ejercicio del pensar humano dista mucho de ser positivo. Por eso, su particular *Destruktion* de la metafísica tradicional pasa, a la heideggeriana, por la fundamental interrogación acerca del ser de lo real. Pero, en este caso, lejos de vincularlo a la emergencia de sentido, el ser será intensidad, fuerza, vivo fuego heracliteano. Un ser que acontece a extramuros de la consciencia, absolutamente exterior y anterior a

ella, subrepresentativo y pre-subjetivo, y que sólo se actualiza conformando aquello que propiamente denominamos fenómenos, región *extensa*, en la colisión diferencial de la series intensas que subyacen al yo y conforman su *sensibilidad trascendental*, con las series intensas del mundo que nos representamos. Así, este ser intenso hará honor al vitalismo nietzscheano sin renunciar a la ontología. Vitalismo, eso sí, no biologicista, vitalismo del ser mismo atravesando toda la materia en cuanto intensidad diferencial. El diferenciante o precursor oscuro nombra al ser en cuanto tal pero visto desde su caosmótica resistencia a ser apresado por la inmutabilidad y la identidad, por el Uno que la consciencia dicta. Nietzsche y Heidegger son, por tanto, dos pilares sobre los que Deleuze tomará apoyo para, sin embargo, ir más allá de ellos bregando frente al principio de Identidad y profundizando en el devenir de la diferencia.

> Lalande, en páginas muy bellas, dice que la realidad es diferencia; mientras que la ley de la realidad, como el principio del pensamiento, es identificación (…) Henos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento (…) La fórmula según la cual «explicar es identificar» es una tautología. (…) De esto se puede concluir que la diferencia se anula (…) en tanto es puesta fuera de sí en la extensión y en la cualidad que llena esa extensión. Pero a esa cualidad, como a esa extensión, la crea la diferencia[5].

EDC

Inversión de los mundos platónicos que otorga a los *simulacros* un papel originante y necesario. No hay fenómeno, no hay sentido, sin intensidad. No hay identidad sin diferencia. En suma, no hay identidad que no mienta negando el devenir diferencial, no hay extensión sin allanamiento apisonante de aquello de lo que brota. Por tanto, pensar la diferencia es tanto como resistir al aplanamiento de lo real: «el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un

5. Deleuze, G., *Diferencia y repetición, op. cit.*, pp. 340-341.

estrépito infernal»[6]. Deleuze descifra ese gruñido, lo hace inteligible para la filosofía y disuelve la hostilidad que ella ha mostrado siempre hacia la diferencia.

Tanto es así que Deleuze apostará por el concepto simondoniano de *metaestabilidad* para definir esta condición de tumultuosa efervescencia intensiva. La totalidad de lo real, desde este prisma ontológico que lo convierte en *caosmos*, tiene la consistencia de un sistema metaestable. Esto quiere decir que, en lugar de la estabilidad que cerciora la imperturbabilidad de la unidad inmutable del ser y del concepto, pero, también, sin plegarse a la dicotomía jerárquica que sostiene que sin dicha inmutabilidad sólo nos quedaría la inestabilidad caótica de lo inaprensible e ingobernable, Deleuze adopta una posición que salva ese dualismo excluyente a través del abordaje de un sistema a la par estable e inestable, de un sistema, al cabo, que rebasa sin cesar su propia estabilidad. Tal reflexión en torno a la metaestabilidad cobra relevancia en el contexto de la reflexión deleuziana acerca de la individuación y la noción de lo problemático. Para dar cuenta de las mismas, sin lugar a dudas, el pensador francés seguirá a Gilbert Simondon.

En primer lugar, Deleuze destaca del pensamiento simondoniano la identificación del equívoco de los filósofos al postular el famoso principio de individuación heredero del hilemorfismo aristotélico. No ha lugar a un tal «principio» si no es al precio de primar, en el orden del ser, al individuo realizado para después deducir de él, de su actualización, su potencia. A ella, por tanto, se le acaba por presuponer una identidad a desarrollar, una forma predeterminada para una materia indiferenciada que teleológicamente se encaminaría a la realización de su entelequia. El individuo no es realización de sus posibilidades sustanciales, sino «una individuación que actúa mediante intensidades»[7] que conviven con él. En efecto, para Deleuze-Simondon, individuo e individuación se dan simultáneamente, de tal modo que el primero

6. *Ibídem*, p. 197.

7. Deleuze, G., «Hender las cosas. Hender las palabras» en *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2014, p. 150.

siempre se ve desbordado, empujado más allá de sí, sin más finalidad que la que establezcan, *in actu,* los encuentros intensivos y plurales que lo recorren y atraviesan. El individuo, la ráfaga, la ola, la nube, etc., es punta de iceberg de movimientos noérgicos y diferenciales que se dan en una dimensión «pre-individual» que coexiste con él y lo excede por doquier. En definitiva, en lugar de la concepción tradicional acerca del principio de individuación tal y como lo ha establecido la filosofía hasta el momento, esto es, disponiendo un proceso de progresión lineal desde un alfa hasta un omega, desde un principio que contendría ya su finalidad, desde una potencia actuante en una materia indiferenciada para imprimir una forma determinada de antemano, Deleuze-Simondon instauran la concurrencia de lo individuado y lo individuante en una «materia en movimiento, en flujo, en variación»[8] por mor de esa multiplicidad intensiva que se guía desde sí misma y que no contiene nada *a priori*. Se concluye así que lo individuado no agota al ser porque este litigio intenso pre-individual siempre le subsiste.

Con todo, es hora de clarificar ciertos conceptos simondonianos a tenor de esta teoría de la individuación, los cuales también habitan en Deleuze. De este modo, se clarificará lo anterior y seguiremos apuntando a la cuestión del *ser-con*, de la c(a)o(s)munidad que buscamos. En este sentido, es crucial lo que Simondon denomina «individualización» aludiendo al tipo de individuación que produce un individuo único, no genérico o abstracto. No, por ejemplo, al ser humano con mayúsculas, sino a este o a aquel, concreto y singular. Hay que decir, no obstante, que ambas se entrecruzan. La individualización consiste en una generación individuante en lo completamente singular, de tal modo que, siguiendo el ejemplo, el ser humano lleva siempre inserto el movimiento intensivo y plural en litigio abierto que lo hace pertenecer a su especie, pero, a su vez, en cada ser humano esta inten-

8. Deleuze, G., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *Pre-Textos, Valencia, 2002*, p. 410.

sidad se actualizará de un modo peculiar, según sean sus encuentros singulares. Como afirmó Spinoza, recuerda Deleuze insistentemente, «nacemos completamente a merced de los encuentros»[9]. Las fuerzas, la relación de interafectación que se ha descrito más arriba, gesta al individuo singular y al ser humano genérico o abstracto, pero no lo hace de una vez por todas, sino de forma permanente en el continuo afectar y ser afectados, sin tender hacia alguna suerte de fin presupuesto. ¿Cuándo el árbol deja de ser semilla? ¿Cuándo la semilla pasa a ser árbol? ¿Qué es entonces un árbol en sentido genérico? ¿Y este árbol concreto? Sólo hay, más bien, un devenir árbol-semilla, sin posibilidad de discernir entre uno u otro, un continuo «arborear». Ajetreo que impide la absoluta fijación del universal «árbol» y evita así la abstracción que conlleva:

> La vida individual no es ni el desenvolvimiento determinado de lo que ha sido en su origen, ni un viaje hacia un término último o que sería cuestión de preparar; no es tampoco una tensión entre un nacimiento y una muerte, entre un Alpha y un Omega que serían auténticos términos; el ser debe ser captado en su centro también temporalmente, en su presente en el instante en que está[10].

Como ya se observa, la temporalidad será un aspecto capital para esta ontología y tendremos que ocuparnos de ella de manera particularmente prolija. Pero hasta aquí basta con resaltar esta cuestión de la simultaneidad interafectiva, intensiva, que encuentra obsoleta la tematización del principio de identidad que bebe del paradigma hilemórfico. Porque ella, además, no sólo tiene que ver con el ser genérico y con el singular, sino también con las relaciones de los singulares entre sí. Es a lo que Simondon llama «transindividualidad», fuente de otro tipo de individuaciones, las individuaciones de grupos o comunidades. Desde esta perspectiva, las relaciones entre los seres

9. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, 2003, p. 96.

10. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus, Buenos Aires, 2011, p. 479.

individuados no han de verse como mera interacción o, en el caso de los seres humanos y su modo de comunicarse, desde el prisma de la intersubjetividad. El prefijo «inter» implica la identidad previa de lo relacionado, así como su incapacidad para alterarse en profundidad. En cambio «trans» indica trasvase y transformación de uno a otro, en este caso trasvase de la reserva «pre-individual» intensiva y afectante. «El mundo psicosocial de lo transindividual no es ni lo social bruto ni lo interindividual; supone una verdadera operación de individuación a partir de una realidad preindividual asociada a los individuos y capaz de constituir una nueva problemática que posea su propia metaestabilidad» o, de otro modo, «La individuación bajo la forma del colectivo hace del individuo un individuo de grupo, asociado al grupo a través de la realidad preindividual que lleva en sí y que, reunida a la de los demás individuos, se individúa en unidad colectiva»[11]. Es así que la insistencia transformadora de lo «pre-individual», tanto en las individualizaciones, como en la individuación genérica y en lo trans-individual colectivo, es referido por Simondon con el término «transducción»[12] cuyo rasgo fundamental es la interpenetración proteica e intensiva de las diferencias de potencial dadas en lo pre-

EUG

11. *Ibídem*, pp. 4 y 33.

12. Encontramos una definición precisa y rigurosa del término «transducción» en la obra de Sáez Rueda, L., *El ocaso de Occidente*, Herder, Barcelona, 2015, p. 110: «El devenir transductivo no se ajusta al desarrollo lineal en el que se mantiene una forma fija, siempre idéntica a sí misma. Es una trans-formación, (…) en cuanto autocreativa, discurre maleable y plásticamente, abriendo el espacio de un estrato heterogéneo respecto del anterior. La transducción, por tanto, no consiste en la desaparición de una forma de ser a través de su renacimiento en otra. Es el trasvase de un modo de ser ya en curso a otro curso heterogéneo, cuyo devenir ya no es impulsado por el mismo tipo de potencialidad y cuyo orden intensivo coexiste con el anterior siguiendo una senda propia. En el paso transductivo un sedimento inyecta un sector de su rumbo problemático, una parte de su morfología, en otra capa, donde se transfigura. Los estratos así generados coexisten —lo físico, lo viviente, lo viviente cultural—, cada uno prosiguiendo su especificidad irreductible. Pero, al mismo tiempo, cada estrato naciente ha conservado el tipo de problematicidad que caracteriza al anterior, ofreciéndole un tipo de solución que no es posible ya en aquella».

individual. Ahora bien, este término tiene que ver con una teoría de fases o, más bien, con una concepción del ser en tanto *polifásico.* La transducción supone dicha interpenetración entre diferentes estratos: físico, químico, biológico y socio-cultural. Dichos estratos o fases, en efecto, se interpenetran modificándose recíprocamente mediante las intensidades que los recorren y, cada uno, es resultado de los encuentros habidos en los otros. Esto no quiere decir, en absoluto, que Simondon o Deleuze sostengan cierto tipo de evolucionismo. Muy al contrario, hay que entender que en cada fase se encuentran contenidas, intensivamente, todas las otras insistiendo en su devenir diferencial. Lo que acontece entre una y otra fase es un devenir autotransformador que, sin embargo, no deja de contener aquello que lo produjo y que, en el fondo, lo sostiene. Este es el motivo por el cual, tanto para Simondon como para Deleuze, la realidad es concebida como realidad-problema. Los estratos, la forma individuada que ellos toman, no son más que soluciones provisionales a un problema intensivo que se presenta en lo pre-individual afásico. «La individuación debe ser considerada entonces como resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad consigo mismo, incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión»[13]. Dicha tensión, en la que Deleuze introduce la figura del diferenciante o precursor oscuro, pide una salida. Ella es problema en este sentido: el diferenciante, al recorrer las series y diferenciarse, hace emerger interrogantes a través de las coordenadas intensivas en las que se mueve, plantea una incógnita *x* resultado del entrecruzamiento, de la síntesis disyunta, acontecida en el «entre» de la pluralidad de las fuerzas en relación. La noción de «problema», por tanto, no tiene que ver aquí con ninguna situación intelectual o cognitiva, esto es, con una suerte de reto planteado al pensamiento y que éste deba resolver, sino que alude a una condición ontológi-

13. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, *op. cit.*, p. 26.

ca por la cual la realidad es «realidad-problema». El fondo intensivo y pre-individual es embrollo, urdimbre inestable que encuentra su estabilidad al solucionarse en una individuación que, sin embargo, permanece en continua tensión consigo misma, atenazada por las infiltraciones problemáticas que provienen de otras series intensivas. La individuación, sea del singular, del genérico o de un colectivo, es, en consecuencia, solución siempre provisional y frágil toda vez que convive con el fondo pre-individual, con las diferencias de potencial, que la gestan. Lo problemático pre-individual es por tanto primero en el orden de la ontogénesis. Aun más, las nuevas individuaciones, advierte Simondon, acaecen por crisis que, en el tránsito por el que finiquitan una individuación para que emerja otra, conmueven al ser y lo colman de angustia. Angustia, pues, ontológica, resultado de un agostamiento que apunta a un individuo nuevo. Él es cuerda tendida sobre el abismo pre-individual que lo desafía sordo, exuberante rumor callado que no cesa.

> (L)o individuado es invadido por lo preindividual; todas las estructuras son atacadas, las funciones animadas de una fuerza nueva que las vuelve incoherentes. Si la experiencia de angustia pudiera ser soportada y vivida lo suficiente, conduciría a una nueva individuación en el interior del ser mismo, a una verdadera metamorfosis; la angustia comporta ya el presentimiento de este nuevo nacimiento del ser individuado a partir del caos que se extiende; el ser angustiado siente quizás que podrá volver a concentrarse en sí mismo en un más allá ontológico que supone un cambio de todas las dimensiones; pero para que este nuevo nacimiento sea posible, es preciso que la disolución de las antiguas estructuras y la reducción a potencia de las antiguas funciones sea completa, lo que constituye una aceptación del aniquilamiento del ser individuado[14].

Esta es una angustia ontológica, no ante la posibilidad (*Möglichkeit*) de una emergencia, sino ante lo virtual, de ahí su radicalidad. Se nos entrecruza ahora por tanto Bergson, del que Deleuze recogió

14. *Ibídem*, p. 379.

este concepto de virtualidad para ahondar, aun más si cabe, en su reflexión acerca de la diferencia y su advenir. Lo virtual recusa las limitaciones de lo posible. Una posibilidad, por definición, es aquello que se encuentra como germen dado desde el inicio, como oportunidad de que algo que puede ser previsto por la naturaleza de la cosa, de hecho (le) suceda. En suma, posibilidad y principio de Identidad se vinculan inextricablemente puesto que lo posible supone un desdoblamiento del mundo por vía de la oposición: lo posible es lo real (aún) no existente, lo real es lo posible realizado. Se produce entonces una paradoja y es que, a pesar de tal nexo con la Identidad, puesto que ella toma la forma de la oposición, la realización de lo posible acontece como súbita discontinuidad en el paso de lo inexistente (pero posible) a lo existente (real):

> Lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente una «realización». Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización (…) Cada vez que planteamos el problema en términos de posible o real, estamos forzados a pensar la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre opera a nuestra espalda, sometido a la ley del todo o nada[15].

En efecto, lo virtual supone absoluta creación de novedad sin ser «salto brusco» dado que en él no habita la oposición entre lo inexistente y lo existente. Es lo no previsible, en todo caso, aquello de lo que sólo podemos encontrar razones y causas *a posteriori*: el *Acontecimiento*. Sin embargo, lo virtual es real, aunque no agote toda la realidad. Lo virtual es el movimiento intensivo de la diferencia *in actu,* nombra el proceso de actualización por el cual surge lo actualizado, esto es, el fenómeno, la región extensa, medible, representable: «Lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por

15. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit*., p. 318.

su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza»[16]. Pero de nuevo nos adelantamos. Lo virtual en Deleuze-Bergson se ilumina adecuadamente y cobra toda su hondura en la teoría deleuziana de la temporalidad, para la que también sigue en muchos aspectos a Bergson, y de la que nos vamos a encargar en lo sucesivo.

A esta altura conviene una breve recopilación conceptual de todo lo aportado hasta ahora para terminar de clarificar el rico plexo deleuziano, aportar algunos matices relevantes y situar las posiciones de salida hacia una concepción caosmológica de la comunidad, si bien antes, como se ha apuntado, habrá que abordar la concepción del tiempo que transita en esta ontología porque en ella también se hallan elementos que resultan indispensables. Resumidamente, el supuesto principal de la filosofía de Gilles Deleuze, abriendo un rico campo de juego que se remonta a Heráclito y pasa por Spinoza, Nietzsche, Bergson o Simondon entre otros, consiste en la asunción del pluralismo nietzscheano de manera que éste queda organizado a través de una estructura lógica, ontológica y epistemológica según la cual son las relaciones entre fuerzas, pre-subjetivas y sub-representativas, aquello que se sitúa en el origen del mundo observable y aprehensible en cuanto fenoménico. Esta dimensión noérgica primordial define al ser en cuanto tal[17] y, en términos spinozianos, conforma una *natura*

16. Deleuze, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 41.

17. El ser ya no es en Deleuze, como ocurría en Nietzsche, «el último humo de la realidad evaporada». No hay renuncia en Deleuze a la ontología y la metafísica, sin embargo, con gesto heideggeriano, busca en ellas a un ser en que se inscriba la diferencia sin resto para la Identidad. En efecto, pensar la diferencia *qua* diferencia, sin concesiones a la Identidad, es la divisa deleuziana. En este sentido su filosofía puede ser vista como ahondamiento de la *Destruktion* que Heidegger elaboró mediante la diferencia óntico-ontológica a través del vitalismo nietzscheano. A este respecto, volvemos a remitirnos a Sáez Rueda, L., «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger» en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

naturans[18] regida por el movimiento y producción de diferencias de potencial en el encuentro entre las fuerzas. Ella, además, no tiene más destino que el de su propia auto-organización inmanente, la cual nos ofrece la visión de un universo caosmótico y metaestable atravesado por multiplicidades irreductibles. En este sentido, la caósmosis y la *metaestabilidad* refieren a la condición a la vez estable e inestable, turbulenta o *lejos del equilibrio*[19] que, por doquier, hace que el sistema se

18. Esta terminología spinoziana es la que destaca y utiliza Luis Sáez Rueda para explicar la diferencia e interrelación entre la *intensio* y la *extensio* deleuzianas, dos nociones que nos serán fundamentales en nuestra investigación. (*Cfr*. SÁEZ RUEDA, L., *El Ocaso de Occidente, op. cit.*).

19. Esta terminología alude a los estudios de Ilya Prigogine, la cual nos parece adecuada para caracterizar la condición metaestable a la que alude Deleuze además de realzar la importancia de su pensamiento en el contexto histórico de la segunda mitad del siglo XX. Porque, visto todo lo anterior, no parece casualidad que, en los mismos años durante los que Deleuze trabajó en su filosofía, Prigogine y la Escuela de Bruselas (Prigogine y Stengers, 1984) comiencen a iluminar sobre la cuestión de los sistemas complejos describiendo en ellos la centralidad del tránsito del micro-caos al macro-orden y demostrando la posibilidad del orden emergente a partir del caos. Sin embargo, como decimos, esta tematización no llegará hasta entrados los años 80. El punto de arranque de Ilya Prigogine comenzará mucho antes y tendrá como hilo conductor fundamental, de 1945 a 1977, el intento de conciliación de la termodinámica clásica con las ideas de Henri Bergson desarrolladas en *La evolución creadora*. Asumiendo una metodología rigurosamente científica, físico-matemática, y rehusando todo recurso a la ontología, Prigogine busca cubrir la cesura abierta entre materia y vida. Para la visión termodinámica que entendía que la actividad disipativa conduce irremisiblemente al equilibrio y a la estabilidad, al reposo, la vida aparece como una «rara avis» en tanto que materialidad activa y constructiva. Por su lado, Bergson tratará de dotar a la materia de esa misma actividad que caracteriza la vida mediante la revisión crítica de la concepción del tiempo entendido ahora como «duración». Tal y como afirma Prigogine en este contexto: «el tiempo es creación o nada en absoluto». Pero Bergson adoptará una suerte de principio vital inmaterial, de fuerza vivificante (élan vital) que insuflaría a la materia, de por sí tendente al reposo, dicho dinamismo creativo. Con ello Bergson, a juicio de Prigogine, no habría logrado sortear definitivamente la distancia entre ambas instancias: «soy bergsoniano en cuanto al fondo del pensamiento, pero no estoy en absoluto de acuerdo con el cisma de su visión dualista». El punto clave para Prigogine se encuentra en la reformulación positiva de la inestabilidad. En efecto, mediante el hallazgo de procesos de autorregulación a partir de estados alejados del equilibrio

rebase a sí mismo, se auto-organice y se auto-transforme sin remisión. En este punto, como se ha explicado, la tematización deleuziana de «lo virtual» supone un importante hito en torno a la radicalidad con que plantea la cuestión de la creación, de esa auto-transformación que es, de fondo, emergencia de novedad. Lo virtual, nos dice siguiendo a Bergson, no es mera realización de posibilidades, sino que supone un plus en tanto que advenimiento de plena diferencia. De otro modo cabría preguntarse: «¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no existente es ya posible, recogido en el concepto y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad?»[20].

---

que esconden potencialidades inusuales, de una variabilidad no predecible, Prigogine introduce dicha dimensión creativa sustancial para la Naturaleza en general, para la materia toda. Las bifurcaciones irreversibles que hacen que todo el sistema mute y se reorganice nos alejan del antiguo paradigma que aseguraba la estabilidad homogénea y determinista: la termodinámica acababa por ser, así, deudora del mecanicismo moderno. El científico ruso-belga nos muestra con su investigación la posibilidad de «la inversión del paradigma clásico que identificaba crecimiento de entropía con evolución hacia el desorden (…) (y) el papel constructivo de los fenómenos irreversibles y los fenómenos de autoorganización que tienen lugar lejos del equilibrio» (Prigogine, I. & Stengers, I., *Entre el tiempo y la eternidad,* Alianza, Madrid, 1990, p. 10). Pero, a pesar de la pasión bergsoniana de Prigogine por la que quiso rebasar las leyes de la termodinámica clásica hacia una concepción vivificadora de la materia, el científico ruso-belga habría compuesto un concepto de creatividad limitado respecto de lo hallado por Bergson. En efecto, la inestabilidad prigogiana establecida a partir de las fluctuaciones y la no-linealidad con el recurso a la teoría matemática de las bifurcaciones, ofrece un modo de creación en tanto que elección de posibles ya contenidos *a priori*. Si bien *a posteriori* su realización es indeterminable, la radicalidad de «lo virtual» bergsoniano, luego incorporado por Deleuze, inclinará la balanza hacia la novedad absoluta, hacia un futuro abierto sin coto. Se juega en este punto el desplazamiento de una visión ordenada y plenamente inteligible de la Naturaleza, la cual no escaparía a la necesidad y al determinismo, hacia la emergencia de un c(a)osmos no sólo impredecible, sino absolutamente libre en sus determinaciones fruto de sus procesos creadores. Es en este punto donde se hace evidente que la filosofía y la ontología deleuzianas permiten pensar lo realmente novedoso implicado en los desarrollos de la ciencia de la complejidad surgida en su tiempo y de gran influencia y calado en la actualidad.

20. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit*., p. 318.

Ahora bien, como tal caos-cosmos, este concepto es también el resultado del análisis de dicha dimensión noérgica, morada de cursos de intensio en permanente litigio, esto es, en relación disyuntiva productora de nuevas diferencias, junto con otra dimensión en este caso extensa, medible, cuantificable y predecible que, como su otra faz inseparable, compondría la totalidad de lo real. Este segundo plano, legaliforme y ordenado, es *natura naturata*, es decir, autoproducción de la *natura naturans* intensiva, del «devenir-loco de las profundidades»[21] con el que Deleuze da vuelta a los mundos platónicos insertando la multiplicidad mutante y creadora del devenir, dando voz y derecho de existencia a los «simulacros».

La región extensa, coincidente con lo fenoménico representado por el sujeto como instancia cognoscitiva por excelencia, constituye en Deleuze una «ilusión necesaria»[22] producto del decurso noérgico diferencial de las síntesis disyuntas que vinculando «lo diferente con lo diferente»[23] crean, traen la novedad, gestan nuevas diferencias las cuales, a su vez, entran en el incesante *pólemos*.

21. Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, *op. cit.*, 2011, p. 198.

22. Hay que subrayar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él comprende como una «ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, (...) que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?» (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. ci*t., p. 409). Una ilusión, no obstante, inevitable, tal y como lo recoge en su estudio Luis Sáez Rueda: «Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. (…) la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto 'ilusión necesaria'». (Sáez Rueda, L., «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 442).

23. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 183.

Lógica, ontología y epistemología sufren en Deleuze, así, una vuelta de tuerca de gran calado: de un lado, los principios lógicos[24] y ontológicos de Identidad y de No-contradicción que han atravesado toda la metafísica occidental de Platón a Hegel son recusados a través de este pluralismo de la diferencia; de otro, la concepción de las ciencias en su versión moderna, donde la Naturaleza era tomada como instancia plenamente cognoscible por el sujeto en aras del progreso y mediante el descubrimiento de las leyes uniformes que la gobernaban, queda desbaratada al revelarse dicha dimensión pre-subjetiva y sub-representativa, exterior y heteróclita respecto del Yo, sólo abordable desde el «empirismo trascendental»[25] deleuziano. Método, por lo demás, que supone observar el nivel representacional de la conciencia como efecto, segundo y derivado, de los impactos intensivos y diferenciales que suceden en una «sensibilidad trascendental»[26] más honda y anterior al sujeto, y, asimismo, creadora. De este modo, podemos afirmar que, desde Deleuze, la creación de conceptos para la Filosofía y de «functores» para las Ciencias (concepto adoptado por el filósofo parisino de la teoría matemática para designar los componentes de las funciones) emerge como la tarea y el reto fundamental de nuestro tiempo a tenor de la puesta al descubierto de este pluriverso caosmótico en continua auto-generación: «La filosofía y la ciencia comportan por ambos lados

24. Nos referimos, en concreto, a los principios de la lógica clásica. François Zourabichvili apunta claramente a esta ruptura de la lógica clásica por parte de Deleuze (V. Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del Acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011).

25. Deleuze, G., *Diferencia y repetición, op. cit.*, pp. 49-50 y 110 ss.

26. «Es la intensidad, la diferencia en la intensidad, la que constituye el límite propio del ser "de lo" sensible. Por ello, tiene el carácter paradójico de ese límite: es lo insensible, lo que no puede ser sentido (…) porque siempre está distribuido en una extensión que lo invierte y lo anula. Pero también es lo que no puede ser sino sentido, lo que define el ejercicio trascendente de la sensibilidad, ya que da a sentir y, por eso despierta la memoria y fuerza el pensamiento. (…) Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin y es parte integrante del "trascendentalismo"» (*Ibídem*, p. 354).

(como el propio arte con su tercer lado) un *no sé* que se ha convertido en positivo y creador, condición de la propia creación, y que consiste en determinar *mediante* lo que no se sabe»[27].

Desde una perspectiva general, las Ideas son, por este motivo, Ideas-problema para Deleuze, resultado del impacto complejo en nuestra sensibilidad abisal de los flujos intensivos del mundo con los que hacer, también, *caosmos*. Se ha de entender lo problemático, por tanto, no como obstáculo a superar por parte del pensamiento con el objetivo de una aprehensión cognoscitiva completa y definitiva, sino como atributo de la realidad. La realidad, como dijimos, es realidad-problema: carga tensional dispar, fuerzas en relación de permanente litigio interafectivo a través de la diferencia, del diferenciante que las recorre y las produce *autopoiéticamente*. Así, todo fenómeno, toda individuación, constituye sólo una solución provisional al problema intensivo que le subyace y que puja, mediante el incesante *pólemos* que generan las series intensas de fuerzas plurales, por desbordarlo y transformarlo, exigiendo, a su vez, la transformación del propio pensamiento, la creación de una nueva Idea-problema que dé cuenta de la nueva situación diferencial. Lo mismo ocurre, desde este prisma simondoniano y deleuziano, con las comunidades humanas. Ellas conforman un sistema metaestable, caosmológico, que se gesta por transducción, esto es, a través de la interpenetración interafectiva de cursos de *intensio* plural que exceden cualquier sentido dado en un momento concreto. Somos, como la nube, la ráfaga o la ola en el mar, multiplicidades afectantes, «un conjunto de afectos no subjetivados»[28]. Tales afectos no subjetivados que subyacen a los individuos y a las comunidades, avanzamos, se precisan como deseo múltiple, flujos libidinales libres, nómadas.

Para ilustrar esta cuestión libidinal desubjetivada, central en la filosofía deleuziana, hay que detenerse brevemente en la noción de

27. Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?, op. cit.*, p. 129.

28. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 266.

cuerpo sin órganos (CsO) en su contraposición al organismo: «El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil»[29]. El organismo al que alude Deleuze aquí no es otra cosa que un cuerpo extenso, subjetivado. Así visto, el cuerpo, nuestro cuerpo, es sólo una capa, el sedimento impuesto por la subjetivación, por los determinados cauces exigidos a la multiplicidad deseante. Cercando los caminos, impide fugas. Nuestra materialidad corpórea está compuesta de direcciones y metas. El modo en que cada uno de sus elementos se relaciona y funciona dibuja un contorno y, en cierto modo, lo produce como una cárcel que va tabicando las salidas a nuevos derrames deseantes. El cuerpo-organismo, por tanto, es una individuación que pone solución a las cuestiones que plantea el deseo en su brotar. Pero estas soluciones también son el motivo de su enclaustramiento. Por su lado, el *cuerpo sin órganos* pertenece a lo pre-individual, multiplicidad de afectos acodificados, libres, trazado sin trazar de intensidades que exceden los cercados del organismo. El CsO es un elemento de subversión, superficie de inscripción o campo inmanente de intensios libidinales, de pujanzas deseantes que no cesan de manar. Él es «conexión de deseos, conjunción de flujos, *continuum* de intensidades»[30], síntesis disyuntivas de afectos que quieren ir hasta el final de su potencia frente a los poderes momificantes de lo extenso, de lo individuado, del organismo. En suma, del Uno y de lo trascendente. La subjetivación es el procedimiento por el cual se le imprimen leyes desde un exterior que no le concierne, leyes que hacen que el deseo se unifique y tienda hacia objetos delimitados como tales. El organismo es, por tanto, resultado de la representación. Por este motivo, Deleuze reprueba al psicoanálisis freudiano e inventa, junto

29. *Ibídem,* p. 164.
30. *Ibídem*, p. 199.

con Guattari, su esquizoanálisis. Si el deseo no es deseo de UN objeto, abstraído, idealizado, sino una urdimbre siempre plural, entonces el inconsciente tampoco es un teatro, sino una fábrica de producción. ¿Qué quiere decir Deleuze cuando se refiere a que el inconsciente no es un teatro? De lo que se trata es de liberar al inconsciente del paradigma de la representación, esto es, de la dicotomía sujeto-objeto. El inconsciente no consiste en una suerte de sujeto subterráneo, en un Hamlet o un Edipo que actuarían a extramuros de la consciencia, del Yo. El inconsciente es fábrica. Consiste en una multiplicidad de máquinas que producen deseo plural. Estas máquinas son el engarce diferencial entre los flujos libidinales que crean nuevos flujos. De ahí que el deseo linde con el delirio. Siempre se dirige más allá de cualquier pequeño asunto privado, del padre y la madre. Se desea, se delira sobre un cosmos inabarcable que, sin restricciones, se trueca en *caosmos*. El deseo-delirio es ontológico, pero, también geográfico-político. Se desea, se delira en la multiplicidad. El deseo construye y se inserta en auténticos paisajes infinitos, agenciamientos que no se reducen a una mera suma de elementos, sino que constituyen auténticas expediciones sin más objetivo que el propio peregrinar sin fin. Puro desplazamiento. En este sentido, se puede afirmar que el CsO es el inconsciente del organismo. Él es potencia de conexión de heterogéneos, de interafecciones. Un cuerpo múltiple, informe y descabezado, un monstruo: «la diferencia es el monstruo»[31]. Monstruo anterior al cuerpo formado y ordenado, previo a los deseos codificados y encarrilados, monstruo inmaterial, intenso, cigoto de conjunciones (*y, y, y...*) que precede pero que también convive con lo individuado, con lo formado y acotado.

> Materia es igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se

31. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 62.

> define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de formas accesorias, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras[32].

Pero, entonces, si no hay metas, si no hay cauces ni objetivos definidos y determinados hacia los que tender, ¿qué noción de futuro cabe albergar?, ¿y el pasado?, aun más ¿qué es este presente en el que *soy*? En definitiva, ¿cómo se organiza el tiempo en esta región preindividual? ¿Discurre el tiempo para este monstruo CsO?

32. DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 159.

3.
Aión quiere vivir

No resulta fácil imaginar qué tipo de noción de temporalidad puede sostenerse en este universo intenso, convulso, *en devenir*. ¿Cómo se ubican los tres estadios temporales clásicos, pasado, presente y futuro, en tal *caosmos*? Con Deleuze se puede comenzar, de nuevo, por su interpretación de Nietzsche, en este caso mediante el análisis del tema del *eterno retorno* tal y como lo recoge el francés. De forma similar a lo que ocurría con la voluntad de poder, la cual pasaba a ser reconstruida por Deleuze en la figura del *precursor oscuro*, el eterno retorno será articulado, andando el tiempo, como repetición. Aun más, si aquella garantizaba el enlace diferencial, éste garantizará, por su parte, su eterno volver, su eterna (re)producción. En este punto se ubica la tarea deleuziana de librar a Nietzsche de la interpretación de Heidegger, para quien el eterno retorno es eterno retorno de *lo Mismo* en el que pervive el principio de Identidad con singular patencia, heredero último, en consecuencia, de la metafísica de la presencia[1]. Escuchemos a Heidegger por un instante:

ECG

1. Hemos de hacer notar que el uso que hace Heidegger de la noción de lo Mismo puede inducir a confusión, puesto que el alemán acude a ella tanto para establecer su vínculo diferencial entre lo óntico y lo ontológico, como para criticar a Nietzsche y hacer pasar sus tesis sobre la voluntad de poder y sobre el eterno retorno del lado de la metafísica de la identidad. Tal aparente contradicción sólo es resoluble si tenemos en cuenta que en el primer sentido aludido Heidegger se estaría refiriendo a una comprensión ontológica de lo Mismo y, así, distinta respecto de lo Igual y lo Idéntico, mientras que en el segundo haría referencia a otra óntica, esta última sí deudora de tal principio de Identidad, contra el que debe ir la *Destruktion*. Podríamos decir que para

> El término «retorno» piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el devenir de lo que deviene en la permanencia de su devenir. El término «eterno» piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es lo Mismo mismo [*das Gleiche selbst*], es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir del idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico[2].

Ese eterno volver sería, según Heidegger, el de una voluntad que sólo se quiere a sí misma, *voluntad de voluntad* que consuma al máximo las potencialidades de la metafísica a batir en la era de la téc-

---

Deleuze lo que sucede aquí es que la acusación de Heidegger a Nietzsche se vuelve en su contra en el momento en que lo Mismo, que él piensa ontológico dada la estructura de la *Ereignis*, es el que queda verdaderamente entrampado en la Identidad. Con todo, sólo haciendo tal precisión podemos entender mejor aseveraciones como las dos que siguen sin llevarnos a equívoco; la primera: «(E)l hoy es como lo pasado y lo que viene. Las tres fases del tiempo se desplazan hacia lo Mismo, como lo Mismo, juntándose en un presente único, en un constante Ahora. La Metafísica llama al continuo Ahora: la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como continuo presente. Pero lo permanente en él no descansa en un estar (S*tehen*), sino en un retorno de lo Igual. Zaratustra, cuando le enseña a su alma aquel decir, es el maestro del eterno retorno de lo Mismo» (Heidegger, M., «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?» en *Conferencias y artículos,* Serbal, Barcelona, 2001, p. 98); la segunda: «Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la co-pertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una-unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme.» (Heidegger, M., «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 168).

2. Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. 2, Destino, Barcelona, 2000, p. 14.

nica. Por el contrario, para Deleuze —del que veremos en adelante su crítica completa a la diferencia óntico-ontológica del alemán, pues ella abrirá la senda para realizar ciertas objeciones a los pensadores impolíticos arrancando desde Derrida[3]— lo que retorna en Nietzsche, lo que se repite sin cese, es, al contrario, la producción de diferencias. El eterno retorno constituye la imagen más acabada del devenir, de un tiempo que de continuo introduce la novedad en el mundo, eterno retorno sin tregua de la diferencia, esto es, del movimiento inexorable del diferenciante. «*Retornar es el ser de lo que deviene.* Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir»[4]. Quedamos así arrojados al reino de la imprevisibilidad. Nada puede quedar sujeto a cálculo o a la causalidad mensurable, predecible, cuando lo que sobreviene es siempre la diferencia: nuevas pujanzas de las fuerzas en interafección, nuevas diferencias de potencial.

Pero esta idea del eterno retorno en Deleuze, que luego será tratada con la categoría de repetición, no encuentra su justificación solamente en la búsqueda de una dimensión temporal que se adecue a las exigencias del pluralismo y de la diferencia. Nuestro autor encuentra una pregunta fundamental sobre el ser del tiempo a la que se ve forzado a responder: ¿Cómo es posible que el presente pase si, por definición, el presente es actualidad, vigencia? Esta pregunta indica que a la concepción usual del tiempo, entendido como sucesión, se le escapa algo: el sucederse mismo. ¿Qué es lo que hace que el tiempo pase, esto es, que acabe por dividirse en pasado y en futuro? ¿Cuál es el resorte que provoca la andadura que así lo diversifica y que, por tanto, promueve el cambio de naturaleza, la mutación del presente en pasado y en futuro? La respuesta se encuentra en no entender estos dos últimos simplemente como un antes y un después respectivamente. Entender el tiempo como sucesión, mera diacronía, no basta. Se hace necesario concebirlo de otro modo para hallar la solución a este

3. V. Infra, cap. 4.
4. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. ci*t., p. 39.

interrogante. El tiempo es, desde la perspectiva del fundamento de su pasar, simultaneidad, pura sincronía:

> Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. (…) Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante que pasa consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje[5].

Hasta ahora el porqué de la sucesión había quedado ignoto. Apelar a él para dar respuesta al sucederse del tiempo, entraña circularidad en el argumento y no lo explica. No sirve afirmar que el tiempo es sucesión porque existen el pasado y el futuro. Para salir de este *impasse* hay que entender que el antes y el después, el pasado y el futuro, sólo se hacen comprensibles, paradójicamente, por su simultaneidad con el presente. «Por eso el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación»[6]. El eterno retorno implica, como se está a punto de ver, una noción del pasado en tanto virtual, del presente como actualización de aquel virtual y del futuro como irrupción de novedad, y ninguno de los tres puede ser desligado de los otros. Todo forma parte de la misma tirada de dados, de un tirar que se repite y que en su repetición trae nuevos resultados siempre. Es lo que Deleuze denomina «triple síntesis del tiempo». Ahora bien, antes de describirla cabe hacer una advertencia previa, porque esta triple síntesis constituye un corte metodológico que permite una explicación pormenorizada de la doble temporalidad que Deleuze nombra recurriendo a dos dioses griegos, Aión y Cronos. Doble lectura del tiempo a la que alude Deleuze y que se explicitará en adelante tras pasar por este afluente. Deudores de la triple síntesis temporal,

5. *Ibídem*, pp. 71-72.
6. *Ibídem*, p. 72.

aunque nuestro autor no conecte explícitamente ambas teorizaciones en ninguno de sus textos[7], Aión y Cronos son fundamentales en la concepción del tiempo deleuziana. Como se verá, la triple síntesis en su aspecto pasivo, esto es, en lo que tiene de actividad sin sujeto, presubjetiva y subrepresentativa, coincide con el tiempo aiónico, mientras que ella misma vista desde su organización activa por parte del sujeto, es sin duda atribuible a Cronos.

Para comenzar ordenadamente se abordará en primer lugar la triple síntesis desde la perspectiva del presente. En *Diferencia y repetición* Deleuze sigue a Hume y a Bergson para explicar el presente como contracción de instantes que generan el hábito. Es este el lugar donde el francés articula su peculiar *empirismo trascendental*[8] con el que pretende, además, profundizar la estética trascendental kantiana[9]. De tal modo, para este presente sintético, el pasado y el futuro se establecen como dimensiones anexas a él. Sólo a posteriori, el tiempo se desdobla y se separa en un antes y un después que va «de lo particular a lo general, y, por ese camino, orienta la flecha del tiempo»[10]. Se trata de una síntesis pasiva operada en la imaginación, sobre la que se despliegan otras síntesis activas: la de la memoria y la del entendimiento. Sólo así el pasado aparece de forma reflexiva en la representación a modo de recuerdo, mientras que el futuro, también ahora reflexivo, se torna en anticipación, previsión de lo que está por venir. En definitiva, por la síntesis activa (reflexiva) del presente a través de la memoria y del entendimiento, extraemos leyes generales cuyo objetivo es la predicción de constantes. Pero lo fundamental en este

7. La triple síntesis temporal entre presente, pasado y futuro aparece tematizada en *Diferencia y repetición*, mientras que la doble caracterización del tiempo como Cronos y Aión respectivamente, se encuentra desarrollada en *Lógica del sentido*. En ninguna de las dos obras Deleuze hace mención a la otra en lo que concierne al tiempo por lo que, a primera vista, se podría pensar que son dos modos distintos e independientes de concebirlo.

8. *Cfr.* Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, pp. 49-50 y 110 ss.

9. *Cfr*. *Ibídem*, p. 157.

10. *Ibídem*, p. 120.

nivel es profundizar bien en lo que quiere decir Deleuze con esta síntesis pasiva de la imaginación en que se organiza lo que él denomina «presente viviente». Porque el objetivo último no será sólo acometer la génesis del Yo a través del tiempo entendido como trascendental interno a la subjetividad, sino esclarecer un tipo de temporalidad litigiosa, en el quicio indiscernible entre lo interno y lo externo, que, sin embargo, actúa efectivamente como condición de posibilidad de la temporalidad propia del sujeto. El Yo, antes de aparecer tal y como lo ha concebido la filosofía moderna de Descartes a Kant, es el resultado de las mil combinaciones diferenciales de síntesis pasivas que, a nivel an-orgánico, lo componen y lo descomponen. Por tanto, éstas no consisten simplemente en lo sentido por tal sujeto, en los datos de la sensibilidad que son su materia. Deleuze descubre una sensibilidad más honda, originaria y originante, que linda con los últimos componentes de lo real:

> (E)n el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una sima de contracciones, de retenciones y de esperas[11].

La historia de esta génesis constituyente del Yo lo disuelve desde el origen reenviándolo a los múltiples procesos en que radica su organismo en profundidad, esto es, él mismo deshecho en lo an-orgánico. Estos procesos, descritos por Deleuze como *yoes* contemplativos, como proliferación de almas sensibles, resumen el juego continuo de interacción interafectiva y productiva de las fuerzas siempre en relación, donde lo que se repite, lo que se contrae como repetición, es el eterno volver de la diferencia. Por tanto, a la actividad reflexiva característica del sujeto tradicional, le subyace una pasividad contempla-

11. *Ibídem*, p. 123.

tiva, pre-reflexiva y anterior a la conciencia en cuanto tal, distribuida en innumerables *almas* contractivas. El presente, como el Yo, es pues, en su fondo, múltiple. En un mismo ente conviven y se solapan diferentes presentes con sus ritmos propios. Pero así visto ni siquiera el organismo merece ya tal nombre: estamos ante lo que Deleuze denomina, empleando un término de Artaud, «cuerpo sin órganos» (CsO), esto es, un cuerpo hecho de intensidades en relación diferencial, de singularidades preindividuales e individuantes que, mediante síntesis pasivas-contractivas, repetitivas, generan los mil hábitos de que estamos compuestos en última instancia.

> Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. (…) El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso. (…) Materia igual a energía. (…) El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato del CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil[12].

EUG

La síntesis pasiva del presente se refiere al encuentro diferencial o disyunto mismo. A este encuentro es a lo que Deleuze se refiere cuando habla de «contracción». Se trata de una tensión, de una repetición de instantes diferenciales entre sí que en la imaginación, como esa sensibilidad última localizada en las fuerzas en relación, esa capacidad de ser afectadas, se encuentran y conforman los infinitos hábitos que somos y que configuran al ser mismo de las cosas. Por eso el Hábito en Deleuze no puede entenderse simplemente como actividad conductual derivada de la repetición de casos que se observan como idénticos, esto es, tal y como se entiende desde el prisma del principio de inducción. El Hábito es irrupción de una diferencia que

12. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, pp. 158-164.

se extrae de la contracción, del encuentro intenso. En consecuencia, tampoco se debe entender la imaginación como una facultad del Yo, sino como una instancia pre-subjetiva y constituyente que nos pertenece sólo en tanto que pertenece a todas las cosas, al ser mismo en su *caosmos* : «Incluso no vivas, o mejor no orgánicas, las cosas tienen una vivencia, porque son percepciones y afecciones (…) todo es interacción, incluso la gravedad»[13].

¿Pero dónde se sitúa exactamente la simultaneidad, la sincronía de las tres dimensiones temporales? La síntesis pasiva del presente procura la simultaneidad de éste respecto del pasado y el futuro para, desde ahí, generar lo que denominamos hábito. La repetición retenida, contraída, de una determinada secuencia AB hace nacer algo nuevo, porque aunque a simple vista se infiere que si aparece A aparecerá B, lo que se oculta aquí es un encuentro insistente entre A y B en que surge la diferencia, esto es, un AB ligado que modifica la relación intensiva, un AB que ya es un C. Deleuze lo explica con un ejemplo que puede aclarar bien esta cuestión. Sobre una determinada superficie celular incide la luz; dos intensidades, dos potencias o fuerzas dispares se encuentran y de este encuentro de los heterogéneos, luz-células, emerge una modificación: el ojo. «El ojo liga la luz, es él mismo una luz ligada»[14]. Como se ve, esto no ocurre en el nivel de la conciencia reflexiva de un Yo bien constituido. Antes bien, ese acaecimiento se refiere a los mil procesos inconscientes y soterrados que se dan en una sensibilidad abisal, trascendental en tanto que condición de posibilidad de todo lo sentido sin ser ella misma sentida, y que acaba por deshacer al propio organismo para tornarlo multiplicidad de intensidades. Sensibilidad intensiva, pues, de infinitas dimensiones e infinitos ritmos. Aquí, pasado y futuro ya no pueden juzgarse simplemente como un antes y un después. *Habitus* conforma un «presente vivo» que atraviesa toda la materia y que

13. Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es la Filosofía?*, *op. cit.*, p. 146.
14. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 155.

compone una temporalidad constituyente múltiple. Constituyente porque, efectivamente, tal presente sintético funda la génesis, presubjetiva y a-conceptual, de todo sujeto y, así, de todo tiempo sucesivo. Un sujeto y un tiempo que, sin embargo, ya no podrán plantearse simplemente como algo estable, lineal y homogéneo. La síntesis pasiva es anterior y más fundamental que la síntesis activa; una se caracteriza por su inmanencia, por la caósmosis de un proceso de inscripción de intensidades que no cesa, la otra tiende hacia la trascendencia, hacia un yo separado de sí, auto-objetivante. Resalta, por tanto, la sensibilidad interafectiva de las fuerzas pero, también, la cualidad de la pasividad, cuyo significado remite a un más allá del sujeto, del tiempo cronológico y de la *extensio*, esto es, de la representación. Más allá originante, *natura naturans* o condición de posibilidad de la subjetividad misma. Por eso la pasividad, hay que insistir en ello, es potencia en tanto que actividad sin sujeto.

No se ha agotado aun el ámbito de la temporalidad porque, como se dijo, el presente pasa y en sí mismo no puede encontrar la razón de su pasar. ¿Qué posibilita la síntesis activa, reflexiva, por la cual el pasado se experimenta como tal, esto es, como un presente anterior al ahora? Para Deleuze, el pasado no es un antiguo presente, sino la razón de su pasar, el fundamento de un tiempo que se orienta de atrás hacia adelante, tic-tac. El pasado es su *en-sí*, esto es, lo que permite la sucesión sin él mismo sucederse. Por ello, afirma Deleuze, el pasado no es, sin más, un presente que ya pasó, sino que su característica fundamental es, por el contrario, la de su coexistencia con el presente. «Un presente nunca pasaría si no fuera pasado 'al mismo tiempo' que presente»[15]. El pasado es entonces un trascendental. Condición de posibilidad del pasar mismo del tiempo. De este modo, si la imaginación era la que posibilitaba la síntesis pasiva del presente, la Memoria (*Mnemosine*) es la que corresponde a la síntesis pasiva del pasado. La memoria constituye la síntesis del pasado en cuanto

15. *Ibídem*, p. 135.

forma pura *a priori* del tiempo y su ineludible pasar. Ahora bien, no se la puede confundir con la memoria empírica cuyo encargo es la recuperación del recuerdo, pues ella tiene que ver con la síntesis activa, reflexiva. Esta memoria pasiva, en cambio, pertenece a la sensibilidad abisal, pre-subjetiva y sub-representativa. En terminología simondoniana, es reserva preindividual que insiste coexistiendo con lo individuado, pujando por rebasarlo, por hacer de él algo pasado y, por tanto, apuntando ya hacia el advenir: somos a la vez pasado, presente y futuro en un *pólemos* sin fin. En consecuencia, el pasado no sólo procura que el presente pase para que sobrevenga otro, sino que, en ese sobrevenir de un nuevo presente que se hace actual, el pasado insiste, co-existe, deparando la diferencia de naturaleza entre uno y otro. Desde esta perspectiva, no estamos ante un antes y un después, sino ante dimensiones distintas que se multiplican en número y en diferencia. Por este motivo, del presente, una vez que ha sido operada la síntesis activa, esto es, como presente del sujeto o presente cronológico, se ha de decir que existe y que su existencia es *actual*; en cambio, del pasado se habrá de decir que *in-siste* y que, en consecuencia, su modo de existencia es virtual. Como se puede deducir, esta condición virtual no se reduce a la coexistencia del presente con un pasado concreto, con un hecho singular ya acaecido, sino que abarca la coexistencia de todo el pasado consigo mismo y con el presente, de todas las dimensiones a la vez, de todas las diferencias o disparidades resonando ora aquí ora allá.

Tal importancia tiene el pasado así entendido para Deleuze, que su argumentación concluye con una concepción del ser como *ser-pasado*, no por supuesto entendido como antiguo presente, sino como ese fundamento al que nos hemos referido respecto del pasar mismo del presente y, por tanto, de su continua diferenciación, de su devenir interno:

> Confundimos entonces el ser con el ser presente. El presente (…) (n)o es, sino que actúa. Su elemento propio no es el ser, sino lo activo o lo útil. Del pasado, por el contrario, hay que decir que ha dejado de actuar o de ser útil. Pero no ha dejado de ser. Inútil, inactivo, impasible, el

> pasado ES, en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí (…) Esta es la diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente[16].

Entender al ser desde la virtualidad es la única posibilidad de librarlo de toda pretensión acerca de su presencia, de su inmutabilidad. En definitiva, de zafar al tiempo del principio de Identidad. Este ser virtual, este pasado como fundamento del pasar del tiempo, por tanto, no preexiste como posibilidad. La virtualidad apunta, como se vio, al carácter radicalmente creativo del tiempo. Por eso enlaza con el tercer extremo de esta triple síntesis temporal, esto es, con el futuro.

Tras lo expuesto es viable iluminar de forma concisa el célebre pasaje sobre Combray que aparece en la novela de Proust *La recherche du temps perdu* y que Deleuze inserta, interpretándolo, en su concepción de la temporalidad. De este modo, además, se podrá ir anunciando la tercera faz de la triple síntesis temporal, el futuro. Proust relata cómo el protagonista de la narración, al saborear una magdalena, trae de forma involuntaria a su memoria el recuerdo de su estancia en la ciudad de Combray, allá por su niñez, cuando su madre le ofreció un pequeño bollito dulce igual al que ahora ingiere. Sobre este fragmento del texto proustiano de singular sencillez, Deleuze, sin embargo, advierte: este Combray reencontrado ya no es el mismo que el personaje vivió en el pasado. Del mismo modo, él, y el propio presente en el que ahora habita, ya no es el mismo que visitó aquel Combray. Algo nuevo ha emergido. «Combray no surge tal y como ha sido presente»[17], lo que surge es un virtual Combray, un pasado virtual que coexistiendo con el presente produce una nueva actualización mostrando por un instante «el ser en sí del pasado»[18], su ser fundamento y condición de posibilidad última del pasar del presente, de la mutación: aumento de dimensiones. Aquí la memoria voluntaria ligada al entendimiento y a la representación, la memoria empírica que

16. *Ibídem*, p. 55.
17. Deleuze, G., *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 73.
18. *Ibídem*, p. 70.

recobra recuerdos, sólo nos traería un doble inerte de lo vivido. En cambio esta otra memoria involuntaria, que no pertenece al ámbito cosificante de la razón consciente, nos trae un Combray nuevo, renovado, diferente y, al mismo tiempo, eterno. En efecto, ese mismo traer diferencial descubre la eternidad del pasado, su no pasar que, paradójicamente, procura el pasaje mismo: su virtualidad. «Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray»[19]. Se diría, la pequeña magdalena se ha convertido en un *entre* diferencial que recorre dos series, dos presentes, es precursor oscuro, diferencia diferenciante, ella misma diferenciada y productora de más diferencia. Con su movimiento mezcla los presentes, los enlaza como se enlazan dos series, y proporciona su resonar disyunto revelando el virtual Combray: «si los dos presentes, el antiguo y el actual, forman dos series coexistentes en función del objeto virtual que se desplaza en ellas y con respecto a sí mismo, ninguna de estas series puede ya ser designada como la original o como la derivada»[20].

He aquí el núcleo que explica que la tercera cara de la triple síntesis temporal se refiera al futuro en tanto que producción de diferencia, en cuanto irrupción continua de novedad. Tal es su radicalidad, que se ha de concebir autónomo respecto del presente y el pasado. Si el presente fundaba el tiempo en el nivel de la síntesis pasiva, y el pasado constituía el fundamento de aquella fundación, fundamento del tiempo mismo como pasaje, por su parte, el futuro es resultado, producto o meta tanto de la fundación como del fundamento. Por este motivo se postula independiente de ellos. Es diferenciante diferenciado que desborda la imaginación y que llama a la memoria involuntaria a su modestia. Porque aquí la perspectiva es la del fruto diferencial de la imaginación contractiva y de la memoria en su dimensión virtual. El presente que llega hasta la síntesis activa que anticipa el futuro y mueve a la generalidad queda destituido, pero también el pasado

19. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 140.
20. *Ibídem*, p. 166.

insistente en su virtualidad sin el que no puede haber extracción de recuerdo empírico cosificado, porque lo que sucede en esta tercera cara de la síntesis temporal no es otra cosa que la emergencia de la diferencia misma a través del *entre* diferencial fecundo y donador. Por eso el objetivo de la filosofía deleuziana no consiste en reasegurar o refundar la subjetividad, sino en desbordarla. El futuro es producción de lo nuevo que violenta todo ejercicio calculatorio en un pretendido universo ordenado e idéntico a sí mismo. El presente pasa para parir otro presente, pero ese otro presente por venir ya no tiene nada que ver con el anterior: cambio de naturaleza e incremento del número de dimensiones. El futuro proclama su autonomía, su independencia y, así, su carácter creativo *ex nihilo* por ser diferencia radical, libre. Él es lo advenido que difiere, diferencia en su perpetuo regresar:

> (E)n la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra con respecto a su autor o actor. El presente, el pasado y el porvenir, se revelan como Repetición a través de las tres síntesis, pero de maneras muy diferentes. El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido[21].

Resulta llamativo que en este punto Deleuze no introduzca explícitamente ninguna distinción entre lo activo y lo pasivo para esta síntesis. No obstante, ello se desprende de todo lo anteriormente dicho respecto del presente y del pasado y se insinúa de algún modo en lo que dice aquí. Porque este futuro no tiene nada que ver con el futuro de la representación, de la re-flexión, y, por tanto, del Yo, allí donde ni se quiere ni se espera la novedad, pues lo que se busca es la homogeneidad, el orden de lo aprehensible y lo esperable. El futuro pensado por la subjetividad sólo sabe de previsiones, una subjetividad,

21. *Ibídem*, p. 151.

pues, que sólo sabe verse a sí misma paseando su identidad intacta en lo venidero, reconociéndose inalterada, superviviente triunfante en el futuro. En cambio, avisa Deleuze, el futuro concebido como advenimiento de la diferencia, como eterno retorno, «está en relación esencial con la muerte, (...) porque promueve e implica "una vez por todas" la muerte de lo que es uno. Si está en relación esencial con el porvenir, es porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito por sí mismos y "por todas las veces"»[22].

Se extrae la conclusión certera de que este futuro de la diferencia advenida asesta su golpe letal a la identidad al introducir un eje transformador que asegura el devenir como producción de novedad. De este modo, se arrasa con toda estabilidad, con toda permanencia. Disolución de la identidad que ocurre en las profundidad genéticas, esto es, en aquella instancia impersonal y pre-subjetiva, intensiva y diferencial, preindividual, sobre el que se organiza el presente viviente del hábito mediante la repetición contractiva, pero, también, en aquella dimensión virtual del pasado como condición del pasar del presente. Por eso la muerte del Yo es, en primer lugar, una muerte en lo impersonal, un «"se muere" más profundo que el "yo muero"»[23]. Se trata de Thanatos[24] que, expelido hacia este «se» impersonal deleuziano, rebasa lo meramente biológico y lo representacional para incardinase, también, en aquella sensibilidad abisal y telúrica. Thanatos intensivo que certifica la liquidación de la estabilidad y la identidad que nos figuramos en la subjetividad. Aquí se asienta el carácter pasivo que se localiza en la triple síntesis temporal. La identidad, *lo Mismo*, son productos de la representación, de las síntesis activas de la reflexión, esto es, de un Yo que se piensa a sí mismo idéntico, que se quiere detenido, estable, permanente. Su actividad más propia consiste en el hallazgo de constantes y leyes para un mundo ordenado en

22. *Ibídem*, p. 181.
23. *Ibídem*, p. 178.
24. *Ibídem*, pp. 173-171.

el que poder conservarse, reconocerse en la solidez de lo invariable. En cambio, el futuro que sólo trae la repetición de lo que difiere, concierne a un mundo sub-representativo y caosmótico que no pertenece a este sujeto, que se le escapa por doquier y en el que sólo puede permanecer pasivo, dejarse afectar y mutar, por y en la diferencia.

Desde esta tesis acerca de la centralidad de lo pasivo que atravesaría la triple síntesis temporal deleuziana, se perfila su doble lectura del tiempo que se juega entre Cronos y Aión. Como se ha adelantado, la pasividad será propia del tiempo aiónico mientras que la actividad reflexiva encontrará en Cronos su morada. Así, el segundo es el dios de lo actual, de lo existente o lo efectuado, es el dios de las síntesis activas, de la identidad y la representación, de la sucesión previsible, de un antes y un después lineales y estables. Por su parte, Aión es el dios de la triple síntesis temporal en su carácter pasivo, dios de un presente, un pasado y un futuro de la multiplicidad, de la diferencia. Si Cronos nos habla de la superficie extensa de los seres, de los cuerpos, de su presente organizado en la sucesión temporal que aspira a continuar y que tiene que ver con la identidad y, por tanto, con lo individuado o actualizado, *natura naturata*; Aión, en cambio, corresponde al tiempo del *spatium* intensivo que hace que el presente de la efectuación fenoménica se escamotee dividiéndolo de forma ilimitada en pasado y en futuro, deshaciendo aquella identidad y aquella individuación, o, mejor, llevándonos hasta su génesis. El tiempo aiónico arranca en la condición pasiva y originante en tanto que constituye la temporalidad de la *intensio*, de las relaciones interafectivas entre fuerzas mutantes. En él se organiza esa sensibilidad abisal, externa a la representación, que acarrea lo virtual en lugar de lo posible, eterno retorno de la diferencia. Por eso se coloca en un más allá inconsciente o pre-subjetivo disolviendo en profundidad la identidad de aquel Yo que habita, en cambio, en un Cronos fláccido, debilitado, siempre mórbido, agonizante.

> ¿Acaso no hay un disturbio fundamental del presente, es decir, un fondo que derroca y subvierte toda medida, un devenir-loco de las profundidades que se hurta al presente? Y este algo que hay de

> desmesurado, ¿es solamente local y parcial, o bien, poco a poco, no alcanza al universo entero, haciendo reinar por doquier su mezcla venenosa, monstruosa, subversión de Zeus o del mismo Cronos? (…): Aión contra Cronos[25].

Las síntesis pasivas de la imaginación, de la memoria involuntaria y del eterno retorno desbaratan la linealidad del tiempo multiplicando sus dimensiones y haciendo que las diferencias de naturaleza, las diferencias cualitativas, habiten el cosmos y lo transformen en un *caosmos*. La teoría asociacionista humeana de la que parte Deleuze, puso la voz de alarma al anticipar su propia tragedia. Hume, mediante su análisis de la operación asociativa por la que se componía el hábito y, con ello, la inducción de resultados, partía sin asidero para sustentar el edificio de las ciencias. Como él mismo reconoció, se hallaba perdido en su pequeña barca en medio de un oleaje furibundo[26]. Esto quiere decir para Deleuze que la propia teoría del hábito guarda un secreto oscuro,

EUG

25. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 198.

26. «Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se hallan ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a calcular el viaje que he emprendido, viaje que indudablemente requiere la más grande arte e industria para ser llevado a un feliz término. Me parece asemejarme a un hombre que, habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y golpeado por las aguas y lleva su ambición tan lejos que piensa recorrer el Globo bajo estas circunstancias desventajosas. Mi memoria de los errores perplejidades pasadas me hace desconfiado para el futuro. La desventurada condición, debilidad y desorden de mis facultades, que debo emplear en mis investigaciones, aumenta mis dudas, y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me hace casi desesperar y resolverme a perecer en la infecunda roca sobre la que me hallo en el presente, mejor que aventurarme en un Océano sin límites que lleva a la inmensidad. Esta repentina visión de mi peligro me llena de melancolía, y como es usual a esta pasión entre las demás halagarse a sí misma, no puedo menos de alimentar mi desesperación con todas las reflexiones abatidoras que el asunto presente me ofrece con tal abundancia». (Hume, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Libros en la red, edición electrónica, Diputación de Albacete- Servicio de Publicaciones-Gabinete técnico, Albacete, 2001, www.dipualba.es/publicaciones, pp., 198-199).

casi insondable, en su composición de la génesis del yo. El secreto de un mundo en devenir, el secreto de un impensable por el pensamiento. Se trata de los simulacros de Platón. Este mundo del «devenir-loco de las profundidades», mundo intenso de diferencias que descuartiza el presente en pasado-futuro, en lo que fue y en lo que será, escamoteando siempre lo que es, la presencia de lo actual que se quiere, en vano, definitiva. Porque lo que muestra Aión es un presente que deja de ser tal, al que le abandona la presencia y con ello la identidad. Disgregado su *es* en un *era* y un *será* simultáneos: «Aión es el pasado-futuro en una subdivisión infinita del momento abstracto, que descompone sin cesar en los dos sentidos a la vez, esquivando cualquier presente»[27].

El tiempo aiónico no es un tiempo-medida. No se reduce a las coordenadas en las que suceden los fenómenos. Tiempo que ya no queda subyugado al espacio, a la mera traslación de los cuerpos. Siguiendo a Bergson y su concepto de *duración*[28]*,* este tiempo intenso, es pura creación. Aun más, ya no se trata sólo de evitar una concepción espacializada del tiempo en la que éste sólo se mide cuantitativamente, sino que, desde esta perspectiva, el espacio mismo se temporaliza haciéndose espacio cualitativo de transformaciones diferenciales, *spatium* intensivo:

> El movimiento es una traslación en el espacio. Ahora bien, cada vez que hay traslación de partes en el espacio, hay también cambio cualitativo en un todo. En Materia y memoria Bergson daba múltiples ejemplos. Un animal se mueve, pero no para nada: se mueve para comer, para migrar, etc. Diríase que el movimiento supone una diferencia de potencial, y que se propone colmarla. Si considero abstractamente partes o lugares, A y B, no comprendo el movimiento que va del uno al otro. Pero estoy en A y tengo hambre, y en B hay alimento. Una vez que he llegado a B y he comido, lo que ha cambiado no es sólo mi estado, es el estado del todo que comprendía a B, A y todo lo que había entre los dos[29].

27. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 107.

28. V. Bergson, H., *La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

29. Deleuze, G., *La imagen movimiento: Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984, p. 22.

Aión, portador de la triple síntesis temporal en su vertiente pasiva, constituye la temporalidad propia del ámbito de la *intensio* pero, también, configura un *spatium* intensivo de cambios cualitativos. Sólo a Cronos le pertenecería el tiempo lineal y el espacio medible propio de la *extensio* y de la actividad reflexiva. La sucesión cronológica, ejecutada por la actividad del sujeto, no sería posible sin su coexistencia con la pasividad pre-reflexiva aiónica. Sin embargo, entre ellos existe una diferencia de naturaleza irreductible: *natura naturans* y *natura naturata.* Ambos polos imbricados, donde creación y destrucción son términos inasignables, donde el ser y la nada, el orden y el caos, no pueden tomarse como simples opuestos.

Todo esto conduce ineludiblemente al ámbito del Acontecimiento tal y como lo ha pensado Deleuze. La doble temporalidad de Cronos y Aión toma la forma del Acontecimiento, esto es, de una emergencia que transita desde la *intensio* aiónica, exterior y anterior a la subjetividad, a la *extensio* cronológica propia del yo y la representación. El Acontecimiento estriba en el gozne entre ambas dimensiones y posibilita la aparición del sentido. La lucha entre Cronos y Aión se salda entonces con un producto ideal dado al entendimiento, pero sólo a costa de vincular el sentido con su absolutamente otro, con el sinsentido. Por eso no debe confundirse el Acontecimiento con la faz efectuada de los fenómenos. Él es absoluta insistencia intensiva no aprehensible *per se* que deshace a Cronos, esto es, que al disolver el presente hasta el infinito en pasado y futuro escamoteando su pretendida presencia, su estabilidad y estancamiento, lo empuja a moverse hacia atrás y hacia adelante, a ser, efectivamente pasado, presente y futuro sucesivos. «Cronos quiere morir»[30], en efecto, Cronos no puede más que dejarse devorar por Aión, morir en sus escurridizos brazos para que de su fibra última, eterno devenir intenso, *natura naturans,* se geste la efectuación fenoménica, mensurable *natura naturata*, en que consiste lo cronológico extenso. El sentido es, en consecuencia,

30. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 199

excrecencia, efecto de posición del diferenciante que circula en el quicio de las fuerzas en litigio.

Deleuze encuentra un modo de expresar el Acontecimiento, un elemento lingüístico capaz de comunicar su algarabía interna: el infinitivo de los verbos. Desde esta perspectiva, el resultado de su acontecer aiónico e intensivo, esto es, el sentido como efecto de la *intensio* diferencial que lo transita, se ubica entre los estados de cosas y las proposiciones sin confundirse con ellos. El sentido no se encuentra, por tanto, ni en el mundo, ni en el lenguaje ni en el Yo. Ni designa, ni significa, ni manifiesta. Para explicar el sentido de una determinada expresión no basta, según Deleuze, con remitir a la relación entre la proposición y la cosa (designación), tampoco es suficiente acudir a la explicación en torno a las condiciones de verdad que la sustentan lógicamente (significación), asimismo, no se lo puede reducir a las creencias y deseos del sujeto (manifestación). Hay, sin embargo, una cuarta opción que tiene que ver con el infinitivo de los verbos. El sentido «(e)s exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas», inseparable de ambas no se deja circunscribir sin más ni a uno ni a otro. No existe, tal y como existen las proposiciones y las cosas, sino que *subsiste* o *insiste*; no es un ser, sino un *extra-ser*. Porque el sentido, tanto de las proposiciones como de las cosas, ha de ser entendido en la doble dirección que les imprime Aión. En la proposición «la hierba es verde», el sentido no se encuentra ni en la oración ni en el objeto que ella denota, sino en el devenir más y menos verde a la vez, en el «verdear» por el cual se atribuye una perturbación substancial que invierte la relación usual, cuya jerarquización indica la prioridad del sujeto sobre un predicado que es su cualidad. Lo determinante, en cambio, para la teoría del sentido de Deleuze, se encuentra en el predicado como aquello que transforma los cuerpos e imprime movimiento a los nombres haciendo concurrir al pasado y al futuro. Un predicado que ya no es un simple atributo, una adjetivación para un sujeto portador. Predicado convertido en verbo infinitivo, sin persona, ni número, ni tiempo determinados. Tal paradoja que implica abordar el sentido haciendo que en él converjan pasado y futuro, que el

presente se hurte en la emergencia del Acontecimiento, la expresa el pensador francés fijándose en la obra de Lewis Carroll:

> Tanto en Alicia como en Al otro lado del espejo, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros. Cuando digo «Alicia crece» quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña. Pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente. En la medida en que se esquiva el presente, el devenir no soporta la separación ni la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer, y a la inversa. El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas, hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez[31].

EUG

A este respecto, el problema de la filosofía ha consistido en obstruir el movimiento aiónico, en negarlo para trazar un universo de sentido sin resto, conjurando el vínculo ineludible de éste con el que ha sido considerado su enemigo, el sinsentido. Aión quiere vivir… Arrojados sólo a la región extensa de la representación y los fenómenos, al tiempo medida de Cronos, el pensamiento vive en la fantasmagoría de su completud, el yo en la ilusión de una identidad sin fisuras. La multiplicidad que habita el Acontecimiento engendra una realidad en la que el sentido ya no se hace residir en lo fenoménico ni en el Yo apresado en la representación. Ninguno de los dos agota el ser. Ambos, por el contrario, son sólo punta de iceberg, ojo de huracán en el que creernos a salvo de la tormenta.

31. *Ibídem*, p. 8.

4.
Efectuación y contraefectuación. El fenómeno y el acontecimiento

Distinguiendo entre dos dimensiones de lo real, las dos caras heterogéneas de un ser caosmótico y metaestable que introduce la mutabilidad en tanto motor inmanente por mor de los encuentros diferenciales, de los encuentros heterogéneos y energéticos de las diferencias de potencial, se ha distinguido además entre dos modos temporales, Cronos y Aión. Asimismo, la primacía del tiempo aiónico se ha establecido comprobando que su instante inmarcesible posee una textura propia que lo sitúa como tiempo de la *natura naturans*. La triple síntesis temporal del empirismo trascendental deleuziano, ha incidido en un tipo de pasividad paradójica, activa y potente, afectante y afectada, a la base de este tiempo no mensurable del que brota el sentido como Acontecimiento. Así, el tiempo de Aión se deja corresponder con la temporalidad propia de la *intensio* dispar, de las relaciones entre fuerzas en su multiplicidad gestante de nuevas diferencias. Tiempo del diferenciante o precursor oscuro. Mientras que el tiempo de Cronos es tiempo de lo ya emergido, de la *natura naturata*. Como hemos visto, estas dos caras son, en cualquier caso, la de lo virtual y la de lo actual. Lo virtual, siendo real, es invisible, lo invisible en lo visible. No compone una existencia fáctica, ni siquiera en su posibilidad, sino una insistencia que desborda los límites de lo existente, de lo dado. A él le es inherente esa temporalidad aiónica. Mientras que a la dimensión actual le es característico el tiempo secuencial, cronológico, en el cual los fenómenos quedan estabilizados en la representación. Hechos, estados de cosas que se encadenan en

un antes y un después, causas y efectos. Lo virtual siendo irreductible a tal facticidad representativa, hace del ser un *caosmos* de intensidades telúricas. Su naturaleza es la del Acontecimiento en la que el tiempo cronológico y la espacialidad geometrizable quedan sustraídos por la agitación del *spatium* intensivo de lo pre-individual diferencial. Es lo que ocurre «en cuanto tal». Un devenir caosmótico no es explicable, sin más, como conjunto de hechos. Él acontece, puro estado naciente, devenir que sólo puede ser entendido como perpetuo «estar siendo». Por tanto, constituye una dinamicidad no secuencial sino emergente. Su devenir, en otras palabras, consiste, no en la linealidad de los sucesos que acaecerían guiados por la causalidad de lo fáctico, sino en la insistencia del suceder, no en la concatenación de lo ya constituido, sino en la duración de lo generador constituyente, es decir, en su ser naciente. Por este motivo, el Acontecimiento sólo puede ser recogido mediante algún término lingüístico que exprese esa misma dinamicidad. Como se afirmó, se trata del infinitivo de los verbos. En él no se denota un hecho acaecido, sino su estar acaeciendo. En este sentido, el infinitivo se hace cargo del movimiento del devenir, de la división ilimitada del presente en pasado y futuro. En cambio, adjetivos y sustantivos congelan el Acontecimiento, hacen de él una foto fija, efectuada. Así «verde», nos dice Deleuze, designa una propiedad del estado de cosas, por ejemplo la planta que, en relación causal con el aire, la luz y la clorofila, consigue tal cualidad. Ahora bien, «verdear» es la expresión del sentido de lo que acontece *in actu*. En el «verdear», pasado, presente y futuro coexisten de manera simultánea: la planta es al mismo tiempo menos y más verde, deviene más verde de lo que era y menos verde de lo que es. Esta es la paradoja del acontecimiento y he aquí que no puede confundirse con su efectuación en el estado de cosas, con su presente actual o actualizado. Hay una diferencia de naturaleza entre el «verde» (que pertenece a la existencia del presente actual y a la actividad del sujeto) y el «verdear» (en el que se da la coexistencia de los tres modos temporales y la pasividad a-subjetiva). Así, mientras el primero pertenece al ámbito de la *extensio*, de las fuerzas corporeizadas en fenómenos en un marco espacio-temporal

cronológico y cuantitativo, el segundo tiene que ver con el espacio de la *intensio* cualitativa que insiste y que emerge en el *entre* del lenguaje y los estados de cosas como sentido, el sentido de lo que acaece en su dinámica multiplicidad. El sentido entonces hunde sus raíces en aquella *natura naturans* poblada de puntos singulares intensivos, de grados diferenciales de potencia en la interafección de las fuerzas. Este es el secreto del Acontecimiento:

> ¿Qué es un acontecimiento ideal? Es una singularidad. O, mejor, es un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral. Son puntos de retroceso, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros, puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc.; puntos de lágrimas y alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados sensibles[1].

Acontecimiento ideal porque en él no se expresa la materialidad de las cosas. El infinitivo no significa ni un objeto ni una cualidad del mismo, sino un efecto inmaterial, una transformación incorporal. En la proposición «el cuchillo cortó la carne»[2], lo que importa no es ni el cuchillo ni la carne, sino lo que ocurre entre ellos. «Lo más profundo, es la piel»[3], repite Deleuze la frase de Paul Valery. La piel, superficie de contacto, capa más externa, límite exterior de los cuerpos que se vulnera al quedar enlazados en este incorpóreo que es el Acontecimiento. Lo que importa, por tanto, son «estos efectos (que) no son cuerpos; sino incorporales estrictamente hablando (…) No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de

1. *Ibídem*, p. 83.

2. Usamos el mismo ejemplo que Ángeles M.ª del Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez para resaltar su magnífico y clarificador artículo «Lógica y acontecimiento: pensar lo político con Gilles Deleuze» en Galindo Hervás, A. y Pérez Bernal, Á. M., *Pensar lo Político. Ontología y mundo contemporáneo*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2016, pp. 13-41.

3. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 36.

ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos»[4]. Cortar y ser cortado, este es el Acontecimiento en la proposición propuesta. Capacidad de afectar y de ser afectado de uno y otro, predicados o adjetivos de los nombres (cuchillo, carne), elevados a infinitivos que expresan una zona de indistinción, una relación de mutua afectación, un entre que los altera. La dimensión ideal de este Acontecimiento no remite, pues, a la Idea platónica, a una esencia de la cosa que habría que buscar fuera de su propio movimiento predicativo-infinitivo, fuera del mundo sensible de los simulacros. Tampoco en lo común que hay en cada entidad del mundo mediante lo cual elevarse de la Copia a lo inteligible suprasensible de lo que participa. Sino en la diferencia que los enlaza, disyunta. Carne y cuchillo, ¿qué pueden tener en común? Nada y, sin embargo, se relacionan y producen efectos que hacen que ambos, al confluir, pierdan su identidad. Todo son grados de potencia, diferencias de potencial que se encuentran. Potencia de la carne es poder ser cortada, pero sin la potencia del cortar del cuchillo esto no se da. A la inversa, potencia del cuchillo es el cortar, pero sin la potencia del poder ser cortada de la carne, el cuchillo no *es*. Desde esta perspectiva, los sustantivos se corresponden con la faz efectuada del mundo, con lo individuado, resultado o efecto de posición de las fuerzas. En cambio, ese *entre aiónico* que vincula heterogeneidades y produce transformaciones incorporales, efectos inmateriales, ideales, Acontecimientos, pertenece al margen contraefectuado. Efectuación y contraefectuación, lo real y lo posible junto a lo virtual paradójico y diferencial, respectivamente.

De este modo tenemos, «(p)or una parte, los nombres propios singulares, los sustantivos y adjetivos generales que señalan medidas, paradas, descensos, presencias; por otra parte, los verbos que arrastran con ellos al devenir y su tren de acontecimientos reversibles, y cuyo

4. *Ibídem*, p. 28.

presente se divide hasta el infinito en pasado y futuro»[5]. Una vez más, la distinción fundamental se encuentra, pues, entre los simulacros y las copias-Ideas, entre una metafísica de la Identidad y una metafísica de la diferencia *qua* diferencia. Aquellas detenciones y presencias carecerían de sentido si prescindimos de los Acontecimientos, del devenir ilimitado del Aión en que insisten. El Acontecimiento es emergencia de sentido, un sentido cuya génesis no se encuentra en un fenómeno detenido por la representación, sometido a la Identidad (identidad del objeto consigo mismo). Él no puede ser descubierto en el plano actual-efectuado, sino que atañe a la multiplicidad errante, móvil, esto es, al desplazamiento del diferenciante que se desliza ora aquí, ora allá. Instancia x, *nihil* productor de sentido que habita en el plano virtual de lo contraefectuado. Por este motivo, Deleuze afirma que el sentido no es un ser, sino más bien un *extra-ser*. Sin ser irreal, el sentido mora más allá del mundo y del lenguaje e insiste en el gozne entre proposiciones y cosas. Pero, al mismo tiempo, hay que reparar en que el diferenciante tampoco es un Uno: lo que hay es diferenciantes de diferenciantes hasta conformar la espesa y enmarañada trama de las múltiples síntesis disyuntivas. Lo contraefectuado es el an-árquico reino de la diferencia, sin la cual no hay sentido que logre germinar.

Desde el punto de vista anterior, lo virtual ha sido aprehendido como el ámbito genético respecto a su efectuación actual. Pero aún queda alguna incógnita a descubrir sobre lo contraefectuado, porque este *spatium* intensivo no es meramente constituyente respecto de lo constituido actual, también es vector de su inmolación. A la vez constituyente y destituyente, «(h)ay pues dos cumplimientos, que son como la efectuación y la contraefectuación»[6]. Por esta última faceta, por la destitución de lo actual que opera, resulta alcanzable la resistencia a la contemplación de lo real como mera efectuación de fenómenos en la que el pasado remite al presente sólo como antece-

5. *Ibídem*, p. 53.
6. *Ibídem*, p. 186.

dente o lugar de las causas, y al futuro como lugar para la previsión de resultados. Rebajar los poderes de la representación, llamarlos a su justa modestia, ponerlos en cuestión de continuo denunciando su carácter espurio. Con la contraefectuación del Acontecimiento nos instalamos en una suerte de eternidad, la eternidad ilimitada de Aión desde la que ofrecer otro cauce tanto para el ejercicio del pensar como para la praxis humana. Allí, como dijimos, el tiempo opera la síntesis simultánea del pasado, el presente y el futuro y ya no ha lugar a la sucesión, para el tiempo cronológico. No ha lugar para un presente colmado de esperas ciertas, sino, antes bien, nos encontramos con una temporalidad radicalmente abierta para el advenir de la diferencia. Ahora bien, en esta eternidad aiónica, el tiempo de Cronos no se ha detenido. Su tic-tac continúa implacable pero, también, se muestra desleído por el fluir intensivo que exhibe el devenir. El tic-tac es un moribundo. Todos los castillos que el pensamiento ha construido sobre sus cimientos son lábiles fantasmas, porque el basamento de lo extenso-cronológico descansa, a su vez, sobre la eternidad del Instante del devenir.

Si nos detenemos por un momento en este carácter contra-efectuado de los fenómenos hallamos que él es cobijo para lo inasignable y, así, para lo innombrable y lo inaprehensible. Átopon, no lugar, no hay suelo seguro bajo nuestros pies. Siempre en escapada, la instancia paradójica, el diferenciante, llega a asegurar Deleuze, es la única esencia de la que disponemos, tan escurridiza, «así definida es el nacimiento del tiempo mismo»[7]. En efecto, el movimiento sin tregua del diferenciante, su continuo diferir incluso respecto de sí, constituye el último estrato de la realidad, disponiéndola en este tiempo aiónico, como tiempo que enrolla o pliega todas las dimensiones temporales en un único y eterno Instante: la Diferencia. Por tanto, la esencia ya no está ahí para garantizar la inmutabilidad del mundo y del Yo, sino, al contrario, para certificar su devenir productivo en un plano pre-fe-

7. Deleuze, G., *Proust y los signos*, *op. cit.*, p. 53.

noménico, subrepresentativo y ante-predicativo. Esta esencia, en consecuencia, no puede ser recogida por el concepto, por la facultad del entendimiento. Golpea en una instancia previa, en una sensibilidad pelágica cuyo precipicio hace que el sujeto que *somos* muera y resucite como un otro en el Instante. Por tanto, situados en la contraefectuación acontecimental, contemplamos el naufragio de las identidades:

> (C)uando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos del puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios. (…) Como si los acontecimientos gozaran de una irrealidad que se comunica al saber y a las personas, a través del lenguaje. Porque la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esta doble dirección[8].

Incertidumbre ontológica en la unión de sentido y sinsentido, de saber y no-saber, que se muestran indisolubles. Sin ser opuestos, el fracaso de la representación consiste en empecinarse en la efectuación, en lo extenso, en los acontecimientos corporeizados, materializados, en la facticidad acrisolada, sin dar cuenta de esta otra faz del mundo y del ser más que para condenarla, para sojuzgarla acusándola de ser el enemigo a batir. Sin embargo, su profundidad intensiva es la que propicia la donación de sentido sin la cual no hay ni representación ni tiempo cronológico posibles.

Con todo, hay que recordar que para Deleuze, la representación posee su propia necesidad; es una *ilusión necesaria*[9]. Ella consiste en el

8. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.,* pp. 28-29.

9. «¿Cuándo surge lo negativo? La negación es la imagen invertida de la diferencia, es decir, la imagen de la intensidad vista desde abajo. Todo se invierte, en efecto. Lo que, desde arriba, es afirmación de la diferencia, por lo bajo se convierte en negación de lo que difiere. (…) La diferencia no liga su suerte a lo negativo sino en la extensión, bajo la cualidad que, precisamente, tiende a anularla» (Deleuze, G., *Diferencia y repetición, op. cit.,* p. 351-352).

intento de explicación de lo que en sí es inexplicable. En tanto que elimina la diferencia, pues ésta «tiende a negarse, a anularse en la extensión, y bajo la cualidad»[10], realiza la quimérica tentativa de revestirla de negación, de anteponérsela. El ámbito de la representación es el del espacio extensivo en que el pensamiento se afinca afanándose en dar explicación a lo intensivo, en vencer al sinsentido. Sin tal maniobra no podríamos vivir, sumergidos en una batahola indescifrable. Pero en ese movimiento se produce su anulación, la anulación de la diferencia y, por tanto, el dominio de la identidad sobre ella. Esto porque en la representación siempre encontramos dos elementos fundamentales que la definen. De un lado, el reconocimiento, que no es otra cosa que igualación de la heterogeneidad, esto es, reconociendo un objeto o a un sujeto se buscan las características que lo hacen ser tal objeto o tal sujeto, se le nombra y se le adjetiva, y, por tanto, se suspende el devenir que, de otro modo, lo haría irreconocible. De otro, la representación acomete siempre previsiones, es decir, desde su perspectiva el futuro ha de ser siempre un ámbito para lo previsible, de las posibilidades. Así, una vez más imprime la igualación conteniendo el juego de la diferencia, negando la producción de novedades radicales, esas que no entran dentro del concepto de lo posible sino de lo virtual. La diferencia, la intensidad, queda sepultada en la representación siendo, no obstante, su condición de posibilidad. Como consecuencia, la afirmación, que es siempre afirmación de la diferencia, pues su advenir es de por sí invariablemente afirmativo, se ve sustituida por la negación. Es más, el orden lógico y ontológico que le otorga legítima primacía a este devenir caosmótico y diferencial se transpone y se invierte. La negación usurpa su lugar detentando toda prioridad a través de la epistemología y extendiendo sus consecuencias a la totalidad de las experiencias, las ideaciones y las acciones humanas.

En una mirada sintética, Deleuze nos ha descubierto, por un lado, el perímetro de lo extenso como *natura naturata*, medio en el

10. *Ibídem.*, p. 335.

que actúa la representación negando y anulando la diferencia en la efectuación de los fenómenos. Su temporalidad es la de un presente secuencial, la de Cronos; y su espacialidad es cuantitativa y mensurable. Por otro, a su costado, hemos analizado el *spatium* intensivo que el parisino se esforzó por sistematizar. Éste es, en cambio, la esfera de lo cualitativo en la que se dan las diferencias afirmadas en tanto *natura naturans*. Su modo temporal es Aión, el cual subdivide ilimitadamente aquel presente desbaratando la pretendida estabilidad del mundo. Ahora bien, en la extensión, esto es, desde la perspectiva de la representación, se invierten los papeles: la identidad se cree primera y bajo ella sólo observa un fondo informe, indiferenciado, que ha de negar para, así, afirmarse. Pero lo cierto es que, para Deleuze, todo sucede al revés respecto de la perspectiva que arroja el pensamiento representacional: la diferencia, en su propio emerger virtual, es ya afirmativa y, por eso, es primera y originante.

> Aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, hemos de concebir, justamente como condición de la experiencia, unas intensidades puras implicadas en una profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión[11].

Simultaneidad, sí, de lo extenso y lo intenso, de Cronos y de Aión, de la *natura naturans* y la *natura naturata*, de la efectuación y la contraefectuación. Pero preexistencia de ese extra-ser que se explica como primacía, prioridad de la diferencia que brama, indócil, bajo las apariencias de lo extenso. Bramar, por tanto, del monstruo de la diferencia, gradiente sin forma, intensidad sin extensión. Monstruo, si recordamos, que desde la perspectiva del cuerpo y del organismo es CsO. Organismo contraefectuado en el que la pluralidad de fuerzas se traducen en infinidad de cauces libidinales, en deseos-afecto donde la operación de la subjetivación no ha tenido lugar o que, aun

11. Deleuze, G., *La isla desierta y otros textos, op. cit.*, p. 130.

teniéndolo, le subyace. Pre-individual aiónico, inextinguible carga energética que descuartiza al cuerpo, como antes al presente dividiéndolo en pasado y futuro, en este caso sustrayéndolo de sus funciones individuantes. Monstruo sin metas, monstruo de lo inmotivado, absolutamente libre, pura diferencia en movimiento, el CsO es plena afirmación. Monstruo acéfalo también, como se demostrará de la mano de Georges Bataille y la ontología que también recorre su obra.

III
Ontología del derroche en G. Bataille

Nos adentramos en territorio inexplorado. Mientras que los estudios, análisis e interpretaciones de la ontología deleuziana son ya comunes en el *corpus* filosófico actual, la ontología que fulgura evanescente en los heterodoxos escritos de Bataille no cuenta ni mucho menos con profusas investigaciones. Se pueden aducir varios motivos para esta circunstancia. En primer lugar, Bataille nunca fue un filósofo al uso. Nunca siguió los cánones sistemáticos que la academia impone a esta materia. De hecho, siempre los recusó convencido de que el camino hacia el saber se encontraba allí truncado desde el inicio por cuanto era impuesto como meta, como proyecto. Su obra entera, mezcla desasosegada de novelas y relatos eróticos, ensayos y poemas, se encuentra atravesada por un tipo de escritura muchas veces personal e íntima hasta el desgarro y la provocación. Impugnación en forma y contenido de la abstracción conceptual propia de una filosofía despegada de la vida y sus truculencias, en las blancas y algodonosas nubes del idealismo. En segundo lugar, su primera obra de la que tenemos constancia, *Notre-Damme de Rheims* (1918), homenaje a la catedral bombardeada por los alemanes durante la Primera Guerra Mundial, a pesar de ser prueba y testigo de la principiante vocación religiosa de un Bataille adolescente[1], la cual

EUG

1. No sólo aquella catedral que obsesionó a Bataille durante el primer año de guerra, también su padre fue destrozado por el conflicto y la enfermedad. Sifilítico y abandonado a su suerte, Bataille no volverá a saber de él desde el día en que, junto a su madre y su hermano, tuvo que huir de Rheims. La muerte y el dolor se mostraban indisolublemente unidos a la realidad del ser humano y el joven Bataille se esforzaba por conjurarlos ingresando en el seminario de Saint-Flour, aunque finalmente cursará estudios en L'Ecole Nationale des Chartes en París. Como asegura Ginés Navarro, «nada como la experiencia y la concepción cristianas del cuerpo podían coincidir y expresar

abandonará pronto, es también el despuntar de un pensamiento que ya para siempre se instala en las ruinas de una civilización que se ha pensado soberana pero que, sin embargo, muestra a cada paso su servilismo. A partir de ahí, en textos posteriores, un horror extático y un amor réprobo conspiran haciendo que el lector se sienta herido, violentado en lo más profundo de sus vísceras. Tal vez sea esta incomodidad de fondo que no tiene tanto que ver con la falta de sistematicidad conceptual sino con un *pathos* trágico llevado hasta el paroxismo, allí donde nos araña el tuétano, la que explica la condición en cierto modo proscrita del pensamiento batailleano. Por eso mismo, considerarlo esteta teórico de un erotismo maldito, quizá, sea la etiqueta más fácil a la que se puede recurrir. Sin embargo, a día de hoy también se ha reconocido su valor como pensador político. En la actualidad, su figura ha sido relanzada a nivel internacional en este sentido. Como hemos visto, el pensamiento impolítico de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben constituye por sí mismo un modo peculiar de recibir el concepto batailleano de comunidad. Hay que decir que ninguna de estas dos facetas es falsa, ambas, como es obvio, se cumplen en el de Billom. Su vida da cuenta de ellas de un modo formidable y terrible[2]. Los grandes conflictos bélicos del siglo xx, la eclosión del fascismo y el totalitarismo o la escalada de tensión armamentística durante la Guerra Fría no pasan

FUG

mejor las vivencias infantiles que Bataille había tenido respecto al cuerpo del padre. El cristianismo, en ese momento, expresaba la verdad de su vida». (Navarro, G., *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Georges Bataille*. Anthropos, Barcelona, 2000, p. 20).

2. Antonio Campillo, sociólogo y filósofo, ha dividido la biografía intelectual de Georges Bataille en tres momentos que se corresponden con los tres acontecimientos decisivos del siglo XX: los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, el estallido de la Segunda Guerra Mundial y los años de la Guerra fría. En todas estas etapas de las que dio cuenta en su obra, Bataille además vivió «paradójicamente. Fue seminarista y pornógrafo, bibliotecario y poeta, comunista y putero, místico y ateo, amante y filósofo» (Campillo, A., «El amor de un ser mortal», Introducción a *Lo que entiendo por soberanía,* Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996, p. 11). Para un despliegue completo de la biografía de Georges Bataille puede consultarse Surya, M., *Georges Bataille, la muerte obra,* trad. Meritxell Martínez, Arena Libros, Madrid, 2014).

inadvertidos para la sensibilidad y la pluma batailleanas. La comunidad que, como comburente, perseguía, tenía la intencionalidad de ser revulsivo para la tendencia, cada vez más acusada y terrible, a la construcción de patrias militarizadas. Arrasar identidades y jerarquías, poner de manifiesto la iniquidad de sus destinos investidos de gloria farisea y abrir a cuchillo la piel de Occidente, sajando la purulencia de los sujetos individuales y colectivos, para, desde ella, fundirlos en una comunidad infinita, sin límites ni predestinación, es el *leitmotiv*. De la mano de un Eros invertido y henchido de profanaciones de la moral, Bataille lanza su obra y su vida hacia turbios parajes. Sus inicios como seminarista o su aspecto de gris y sobrio bibliotecario, profesión que ejerció casi hasta el final de sus días, contrasta con su afición a las fiestas orgiásticas, los burdeles y la bebida, tanto como su misticismo discorde con su ateísmo hasta parar en un erotismo sagrado que ensalza al cuerpo frente al espíritu, a la piel en lugar del alma y el entendimiento. Una piel y un cuerpo hendidos, lacerados. Sin embargo, estas dos dimensiones, erótica y política, no pueden ser articuladas ni aclaradas hasta el final si no se tiene en cuenta el fondo ontológico sobre el que se asientan y que les otorga espesor. La comunidad batailleana, efectivo hilo conductor de lo erótico y lo político batailleanos, asentada sobre una relación con la alteridad que no pasa por lo meramente intersubjetivo, esto es, que no se compone en la relación entre sujetos hechos, constituidos y cerrados, supone, al contrario, un asesto al sujeto y sus intercambios y se dispone, de este modo, a evitar de toda parte la instrumentalización de la otredad, su dominación. Una relación con la alteridad impregnada de derroche de sí sin contrapartidas, extravío y quebranto del sujeto que ve frustrado su camino hacia el provecho, hacia el beneficio de su autoconservación. La relación con la alteridad es una muerte de la que huir espantados. Pero, paradójicamente, no podemos prescindir de ella. Es lo imposible necesario. No nos pertenece, el yo no puede aspirar a ella porque su precio es la autocombustión de la propia identidad. No proviniendo del sujeto, dimana en cambio del ser mismo y su devenir que lo exceden por doquier. ¿Cuál es la textura de este ser batailleano?, ¿en qué consiste tal devenir por el cual nos exponemos a demoler al Yo

derrochándolo en una suerte de fiesta trágica y sacrificial por mor del encuentro con el otro?, ¿por qué y cómo el sujeto opone su empecinada resistencia a perderse? De ello nos vamos a ocupar en lo sucesivo. Descubriremos que el ser en Bataille es, literalmente, flujo o torbellino energético, ininterrumpida trepidación de intensidades que discurre huracanada. Sin embargo, comenzaremos por resolver la última de las cuestiones señaladas haciéndonos eco del diálogo polémico que Bataille sostiene con la metafísica tradicional, sobre todo con la hegeliana, de manera que arranquemos nuestra interpretación por el mismo lugar en que lo hicimos con Deleuze. Nos conducimos hacia la dilucidación de una ontología diversa en el de Billom, distinta de la ontología del sentido de la que arranca Derrida. Como hemos venido anunciando, se trata de una ontología de la fuerza o intensidad que le emparentaría, sobre todo a partir de Nietzsche, con Gilles Deleuze. El objetivo de este modo de proceder consiste en poner negro sobre blanco los lazos teóricos que unen a estos dos autores con una precaución que exponemos de antemano: ni en Deleuze aparece un tratamiento específico de la noción de comunidad, del ser-con o ser-en-común, ni en Bataille podemos encontrar una ontología tan elaborada como la deleuziana, tan sólo pasajes fugaces y dispersos a lo largo de su obra. Por eso, trazar el camino de este entrecruzamiento, advertimos, supone en cierto modo arrasar a ambos, poner en juego su pensamiento, sacrificarlo en una síntesis disyunta capaz de crear, de generar pensamiento nuevo a partir de sus diferencias. El caosmos deleuziano se colmará de derroche, la comunidad batailleana se tornará caosmunidad, en definitiva, el ser-con se abordará desde la ontología de la *intensio* y él será, así, potencia interafectiva en dispendio sin cálculo que insiste en su carácter acéfalo, esto es, pre-subjetivo y sub-representativo, enarbolando su soberanía como plena afirmación creadora, transformadora y transgresora.

FUG

1.
Un amo encadenado. Una soberanía inútil

Si, como vimos, Deleuze emprende una ardua diatriba con la tematización del amo y el esclavo hegelianos a través de Nietzsche para desenmascarar la condición de servidumbre del primero, su negativa voluntad de dominio, lo mismo sucede en Bataille. El señorío en Hegel, concluye el de Billom, es incapaz de una verdadera afirmación y, en consecuencia, su actividad más propia consiste en la ocultación de su vasallaje:

EUG

> El retrato del señor que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato hecho por el esclavo, un retrato que representa al esclavo, al menos como se ve a sí mismo, como máximo, un esclavo venido a más. Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo el que se manifiesta. (...) El ardid del Amo queda claro desde el principio. Pues el Amo manda al esclavo, y en esa medida actúa en lugar de ser soberanamente, en el instante. No es el Esclavo, sino el Amo quien decide los actos de los Esclavos, y esos actos serviles son los del Amo[1].

No hay que olvidar que Bataille asistió a las clases de Alexandre Kojève en torno a Hegel y, de ellas, extraerá inquietantes conclusiones. Podemos encontrarlas fundamentalmente, no sólo en el artículo *Hegel, la muerte y el sacrificio,* sino también en *Hegel, el hombre y la*

1. Bataille, G., «Hegel. El hombre y la historia», en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2001, pp. 20 y 334.

Historia, o esparcidas en la trilogía de la *Summa ateológica,* concretamente en *Nietzsche, voluntad de suerte* y en *La experiencia interior.* En estos textos, el par utilidad-derroche llega hasta la metafísica hegeliana para desmontar sus aspiraciones de soberanía que discurren por la vía de la auto-objetivación, pero ligándose subrepticiamente a una ontología donde el dispendio energético, la fuerza nietzscheana convertida en puro derroche, se hace neurálgico. Sintéticamente, para Bataille el amo hegeliano es aquel que ambiciona el saber absoluto, el cual se proyecta como finalidad, como meta a obtener. En este sentido, rendido desde el inicio al principio de utilidad, a la acumulación, el amo es un esclavo que hace del no-saber una negatividad que opera como momento a superar en la arribada al saber, a la plena auto-conciencia. Nuestro autor, en cambio, encuentra un *non-savoir* definitivo, una negatividad *sans-emploi* que rompe totalmente la dialéctica: «(L)o que es soberano como tal no sirve»[2] y tampoco puede ser buscado, proyectado o planificado, no hay *telos* en el espíritu que le conceda soporte.

> El sabio no puede dejar de subordinarla [la soberanía] a la finalidad de una sabiduría que supone el acabamiento del discurso. Únicamente la Sabiduría será la plena autonomía, la soberanía del ser... Al menos lo sería si pudiéramos encontrar la soberanía buscándola. En efecto, si la busco, formo el proyecto de ser-soberanamente. ¡Pero el proyecto de ser-soberanamente supone un ser servil![3].

Volviendo la mirada al escenario completo del hegelianismo, Bataille dirige su atención al centro neurálgico que da cuenta de la génesis del hombre en el ser. Y en este punto, concede la razón a Hegel para quitársela de inmediato. Habría que recordar aquí, para comprender el complejo posicionamiento batailleano que, de acuerdo con Hegel, el Espíritu emerge propiamente en la historia humana, en la comunidad de los hombres (*eticidad*). Ciertamente, ha estado supuesto en

2. Bataille, G., «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *La felicidad, el erotismo y la literatura*. *Ensayos 1944-1961*, *op. cit.*, p. 334.

3. *Ibídem*, p. 308.

las fases de la Conciencia y de la Autoconciencia, que atraviesa la Idea en su enajenación, pero todavía se encuentra ofuscado por ellas. Si la Conciencia constituye el espacio del primer encuentro entre sujeto y objeto, la Autoconciencia aprehende tal objeto como el reino de lo natural y abre, al mismo tiempo, el saberse de la razón en la naturaleza. Con ella, con la naturaleza, la razón se encuentra en una encrucijada. Por un lado, se reconoce en cuanto ligada a su devenir; por otro lado, se sabe como «razón observante» que «examina leyes»[4] de ese mundo y, en consecuencia, como sujeto enfrentado a él. El discurrir de la razón se descubre, ahora, como siendo el todo de lo real (lo *en sí*) y, además, como el saberse de ese todo (lo *para sí*), un saber, este último, que ya sólo puede desarrollarse dejando atrás lo real-natural y entrando en la intersubjetividad humana. Al comienzo de la sección en la que se abre camino el *espíritu verdadero* como eticidad de la comunidad humana, Hegel resume este desgarramiento y este paso: «La Razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma (...) es *en* y *para sí* y (...) es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu* (...) Pero el espíritu es la *realidad ética*»[5]. Al mismo tiempo, el espíritu, iluminado ya en la comunidad ética, se reencuentra a sí mismo siendo un más allá de sí, esto es, un más allá de aquél que, en su fase anterior, trabajaba en lo real-natural aun como en sordina. De este modo, halla por fin el modo de realizar su trabajo de forma esclarecida.

> El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inconmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos— y su fin y su meta, como él en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mimo, el obrar[6].

4. *Cfr.* Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, V.A. («La razón que observa») y V.C.c. («La razón que examina leyes»).

5. *Ibídem*, VI («El espíritu»), p. 259.

6. *Ibídem*, pp. 259-260.

Se comprende ahora que, para Bataille, la Historia humana tal y como es pensada por Hegel constituya, por su propio movimiento, la historia de la Acción. Esta acción, este obrar en la esfera humana, es negador hasta completar su finalidad en el Absoluto del auto-saberse. La conciencia aspira al saber absoluto en el camino de la auto-objetivación por medio de la división de la Totalidad de lo real que, al cabo, es la división del sujeto y el objeto, hasta culminar en la unidad y en la universalidad completas. He aquí la clave de la crítica de Bataille a Hegel. Por un lado, Bataille acepta que el hombre, para ser tal, para abandonar el reino natural, indistinta *zoé*, habría negado la Naturaleza y, con ello, se habría negado a sí mismo en cuanto ser natural obnubilado, fundido y mezclado con el resto de seres, sin Historia. Es así que habría operado su separación, sintiéndose ahora en la radical soledad que lo enfrenta a su finitud, a su muerte, y rebusca, mediante su dialéctica del final feliz, el modo de serlo todo: «Llego a esta noción: (…) que el objeto al que se tiende es proyección del sujeto *ipse* que quiere llegar a serlo todo, que toda representación del objeto es fantasmagoría resultante de esta voluntad ingenua y necesaria»[7]. Hegel, nos dice Bataille, huye espantado ante este saberse hacia el óbito. *Serlo todo*, llegar al saber absoluto, es la pretensión del Yo elevado a Espíritu absoluto a través de la fenomenología hegeliana y su dialéctica. Trabajo omniabarcante y progresivo de la razón mediante la oposición y la identidad. Bataille interrumpe la labor del Espíritu, detiene en seco sus pasos poniendo frente a él la visión de una finitud no instrumentalizable, de una muerte que se exhibe inservible, puro despilfarro. Por este motivo, pone en tela de juicio que el obrar, la acción negadora, esté inexorablemente unido al nacimiento de lo humano como su sentido y su fin. El obrar, en su exclusividad, constituiría para Bataille el camino de una sujeción completa al gasto productivo, esto es, que sólo es en la medida en que sirve a la utilidad en su más amplio

7. Bataille, G., *La experiencia interior* seguida de *Método de meditación y de Post-scriptum 1953, Taurus, Madrid, 1981,* p. 63. Asimismo, *Cfr.* Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* Taurus, Madrid, 1972, p. 154.

sentido. De ahí su carácter conservador ligado a la sobrevivencia. El espíritu humano queda consagrado a la Acción negadora para evitar su propia muerte. Muerte física, de ahí que la dialéctica hegeliana sea retomada por Marx a base de materialismo histórico donde el trabajo emerge antropológicamente como primera respuesta a la necesidades de subsistencia de la especie humana; y muerte de la propia subjetividad donde lo que verdaderamente se niega es el devenir, sustituyéndolo por un itinerario teleológico de seguridades que lo encubren. La dialéctica hegeliana rebosa miedo. Ni una ni otra, ni la Naturaleza y el vínculo del ser humano con ella, ni la dimensión de las relaciones humanas, afirma Bataille, pueden ser subsumidas por completo al temor y al provecho. En este sentido, la filosofía de Hegel habría sido guiada por lo que Bataille llama principio de utilidad. Pero, como veremos, tal principio no sólo habita en la fenomenología del alemán, sino que discurre por todo el pensamiento occidental, y su praxis asociada, desde su amanecer griego. En consecuencia, el pensador de Billom execrará el platonismo con una réplica que rayará la obscenidad. Pero sigamos con el hegelianismo un poco más.

Como ya hemos traído en varios lugares, Bataille añade a la utilidad otro principio que se le contrapone y perturba el relato hegeliano: el principio de derroche o gasto improductivo. Él alude a una dimensión insuperable, a un *non-savoir* irreductible por el cual el camino del Espíritu ve truncado el alegre establecimiento de una negatividad que sirve como medio tanto para la afirmación del Amo como para el despliegue del Espíritu absoluto. Con este principio proclamado por Bataille, se vislumbra al fin el verdadero significado de la dialéctica amo-esclavo establecida por Hegel y se pone en evidencia el ardid por el cual esconde al falso señor, esto es, el fraude de su soberanía. Del lado del esclavo la interpretación fenomenológica es correcta[8], pues el esclavo es el que con

8. Lo mismo sucedería con la interpretación deleuziana que ya desarrollamos anteriormente. François Zourabichivili lo contempla de este modo cuando, al analizar la relación entre el análisis deleuziano de Nietzsche en contraposición al hegelianismo, afirma que «(l)a relación amo-esclavo (…) es dialéctica sólo por un lado, desde

su Acción modifica la naturaleza en pro de los medios de su subsistencia, es el que, escapando a su propia muerte, prefiere el sometimiento al Amo y, así, trabaja para él. Del mismo modo, como ya apuntamos, lo supo ver el marxismo. Ahora bien, ¿quién es el amo hegeliano? El Amo es el que, supuestamente, liberado de las cargas de la necesidad y la supervivencia, actúa para llegar al reconocimiento y la sabiduría. Sin embargo, su actividad es llevada a cabo través de otro, del esclavo que, en teoría, le libera de las cargas de la sobrevivencia. Tropezamos entonces con una doble trampa. En primer lugar, el Amo tiene por finalidad su propia condición soberana, lo cual supone ya una forma de servidumbre porque, como afirma Bataille, la soberanía en tanto que tal no puede ser objeto de encadenamiento alguno de medios dispuestos a lograrla. El soberano, de serlo, no se somete a ninguna forma de utilidad, sino que vive en el dispendio absoluto, en el derroche sin cálculo. Instalado más allá del miedo y el provecho, sin cobardía ni afán de rendimiento, se gasta, se pone en juego sin reservas. En segundo lugar, las acciones del esclavo son, en el fondo, las suyas. Fruto de su mandato, le sirven a él. Por eso su soberanía es relativa y, lo quiera o no, se inserta en la lógica de la acción negadora que hace de su afirmación un gesto segundo, dependiente de aquella. Bataille observa a Hegel, como ya lo hizo Deleuze, desde una profundidad nietzscheana. Así, podemos concluir de nuevo que la Historia contada por la lógica del Espíritu Absoluto es una historia reactiva, historia de nihilismo negativo.

FUG

---

el punto de vista del esclavo. Hegel tiene parcialmente razón: él enuncia el punto de vista del esclavo. (…) porque este no se afirma sino en función del amo (obediencia); el esclavo engloba en su concepto la relación con el amo puesto que su modo de afirmación es esencialmente relativo. Pero la relación no es en absoluto dialéctica desde el punto de vista del amo, quien se afirma de modo absoluto (creación), y cuya afirmación sólo secundariamente es una relación con el esclavo (hemos visto que el fenómeno de la dominación no se explica siempre por un querer-dominar, sino que implica una inversión de roles: en efecto, la violencia que antes era consecuencia o concomitante, pasa a ser causa o agente). El contrasentido sobre la fuerza viene, pues, del esclavo: sólo es concebible desde el punto de vista que conserva y obedece» (Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del Acontecimiento*, *op. cit.,* pp. 73-74).

Es en este contexto donde debemos situar la llamada de Bataille a sustraerse a la acción: «Actuar es especular sobre un resultado ulterior —sembrar con la esperanza de futuras cosechas. (…) La "especulación" difiere no obstante de la "puesta en juego" en que, por esencia se hace con vistas a una ganancia. Una "puesta en juego" puede ser loca, despreocupada del tiempo venidero»[9]. En efecto, la especulación hegeliana como acción no es otra cosa aquí que la espera de un resultado, de un beneficio: el saber absoluto, la absoluta conciencia de sí. El saber se convierte, de este modo, en trabajo como actividad que compromete medios para fines ulteriores y, con ello, deja escapar y oculta todo aquello que no se pliegue a este esquema, esto es, todo aquello que escape al orden instrumental. Un orden que, en definitiva, es el de la representación: el orden de los esclavos. «Pero la poesía, la risa, el éxtasis no son medios para otra cosa. En el sistema, poesía, risa, éxtasis, no son nada, Hegel se libra de ellos apresuradamente: no conoce otro fin que el saber»[10]. Así es, porque —hablaremos en detalle más tarde de ello— lo que Bataille descubre, con Nietzsche, es un modo de soberanía que lleva aparejada una forma peculiar de acción. Acción sin pretensión de nada, acción que es puro juego, como el del niño de la tercera metamorfosis de Zaratustra, acción, al fin, sin más metas ni objetivos que sí misma. Puro gasto improductivo, lejos de la lógica calculatoria o finalista, implicará una concepción del tiempo que rebasará la concepción cronológica de la Historia y, por ende, la de su progreso. La dialéctica, entonces, se reubica y pierde todo atisbo de finalidad. Desplazamiento que la orienta hacia una pugna sin fin, sin meta histórica, sin final feliz, la que se produce entre ambos principios, el de utilidad y el de derroche. Dialéctica trágica entre la tendencia, recordemos, a *llegar a serlo todo*[11], objetivo de la fenomenología hegeliana, y el descubrimiento del límite infranqueable de

9. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op. cit.*, pp. 185-186.

10. Bataille, G., *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, *op. cit.*, p. 119.

11. Cfr. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op. cit.*, p. 154.

lo que no es aprehensible, de lo que no concierne al saber porque *es* sin finalidad: *ser* soberano. Se entiende entonces que la utilidad no es erradicable. El objetivo de Bataille no es liquidarla, sino llamarla a su justa modestia exhibiendo a su costado la otra cara de la moneda, el igualmente necesario principio de gasto improductivo.

La imposibilidad de prescindir de la tendencia a la ganancia acumulativa viene dada por un doble motivo. De un lado, porque el miedo humano a la muerte no es un mero artificio producto de la hominización, sino que encuentra su correlato en la Naturaleza misma que también sabe de acumulación. Aun sin consciencia de sí, el reino natural, la vida no subjetivada del cosmos, realiza sus acopios energéticos para, al mismo tiempo, darlos en dispendio. «Que, en principio, un organismo disponga de recursos de energía superiores a los necesarios para las operaciones que aseguran la vida (actividades funcionales y, en el caso del animal, para los ejercicios musculares indispensables para la búsqueda del alimento), es lo que permite funciones como el crecimiento y la reproducción. Ni el crecimiento ni la reproducción serían posibles si la planta o el animal no dispusieran normalmente de un excedente»[12]. Todo muestra esta doble faz necesaria. No hay acumulación sin resto, sin excedente. Como ya dijimos, el modo específicamente humano en que esto sucede, en que la acumulación se convierte en utilidad propiamente dicha, consiste en la emergencia de la conciencia que separa la continuidad inmanente de lo natural identificando objetos e identificándose a sí misma como sujeto. La inmanencia queda sajada brotando de ella un polo hacia la trascendencia. Pero, en segundo lugar, el impedimento principal para deshacerse de la utilidad consiste en su dimensión ontológica. Ella, al igual que el derroche, responde a la contextura última del ser de lo real.

Este análisis acerca del calibre ontológico de ambos principios es el que nos ocupará en la siguiente sección. Por el momento únicamente dejamos indicado que en los escritos de Bataille resuena por doquier

12. Bataille, G., *La Parte Maldita,* Icaria*,* Barcelona, 1987, p. 63.

este carácter trágico que vincula utilidad y derroche con la ineliminable trabazón de lo que pertenece al ser en cuanto tal. Perenne desafío para la propensión a empuñar certezas que tracen vías infalibles y tranquilas en las que el sujeto pueda transitar sin enfrentarse al devenir, a la mutabilidad que excede su cerrazón utilitaria. La identidad se ve perturbada por esta exuberancia no reconducible a la dicotomía sujeto-objeto. En ella se pierde, manando de tal extravío la posibilidad de lo imposible, de una relación con el mundo y con el otro en la que se volatiliza toda forma de servidumbre y, así, toda forma de dominación. Florece de tal prodigalidad, una *soberanía inútil*.

Por todo ello, Bataille, en lo que respecta a la dimensión ético-política de su pensamiento, se desvincula de toda concepción estatalita de la soberanía, destinada ella, como hemos visto con Schmitt, a la conservación de un territorio y a la permanencia de un orden, lo cual, a su modo de ver, tienen en común tanto el fascismo como el comunismo heredero, a través de Marx, de la dialéctica hegeliana. Asimismo, tomará distancia con respecto al liberalismo burgués, al que acusa de establecer como principio único el de la acumulación para el mero sostenimiento y bienestar materiales. El principio de utilidad está preñado de negatividad reactiva y su única meta es la preservación de unas condiciones dadas, el mantenimiento de las identidades que genera a costa de lo que diverge de su propio movimiento instrumental. Si Schmitt reprochó al liberalismo haber aminorado al ser de lo político enturbiando la verdadera esencia del mismo, que para el jurista no es otra que la dicotomía amigo/enemigo, por su parte, la filosofía de Bataille imputa tanto a Schmitt como a la burguesía liberal el delito de trabajar sólo en pos del sostenimiento de lo dado, no dejando espacio para la genuina soberanía, para el advenimiento de la desbordante sobreabundancia transgresora.

A esta altura ya se hace más que necesario poner en claro en qué consiste, hasta el fondo, este nuevo modo de soberanía. ¿En qué presupuestos ontológicos se apoya y cómo se articula políticamente? Para ofrecer una respuesta, en lugar de seguir a Derrida, Nancy, Espósito o Agamben, los cuales ya han pensado la soberanía batailleana

desde una ontología del sentido, lo haremos siguiendo a Deleuze y su ontología de la fuerza. Bajo el *pólemos* sostenido entre principio de derroche y principio de utilidad descubriremos, así, una cierta noción de *intensio*. Aun más, la voluntad de poder reconvertida por Deleuze en precursor oscuro o diferenciante, se confesará, desde esta perspectiva, hermanada con la voluntad de suerte (*chance*) que inaugura Bataille. De nuevo, la representación y los mecanismos por los cuales ésta subsume la diferencia a la identidad es lo que está en su punto de mira. Tanto Bataille como Deleuze piensan su alternativa en orden a hacer resurgir la diferencia mediante el tratamiento ontológico de la *intensio*, de manera que se pueda articular un pensamiento pluralista para el que lo esencial será el encuentro con el afuera, con lo heterogéneo, con aquello en lo que el pensamiento no se reconoce. Será allí donde pueda conformarse esa posibilidad imposible de una comunidad cuya soberanía abjure de todo centro, de todo sujeto que la aglutine y se sirva de ella.

FUG

Vamos a abordar todo esto con demora en lo sucesivo. Comencemos por fin adentrándonos en la ontología de Bataille a través de los pasajes quizá más ignotos, menos teorizados, de su pensamiento. Es este el gozne que debe llevarnos a pensar la comunidad de otro modo, una comunidad en la que se transgrede al Yo, al mundo y a Dios, pilares de un Occidente que ha pretendido progresar sobre ellos pero que no ha conseguido más que muerte y opresión en su negación de lo que difiere, en su concepción instrumental y teológico-política de la soberanía. Una comunidad, a la vez, trágica y plenamente afirmativa cuyo nihilismo será de signo positivo, creador. Cabe concluir ahora a modo anticipatorio que, como ya se atisba, este tratamiento ontológico batailleano acarrea también una determinada concepción del pensamiento mismo. En el lance fundamental con su afuera, con lo que le es heterogéneo, con el más oscuro y definitivo *non-savoir*, el ejercicio del pensar se mantendrá sin reposo en el desgarramiento cuestionante, sin reconciliación, sin evitar la buena lid en que se juega la multiplicidad desbordante de lo real. Es al pensamiento concebido desde esta última forma a lo que llamaremos *erosofía*. Doble objetivo,

pues, tenemos entre las manos. De un lado, examinar las potencias de una comunidad intensiva, a la que pasamos a denominar *caosmunidad* en esa síntesis que pretendemos entre Deleuze y Bataille. Comunidad que no renuncia a una soberanía sin dominio. De otro, la formulación de una *erosofía* que garantizará la exterioridad de la relación entre el pensamiento y el mundo, respetando y enalteciendo los espacios de no saber como único modo de acceder a la alteridad y la heterogeneidad sin violentarlas.

2.
Un sol maldito. Derroche y voluntad de suerte (*CHANCE*)

Confirmado ya que esta ontología de la fuerza o *intensio* constituye una línea de pensamiento que, desde Deleuze como epicentro privilegiado para iluminarla, bebe de Heráclito, Spinoza, Nietzsche y Simondon fundamentalmente, es legítimo y necesario reconocer a Bataille entre estos nombres. En este pensador, absolutamente imbricada en la cuestión del ser-con, la ontología de la fuerza abrirá nuevas vías para la cuestión de la comunidad. Por tanto, para esclarecer la cuestión comunitaria que nidifica en el de Billom, hay que hacer notar este aspecto decisivo de su pensamiento que ha sido ignorado y sin el cual tal concepto no puede ser comprendido hasta el final. En Bataille habita una ontología intensiva y pasajes como el que sigue lo muestran claramente:

> Lo que se llama «ser» no es nunca simple, y si posee una unidad duradera, la tiene sólo de modo imperfecto: está minada por su profunda división interior, permanece mal cerrada y, en ciertos puntos, es atacable desde el exterior.
>
> Es cierto que ese «ser aislado, extraño a lo que no sea él mismo, es la forma bajo la cual se te aparecen en primer lugar la existencia y la verdad. Es a esa diferencia irreductible —que tú eres— a la que debes referir el sentido de cada objeto. Sin embargo, la unidad que tú eres te huye y se escapa: esa unidad no sería más que un dormir sin sueños si el azar dispusiese siguiendo tu más ansiosa voluntad.
>
> Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen, de una intensa comunicación de esos ele-

> mentos entre ellos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de fluido eléctrico. Así, donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos. Más allá, tu vida no se limita a este inaprehensible fluir interior, fluye también hacia fuera, se abre incesantemente a lo que corre o brota hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los que forma una vasta figura animada con su agitación mesurada. Pero vivir significa para ti no solamente los flujos y los juegos huidizos de luz que se unifican en ti, sino los trasvases de calor o de luz de un semejante a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso en este instante en que me lees, el contagio de mi fiebre que te alcanza): las palabras, los libros, los momentos, los símbolos, las risas no son sino otros tantos caminos de ese contagio, de esos trasvases. Los seres particulares cuentan poco y encierran inconfesables puntos de vista si se considera lo que cobra movimiento, pasando del uno al otro en el amor, en trágicos espectáculos, en los transportes de fervor[1].

Este fragmento de Bataille es fundamental y abre a la posibilidad de una interpretación distinta de la llevada a cabo hasta ahora, sobre todo por parte de los pensadores de la comunidad tratados en el anterior capítulo y que parten de una ontología del sentido (deconstruido, despresente o diferido). Bataille no está exento de ontología, sólo hay que saber leerla en el maremágnum febril de sus textos. Y de ella brota su noción de comunidad, la cual no puede reducirse a mera cuestión histórico-antropológica. Es cierto que sin la capital influencia de la lectura, fundamentalmente antropológica y etnológica, de Marcel Mauss y su concepto de don (*potlach*)[2], no habría sido

1. Bataille, G., *La experiencia interior*, *op. cit.,* pp. 103-104.

2. Para una comprensión completa del artículo de Bataille «Ensayo sobre el don» en *La Parte Maldita,* V. Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.

posible, con toda seguridad, el batailleano *dépense*. En este sentido, la comunidad batailleana es comunidad de derroche, de gasto improductivo o *dépense* toda vez que el ser humano, afirma resumidamente Bataille, se comunica y crea comunidad, paradójicamente debido a la auto-objetivación, a la emergencia de la conciencia cosificante que lo convierte en un *para sí* separado y único, lejos ya de la inmanencia animal perdida, de aquel estar «como el agua en el agua»[3] propio de la vida natural. Transido de melancolía por aquella inmanencia arcaica que abandonó con el surgir del sí mismo, en tal comunicación genuina, el sujeto, para Bataille, se dona sin contrapartidas, se derrocha sin medida jugándose la identidad que lo clausura. Como en el relato de Kafka[4], el hombre se encuentra a las puertas de la ley sin poder traspasarlas, porque tanto su instauración como su quebrantamiento tienen su lugar en un más allá de él, en lo que él ya no es, en el animal. Pero, también como en Kafka, el hombre permanece allí, a la espera, en ese límite que no le permite ver lo que hay al otro lado pero que, sin embargo, le atrae como para esperarlo hasta el fin de su vida. Bataille se hunde en esa frontera, permanece en la cesura y descubre el juego sin tregua entre éxtasis y aniquilación. Allá no ha lugar a la instrumentalización de la alteridad. Sin embargo no deja de ser cierto que este principio de gasto improductivo, de derroche más allá de todo cálculo y utilidad que pergeña un tipo de relación humana por fuera de la dicotomía sujeto-objeto, no sólo tiene que ver con el mundo de las (inter)acciones dadas en la historia del ser humano y su antropogénesis, sino que, antes bien, arranca de la ruptura con todo finalismo en sentido amplio, metafísico. Por tanto, no sólo afecta a lo que concierne a cierta dimensión pragmático-instrumental en cuanto a la praxis humana, sino que incumbe al ser último de todo lo que *es*. El *con* batailleano, atravesado de infinita donación, se vincula al ser desde el inicio o, a la inversa, el ser en Bataille es siempre

3. Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1991, p. 22.

4. Nos referimos al relato «Ante la ley» recogido como noveno capítulo en Kafka, F., *El proceso,* Valdemar, Madrid, 2004.

ser-con. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría en Nancy, Esposito y Agamben, este ser ya no es «modo de ser» o «ser en cuanto», ser aprehensible. Respectivamente, la operación batailleana no refiere al desfondamiento de la presencia o realización del sentido del ser-con mediante el diferir en su *singular-plural* reparto, ni se encuentra en la donación sin límites que lo expropia hasta la revelación de su ser tercera persona o *impersonal*, por último, tampoco tiene que ver con la *cualseidad* para la rotura del dispositivo del abandono de la *nuda* vida. Este ser-con de Bataille del que se sirve la ontología del sentido, ni siquiera se expresa en el mismo plano que el desplegado por estos autores. Porque su condición de posibilidad viene dada por debajo del sentido, fraguándose en una suerte de comunicación energética, en la incansable actividad de un pluriverso móvil, fluido, que bulle sin cesar. C(a)osmos turbulento que nos hiere y nos violenta, nos hace y nos deshace, sin que lo podamos apresar. El principio de derroche, en consecuencia, pertenece a esta dimensión ontológica noérgica donde la energía, en esa interminable comunicación, estaría siendo siempre dilapidada. Más que por melancolía, el fenómeno de la comunicación humana y, por ende, el de la comunidad, sucede del mismo modo que, en el plano del ser, acaecen los trasvases energéticos. Un ser que, en Bataille, es abordado desde la complejidad y la apertura al exterior, turbulencia plástica y telúrica en la que se vehiculan partículas energéticas, puntos singulares de *intensio* en infinidad de traspasos, de devenires que no cesan de transmutarlo todo. Aprehenderlo, c(o)aptarlo, es la ilusión de la conciencia representativa, de la subjetividad que erige al sujeto como baluarte de una permanencia al cabo ficticia. Por tanto, el ser se ubica a extramuros de la representación y del yo, como ocurría en Deleuze. Es pre-subjetivo y sub-representativo y no se rinde a las prerrogativas del principio de utilidad, esto es, a las pretensiones de medida, cálculo, acumulación y progreso que albergaría el sujeto, sobre todo tal y como fue diseñado desde la modernidad. Pero tampoco, por tanto, a ninguna concepción que busque reducir lo real a una sustancia meramente extensa, inmutable e imperecedera en su identidad. Más allá de la cognición humana, por trascendental

FUG

que se quiera, principio de derroche y principio de utilidad entran en Bataille en una dialéctica sin solución, sin final feliz. Este carácter trágico de la relación entre ambos principios tampoco se reduce al ámbito de las relaciones humanas. Principio de derroche y principio de utilidad se asemejan más, en este sentido, a las regiones intensa y extensa respectivamente que describe Deleuze, lo cual se corrobora cuando Bataille hace entrar a la sustancia en un sistema estable-inestable que recuerda al concepto deleuziano y simondoniano de metaestabilidad que ya hemos explorado:

> Lo que llaman sustancia no es más que un estado de equilibrio provisional entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la fuerza. Nunca la estabilidad rebasa este equilibrio relativo, poco duradero: me parece que nunca es estática, pero el equilibrio relativo significa solamente que es posible; no por ello la vida deja de ser acumulación y pérdida de fuerza, constante compromiso del equilibrio sin el cual ella no sería[5].

Esto quiere decir que la utilidad, el cálculo y la medida, provienen, en cierto modo, de otro principio que también rige al ser, el principio de acumulación. Del mismo modo que, con Simondon-Deleuze, de la solución de lo problemático-intensivo, de las individuaciones como resolución provisional a lo pre-individual genésico, provendría la extensio de lo individuado, el ámbito de los seres que la consciencia representativa cree acabados y plenos, realización progresiva de una esencia o de una forma que se inscribe teleológicamente en una materia, la acumulación es el momento en que las fuerzas alcanzan su punto más alto de estabilidad. No obstante, el problema se encuentra en reducir al ser a este último, en quedarnos sólo con la acumulación-utilidad, con lo individuado-representado, en darle primacía hasta acabar con el devenir y el derroche, con lo pre-individual-intensivo que lo excede y lo gesta, pues sin ellos no puede haber

5. Bataille, G., *El culpable, seguido de El aleluya y fragmentos inéditos*, Taurus, Madrid, 1974, p. 26.

ni comunicación ni comunidad verdaderas. Antes bien, nos dice Bataille, «(l)a existencia universal, eternamente inconclusa, acéfala, (es) un mundo semejante a una herida que sangra, creando y destruyendo sin cesar a los seres particulares, finitos»[6].

Para iluminar el modo en que este incesante proceso de creación y destrucción ontológica afecta a la vida humana, pero, también, para enfrentarse al mal hábito filosófico de la representación y el idealismo que lo fían todo a la luz del conocimiento de lo dado, a la acumulación-utilidad, Bataille pergeña una especie de mito sobre el proceso de antropogénesis por el cual el animal trocó en ser humano con la arribada del entendimiento. En este relato un *Sol maldito*, conculcación de la metáfora heliológica de Platón, es elemento principal[7]. Narra nuestro autor el primer estadio de la vida organizada atribuyéndole la estructura de la larva-gusano. Dispuesta simplemente en torno a dos orificios, uno para la integración o incorporación asimilativa de nutrientes y otro para la excrecencia de deshechos, la vida transcurría en esa horizontalidad, en la relación directa entre la acumulación de fuerzas y su dilapidación. Sin embargo, el advenir de lo humano supuso su rotura hacia la verticalidad. Del cráneo, de su formación boca-ojos que servían a la sobrevivencia, a la búsqueda e incorporación del alimento y las condiciones de vida que alejaran al animal de la muerte, emerge algo nuevo… ojo pineal. En efecto, el órgano visual

FUG

6. Bataille, G., «Proposiciones» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 189.

7. V. Morey, M., «Excessere omnes... Invitación a la lectura de Georges Bataille», en *Psiquemáquinas,* Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 182-194. Asimismo resulta reseñable el hecho de que Morey escribiera en la misma época tanto este artículo, junto con el que lleva por título «Georges Bataille. Sacrificio y experiencia pura» también en *Psiquemáquinas*, como el prólogo a la *Lógica del sentido de Deleuze,* estos últimos del mismo año 1987. Es cierto que son los años en que comenzamos a recibir en España los primeros escritos de Bataille para su traducción al castellano y que Deleuze es ya un filósofo de renombre. Tal vez Morey pudo atisbar cierto aire de familia que conecta a ambos pensadores y que aquí tratamos de exponer de modo sistematizado.

situado en el rostro es instrumento de contemplación del Sol-Sumo Bien sólo si se entiende a éste como adquisición y ganancia. La metáfora platónica que realizaba un doble paralelismo, de un lado entre la vista y el entendimiento y, de otro, entre el Sol y el la Idea de Bien, para Bataille es alegoría perfecta y nítida de un ser humano que sólo anhela sobrevivir, acumular, objetivar hasta la idealización, hasta la pureza dada al alma, a la consciencia para la posesión y manejo adecuados de los fenómenos del mundo. El sentido de la vista destinado a captar la luz no es más relevante que la boca destinada a deglutir el alimento. Sin embargo, hay otra forma de mirar el Sol, inagotable manantial de resplandor, fontanal de infinita abundancia… él es puro derroche. Esta nueva manera de mirar es atribuida por Bataille al surgir de un órgano inesperado dedicado a la excrecencia, a la dilapidación que ya no requiere cálculo. Orientado directamente hacia el astro solar, metáfora ahora de la donación energética, del derroche intensivo, el ojo pineal cerciora nuestro vínculo con la inapresable exuberancia, vinculada, a su vez, con la mutabilidad y el devenir. «La humanidad persigue dos fines, uno de los cuales, negativo, es conservar la vida (evitar la muerte) y el otro, positivo, es aumentar su intensidad. Estos dos fines no son contradictorios. Pero la *intensidad*[8] jamás se ha aumentado sin peligro»[9].

Esta metáfora acerca del ojo pineal no es para nada gratuita. El envite contra la metafísica tradicional no se contenta con Platón, sino que viaja a través de toda la filosofía para desembarcar, también, en Descartes. La glándula pineal, lugar de engarce de las cartesianas *res extensa* y *res cogitans,* lar del alma y sus ideas innatas, de la idea de Dios en tanto fiador de la existencia del mundo y de la adecuación entre éste y el pensamiento humano, es ahora «inversión de nuestra analidad: (…) un volcán asentado en el centro de nuestro cráneo: *ano solar*»[10]. Transgredir

8. La cursiva es nuestra.

9. Bataille, G., *La literatura y el mal*, Nortesur, Madrid, p. 111.

10. Morey, M., «Excessere omnes…: Invitación a la lectura de Georges Bataille» en *Psiquemáquinas*, *op. ci*t., p. 188.

la mirada, la razón, hacer de ella, no un modo de conquista del saber, sino de herida y cuchillo a la vez, como poetizó Baudelaire[11]. Componer un devenir ano del ojo, mostrar las dos caras, ano intensivo de lo desbordante, ojo extenso de lo mensurable, para denunciar la primacía que la filosofía ha otorgado a la utilidad. La *Destruktion* de la metafísica que lleva a cabo Bataille consiste, en consecuencia, en una puesta en cuestión de la tradición y la academia filosófica en lo que concierne al modo en que ésta ha apelado al conocimiento. La pulsión de autoconservación, el miedo a la muerte, habría hecho presa a la filosofía de manera que sólo se la podría reconocer en la búsqueda de un mundo y un sujeto estables.

A este respecto, Bataille también nos muestra la otra cara de la muerte: «Soy la alegría ante la muerte», la alegría ante «la apoteosis de lo perecedero»[12]. La muerte, como antes el Sol, se convierte en figura de dilapidación. La vida, como la identidad, se derrocha

EUG

11. Bataille tiende un vínculo esencial entre arte y religión, sobre todo con un aspecto concreto de ella: el pecado. Los éxtasis místicos son análogos al orgasmo toda vez que la relación erótica entre los amantes es la misma que se da entre los hombres y la divinidad. (*Cfr*, Bataille, G., *El erotismo,* Tusquets, Barcelona, 2005). Porque lo que subyace siempre en tal relación es la herida. La literatura de Sade, Kafka o Baudelaire dan buena cuenta de ello según Bataille. Por esta razón, por su cercanía con el pecado en tanto ligazón erótica y lesiva, el arte se convierte en lugar privilegiado para el acceso a las verdades del *non-savoir,* del ser que se derrocha hasta el éxtasis. (V. Bataille, G., *La literatura y el mal*, *op. cit.*) Tanto es así que Bataille quedará fascinado por la pintura rupestre del hombre de Lascaux, en la que observa todos los elementos de su filosofía dispuestos en una alegoría pictórica que, a su modo de ver, ha de ser considerada poco menos que fundacional respecto de la humanidad del hombre. El personaje que aparece, un hombre primitivo, cubre su rostro con una máscara en forma de cabeza de pájaro y mantiene una erección mientras sujeta una lanza con la que acaba de herir a un enorme bisonte que, a su vez, lo embiste. Ambos se encuentran heridos de muerte y el hombre deviene animal a través de esas heridas, la de su cuerpo y la del bisonte. Amor y muerte conectan violentamente al hombre con lo que él no es. (Bataille, G., *Las lágrimas de Eros,* Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 48-52).

12. Bataille, G., «La práctica de la alegría ante la muerte», en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op. cit.*, pp. 256-257.

en ella al perderse definitivamente. Por eso, ante su negra sombra sólo cabe la alegría nietzscheana[13] de quien asume el devenir hasta el final, de quien no busca conservarse, permanecer idéntico a sí mismo. Nietzsche, efectivamente, el hermano Nietzsche tal y como lo llamó el propio Bataille, vendrá a nuestro autor, al igual que sucedió con Deleuze, para quedarse.

No en vano uno de los empeños de Bataille, sobre todo en los años de la revista *Acéphale*[14], será rescatar al alemán de la apropiación que el nazismo había llevado a cabo de sus obras. Pero ¿quién es Nietzsche en Bataille y en qué medida se encuentra imbricado en su ontología de intensivo derroche? En primer lugar, hay que destacar el modo en que el francés emprende su incursión en el tema del

13. La relación de Bataille con Nietzsche comienza pronto. Tenemos constancia de que su primer acercamiento al alemán coincide con la cura psicoanalítica a la que se sometió Bataille de la mano de su amigo Adrien Borel y que tendrá como resultado, en 1929, su primera novela *Historia del ojo*, escrita bajo el pseudónimo *Lord Auch*. Años más tarde dedicará a este autor su obra enmarcada dentro de la trilogía de la *Summa ateológica* escrita en los albores de la Segunda Guerra Mundial bajo el título *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Pero desde aquellos años de descubrimiento, Nietzsche será sin lugar a dudas una constante en Bataille. Algunas de sus declaraciones nos ayudan a reafirmar este punto: «J'ai connu l'œuvre de Nietzsche en 1923, elle m'a donné l'impression de n'avoir rien d'autre à dire» (Bataille, G., *Œuvres complètes* VII (Anexos), present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Gallimard, París, 1970-1988, p. 615). «La pensée de Nietzsche est si vivante en moi qu'en le relisant j'ai le sentiment d'être écorché vif». / «¡Quel malheur que ce bougre de Nietzsche ait existé, il ne ME reste presque plus rien à dire aujourd'hui!» (Waldberg, I., & Waldberg, P., *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949,* Éditions de la Différence, París, 1992, p. 73).

14. En 1935 aparece la revista *Acéphale* fundada por el propio Bataille. Anteriormente, en 1929 también funda *Documents* y más tarde colabora activa y polémicamente en *Contre-Attaque*. En 1937 «se constituye la sociedad secreta Acéphale, para actuar como núcleo esotérico de la revista del mismo nombre y del Colegio de Sociología sagrada (…) A las sesiones del Colegio asistirán, entre otros, Adorno, Horkheimer y Benjamin (…) El número 2 de la revista *Acéphale* está dedicado a Nietzsche, y el número 3-4 a Dionisos» (Campillo, A., «El amor de un ser mortal», Introducción a *Lo que entiendo por soberanía, op. ci*t., p. 46).

nihilismo. De forma no explícita pero sí muy específica y particular, Bataille ofrece un diagnóstico para la deriva de nuestra civilización. Tal y como se desprende de todo lo anterior, para Bataille la decadencia de Occidente, la condición de esclavitud que lo carcome, se cifra en el primado que éste ha otorgado al principio de utilidad, al cálculo y al proyecto. Así, como ya se ha señalado, en su peculiar modo de transvalorar los valores, juzga que la búsqueda ancestral del Bien no esconde más que una pueril querencia de beneficio, mientras que el Mal, lo maldito, respondería por su lado a una donación sin contrapartidas. De este modo, nos dice, la metafísica ideada por Occidente, la cual recorre todas nuestras manifestaciones sociales, culturales, políticas y económicas, ha caído en una visión restringida de la realidad, del ser y del hombre mismo. Ser humano depotenciado, escuálido y macilento que por huir de la muerte y el devenir se ha convertido en una sombra gris. La utilidad, la acumulación (del saber, de los recursos, etc.), constituye una *moral del ocaso.* Mediante ella se ha pretendido detener el devenir, ignorarlo hasta hacerlo desaparecer... «el ocaso -que responde a los momentos de agotamiento, de fatiga- concede todo el valor al cuidado de conservar y enriquecer el ser. De él provienen las reglas morales.»[15] El devenir, en cambio, el cual encuentra su explicación en el ontológico principio de derroche, de gasto improductivo, sitúa la necesidad de empuñar una *moral de la cumbre* que, ante la transformación e inmolación de todo lo que *es* para mudar en lo que aún no *es*, agracia con fortaleza y alegría trágica. «La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más próxima del mal que del bien»[16]. Ese es el lugar, el motor sin *telos* y sin finalidad, de *la parte maldita*, esto es, de todos aquellos fenómenos que el pensamiento, tal y como se ha erigido en Occiden-

15. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, op. cit.*, p. 48.
16. *Ibídem*.

te, ha denostado y ha dejado impensados: el lujo, la fiesta, el arte, el erotismo, etc. Fenómenos humanos que traslucen esa realidad última en que consiste el ser bajo la interpretación batailleana.

En la confección de su peculiar teoría antropológica y, también, en su particular respuesta a Hegel con una elaboración que quiere rebasar la dialéctica mediante lo que Derrida denominó *negatividad sans emploi*[17], Bataille encuentra los resortes últimos de esta cuestión moral recurriendo a la nietzscheana voluntad de poder. Resumiendo lo ya dicho, en la emergencia de la humanidad será la aparición de la consciencia objetivante y la dicotomía sujeto-objeto la causa de esta primacía de la utilidad y, con ello, de la preponderancia de una voluntad de poder negativa, de un nihilismo causa de la ruina de nuestras civilizaciones. Así se explican los conflictos bélicos y los totalitarismos del siglo XX. Prácticamente irresistible, el miedo a la muerte de un individuo que se sabe solo y, en tanto que tal, único, moverá al hombre exclusivamente a querer conservarse incluso a costa del otro, del diferente. En definitiva, de la diferencia misma, motivo inmotivado del devenir. Como expusimos, Bataille da en este punto la razón a Hegel y a Marx: en el origen del Yo, de la subjetividad humana, encontramos la *Acción Negadora* y, también, el trabajo. Pero a ambos se les habría escamoteado algo esencial que con mayor potencia rige nuestra vida: una suerte de pulsión irrefrenable por la recuperación de la vida animal y su inmanencia. Ella es la oquedad, recuerdo ancestral, por la que se cuela la ocasión de otro modo de estar en el mundo distinto al que ha organizado la razón. Así, frente a la trascendencia operada por la consciencia, Bataille arroja luz sobre este impulso hacia la inmanencia, hacia un estado primigenio y comunional con el resto de seres, fuente de todas las transgresiones de nuestra moral utilitaria. Pórtico de entrada, la inmanencia de la vida natural enfrentada en irresoluble batalla a la trascendencia del Yo,

17. V. Derrida, J., «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia,* trad. de P. Peñalver Gómez, Anthropos, Barcelona, 1989.

es el umbral desde el que el ser humano otea que la existencia no se zanja con el cometido de acopiar seguridades. Es aquí verdaderamente donde nuestro autor realiza su asesto de muerte al Yo y se inmiscuye en el terreno de la ontología. El sujeto sólo aspira a conservarse, a mantener intacta su identidad, y por eso objetiva y trabaja. Pero, al mismo tiempo, la irrefrenable búsqueda de comunidad arrastra al Yo a su disolución, a abrirse hasta desaparecer en el éxtasis. Por eso, el amo hegeliano no es más que otro esclavo a ojos del francés, pero, por eso también, el marxismo padece el lastre de la utilidad que lleva a los horrores del totalitarismo soviético. Más allá de Hegel y Marx, por tanto, Nietzsche y su transvaloración de los valores: «los seres, los hombres, no pueden "comunicarse" —vivir— más que fuera de sí mismos. Y como deben "comunicarse", deben querer ese mal, la mancha, que poniendo su propio ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro (…) Es derruyendo en mí mismo, en otro, la integridad del ser, como me abro a la comunicación, como accedo a la cumbre moral»[18]. Cumbre moral guiada por una voluntad de poder afirmativa que, como estamos a punto de ver, será reconsiderada por Bataille como voluntad de suerte (*chance*), esto es, como voluntad que afirma el devenir en toda su azarosa contingencia. Su puesta al descubierto quiere dinamitar la pétrea estabilidad del ser, liquidar las sólidas identidades, herméticas e impenetrables, y buscar la herida por la que se duelen del ser-con que se les ha sustraído. Ahora bien, es preciso remarcar que, en rigor, la razón de esta incitación al desplome de la subjetividad cosificante no la encontramos propiamente en la consciencia, sino en su afuera. Ella, *per se*, no puede buscar su propio deceso. Es el devenir en forma de ontológico derroche que siempre se le escapa, que siempre le excede y que pertenece al ser mismo, el que tira de él y lo arrastra. En su desnortado ajetreo, lo quiera o no, está inmerso el ser humano. Juego en el que no guía ningún principio rector trascendente, en que no hay teleología ni finalismo, sino

18. Bataille, G., *Sobre Nietzsche Voluntad de suerte*, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

sólo azar, «el albur, la *caída* de un dado»[19]. En efecto, si el principio de derroche no se atiene a cálculo ni a previsión, transportados por su hálito, no es posible anticipar el futuro. Derrochar es jugar, asumir el dispendio de la fortuna. Empezamos a comprender que esta voluntad de suerte lleva aparejado, como sucedía en Deleuze, un planteamiento particular acerca del tiempo y su discurrir.

En este contexto, Bataille absuelve a Nietzsche de los cargos que se le imputan por su supuesta relación con el régimen nazi, el cual utilizó sus textos como arma ideológica para justificar el poder de su Estado total. Si la voluntad de poder nietzscheana en su versión afirmativa ha de ser entendida fuera de toda utilidad, de todo proyecto, también ha de serlo fuera de toda forma de dominación. Aun más, únicamente es posible juzgarla enfrentada a ella. El matiz batailleano que la puntualiza como voluntad de suerte vendría a subrayar que el poder no es el objeto de esa voluntad, no es su meta. Es más, ella no alberga meta alguna, pues no hay objeto, como tal, al que tienda. Distinguir el poder al que se refirió Nietzsche de la dominación de la consciencia conservadora que ata a la vida y al ser mismo deteniendo su exuberante movimiento, debe pasar, por tanto, por entenderla como voluntad que afirma el azar, al juego del niño y su recreo. Este es el sentido último del derroche batailleano, porque afirmar el azar es tanto como conjurar el proyecto, la finalidad y el cálculo que domeñan al mundo y al hombre. «La *Voluntad de poder* es el león, pero ¿no será el niño la *voluntad de suerte*?[20] Por eso, el ser para Bataille se encarna ejemplarmente en las figuras del amante y el artista. Pero, más adecuadamente, habría que decir que el *ser* batailleano, abierto, herido de contingencia y atravesado por la fulgurante necesidad de *ser-con*, de comunidad y de comunicación más allá de la soledad de su Yo, el ser, al cabo, que se derrocha en flujos energéticos no mensurables desbaratando la identidad y la permanencia de la subjetividad,

19. *Ibídem*, p. 93.
20. *Ibídem*, p. 188.

es, él mismo, amante y artista. Su derroche es un vertido hacia la otredad que, lejos de violentarla, fluye con ella y se dispone a ser alterado por su diferencia. Transfigurado hasta la creación de algo nuevo, del «milagro» de lo inesperado, de la posibilidad de lo imposible, ama y engendra la diferencia. Él suscita el loco deseo de «una imposibilidad que de pronto se hace realidad (…) que difiere de la espera del objeto querido»[21], de lo esperado y lo previsible, en definitiva, de lo estable que ordenaría la utilidad.

Asomados ya plenamente a esta ontología de la fuerza en su versión batailleana, de la intensidad en derroche fluyente en que la diferencia tiene un papel fundamental y, por tanto, demostrados los vínculos con el pensamiento de Gilles Deleuze a través, sobre todo, de Nietzsche, cabe ahora ajustar más la lente sobre esta cercanía introduciendo otros elementos del pensamiento de Bataille. Porque que el ser consista en multiplicidades de *intensio* que discurren y colisionan, que la diferencia sea punto de partida y de llegada en ambos pensadores, que la voluntad de poder nietzscheana sea distinguida de la dominación o que la identidad y la permanencia del ser y de la Idea se pongan en radical tela de juicio, no agota las coincidencias entre ambos autores. El fondo pre-individual y problemático tras la aparente individuación cerrada de los seres abordado por Deleuze a través de Simondon, es descubierto y tematizado por Bataille recurriendo a la metáfora del laberinto. En efecto, la imagen de un laberinto viene al de Billom cuando trata esta dimensión de insistente dilema en que estribaría el ser. La textura última de lo real configura, en efecto, un laberinto, esto es, un espacio embrollado que, si bien tiene salida, persevera en su complejidad, en su enredo o maraña, imposible de deshacer por completo. Del laberinto se puede escapar, es cierto, pero antes hemos de recorrerlo y perdernos en él sin saber si vamos a salir, más aún, sin saber si la salida existe. Porque este laberinto batailleano configura el reino del *non-savoir*. Es, en definitiva, la imagen del

21. *Ibidem*, pp. 76-77.

ser que Bataille proyecta en el orden del gasto, en el orden de la *intensio*: laberinto-problema cuya salida ya pertenece a la *extensio*, a la utilidad, a la respuesta, salida-respuesta. Pero encontrarla siempre es un azar. El laberinto certifica así la impotencia o la insuficiencia de la conciencia: ella es efecto y se pierde en su propia profundidad originante. «Un hombre no es más que una partícula inserta en conjuntos inestables y entremezclados (…) La extrema inestabilidad de las conexiones sólo permite introducir como una ilusión pueril, aunque cómoda, una representación de la existencia aislada replegándose sobre sí misma»[22]. Una vez más, como sucedía en Deleuze, la conciencia mueve al engaño. No hay aislamiento posible, no hay cierre, porque la estabilidad sólo es provisional y precaria y se encuentra transida por la suerte (*chance*). Las respuestas, las salidas-respuesta a esta inestabilidad, las estabilidades provisorias, no anulan la vorágine del movimiento de fondo. Ella es un *imposible necesario*, condición de toda posibilidad. En definitiva, una insistencia originante que no cesa y que no es controlable, medible, que no puede ser sujeta a una regla de la que esperar un resultado fijo.

> Las respuestas son las tiradas de dados, afortunadas o desafortunadas, sobre las que se juega la vida. (…) Pero sólo lo puesto en juego era la verdad de la respuesta. La respuesta tendía al renovamiento del juego, mantenía la puesta en cuestión, la puesta en juego. En segundo lugar, empero, la respuesta retira del juego. Pero si la respuesta es la suerte, la puesta en cuestión no cesa, la apuesta no deja de ser total, la respuesta es la misma puesta en cuestión[23].

Salir del laberinto es un azar, pero este azar no anula el laberinto sino que lo funda. Tal cuestión ontológica acerca del laberinto-problema como condición irrebasable del ser intenso tendrá importantes consecuencias para la teoría del conocimiento en ambos autores. Tra-

22. Bataille, G., «El laberinto» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op. cit.*, pp. 220-221.

23. Bataille, G. *El culpable*, *op. cit.*, p. 98.

taremos de desarrollarlas en el siguiente capítulo, pero preludiamos ya algunos de sus ingredientes. Porque, si a este nivel pre-individual-intenso el mundo se compone como conjunto de problemas en movimiento, entonces el verdadero reto del pensamiento no será tanto encontrar respuestas como descubrir y plantear estos problemas. Pero además, en ese lance, el pensamiento mismo queda afectado, el sujeto arrasado, convertido en un otro que no se espera. Por otro lado, en la relación con la alteridad tal proceso no puede tomar otra forma que la transducción o la interpenetración intensiva que ya vimos en Simondon y en Deleuze. Sin embargo, se puede aducir que este concepto de transducción roza con lo que Bataille afirmó acerca de la relación erótica. Para entender esta conexión que, *a priori*, puede parecer aventurada y extraña, hay que extender la mirada de nuevo de manera que veamos el sustrato ontológico inscrito en lo erótico batailleano. En definitiva, el erotismo propuesto por Bataille no tiene que ver sólo con la relación sexual. El ser mismo, como dijimos, es amante. Este erotismo nos habla, pues, de la comunicación con el otro, y con lo otro del ser, desde una perspectiva ontológica. Él es conexión con lo desconocido, con la diferencia. El erotismo transgresor de Bataille es esta interpenetración transformadora e interafectante en la que nada de lo implicado en él queda, a la postre, igual a sí mismo y en que la propia comunidad se gesta de continuo. No en vano, transgresión etimológicamente significa pasar de un lado al otro, ir más allá del límite, en este caso, del límite de la conciencia, de la representación, de la *extensio*, por la cual quisiéramos que el otro fuera mero objeto y así poseerlo, acumularlo, calcularlo a nuestro beneficio[24].

Prosiguiendo con nuestra reflexión, además hemos de hacer notar que esta es la forma que toma un pensamiento conectado con su afuera, con lo inaprehensible. Un pensamiento que, efectivamen-

24. Por eso, en medio del dolor por la pérdida de su amante Colette Peignot (Laura), Bataille escribió en *El Culpable* que «lo sagrado es *comunicación*». Porque lo sagrado batailleano de nuevo tiene que ver con el gasto improductivo, con el derroche y la exuberancia en contraposición a lo profano de la utilidad.

te, se transgrede y se abre hacia el espacio sub-representativo de la intensidad en derroche. Sólo de este modo el pensamiento puede ser concebido como algo más que un trabajo, que una especulación que tiene como finalidad la meta de un saber certero de una vez y para siempre. Asimismo, esta es la forma en que el pensamiento da cuenta del ser más allá del principio de acumulación, de la tendencia a la estabilidad siempre superada por la inestabilidad. El ser es metaestable, el pensamiento no puede sino recoger esta índole de doble faz para sobreponerse a su servilismo. Frente a un pensamiento esclavo, esta dimensión problemática y erótica nos trae, en suma, un p*ensamiento soberano*. Una soberanía del pensamiento y de la relación con la alteridad, inherente al *non-savoir,* que por estar motivada por el vértigo del laberinto del ser, no está exenta de peligros. La angustia aparece aquí análoga a la que trajimos de la reflexión de Gilbert Simondon. Una angustia en la que, de nuevo, se certifica el abismo del desgarramiento de lo individuado y de la subjetividad en sentido ontológico y ontogenético:

FUG

> El orden establecido de las apariencias aisladas es necesario para la conciencia angustiada por las crecidas torrenciales que la arrastran. Pero si se lo toma por lo que parece, si se encierra en un apego miedoso, no es sino ocasión de un error risible, una existencia marchita que marca un punto muerto, un absurdo y pequeño acurrucamiento, olvidado, por poco tiempo, en medio de la bacanal celeste[25].

Certificada queda la existencia de una ontología intensiva u ontología de la fuerza en Georges Bataille que, en su gozne con Nietzsche, emparenta a este autor con las tesis deleuzianas acerca del ser entendido como *caosmos.* Ingobernable mezcla de estabilidad e inestabilidad, sin más ley fuera de su propio devenir, de la imprevisible suerte (*chance*) que lo timonea, el ser es sostenido dinamismo de fuerzas que fulmina toda identidad y nos trae un desasosiego, una angustia que no

25. Bataille, G., *La experiencia interior*, *op. cit.*, p. 105.

tiene que ver con lo fáctico, con las condiciones de nuestra vida particular en un momento histórico y biográfico dado, sino con el fondo ontológico que constituye (y destituye) todo lo que *es*. «Sigo en esa aniquilación y a partir de allí me imagino la naturaleza como un juego de fuerzas que se expresa en una agonía multiplicada e incesante»[26]. Pero la coherencia de esta conexión no acaba aquí. Porque si Deleuze mantenía una determinada concepción de la temporalidad, también lo hará Bataille. Tras dilucidarla estaremos en condiciones de dar el paso definitivo que establezca las condiciones de un concepto de comunidad que arranque desde el inicio de tal visión caosmológica e intensiva del ser. *Caosmunidad* en la que el *ser-con* se advierta por fin como vórtice transformador último, constatándose así su soberanía sin el recurso a las violencias propias de la identidad.

26. Bataille, G., «La práctica de la alegría ante la muerte» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929- 1939, op. cit.*, p. 257.

3.
(Perder) el tiempo

El principio de utilidad y el principio de derroche producen una temporalidad inherente y específica para cada uno de ellos. Bataille adjudica al primero la temporalidad propia del instante, de un presente que reniega, a la vez, del pasado y del futuro, es decir, del ámbito del proyecto, de la acción con arreglo a fines. Instante de la suerte y del juego, de la apuesta en que arriesgamos, despreocupados, la propia identidad. En consecuencia, el principio de utilidad se ordenará, por su parte, en una temporalidad secuencial, cronológica. La primacía ya no será ahí para el presente, sino para el pasado en el que acumulamos y para el futuro en el que queremos asegurarnos a nosotros mismos a través de aquella acumulación. Tiempo de servidumbre. Por supuesto, la consideración de estas dos dimensiones del tiempo asociadas a la utilidad, del antes y el después, viene relacionada en Bataille con la cuestión de la subyugación originante de la conciencia humana a los rigores de la sobrevivencia y, por tanto, a la huida de la muerte: se trata siempre de obtener un beneficio o un bien que nos aleje del riesgo de morir, del desorden. Sumidos en este tiempo de sucesión acumuladora, olvidamos el instante presente en el que podemos derrochar(nos) sin miedo, sin esperar contrapartidas. Es en este sentido, nos dice Bataille, como «el tiempo presente es siempre inaccesible al pensamiento. El pensamiento, el lenguaje, se desinteresan del presente, lo sustituyen constantemente por la expectativa del futuro»[1]. La reflexión humana instaura esta tem-

1. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op. cit.*, p. 186.

poralidad volcada en la actividad calculatoria en la que el futuro aparece como proyección del pasado y donde el presente desaparece hundido en la maquinación planificadora. Por contra, la temporalidad propia del gasto improductivo supone la supresión de pasado y futuro. No hay más que este «ahora» en que nos gastamos. Pero no cabe interpretar sin más tal ahora como instante kairológico. Es cierto que una de las características del *kairós* es la incorporación del azar, de la suerte, la cual entra en franca contradicción con respecto al cálculo. *Kairós* es el momento del albur que quiebra lo esperable en la sucesión. Por eso es achacable a la concepción batailleana del instante. Sin embargo, este dios antiguo es el dios del lapso, de un paréntesis temporal tras el cual Cronos volvería a reinar. No es esto lo que propone Bataille. El instante que pulveriza la previsión calculatoria es un instante insistente, un instante inmarcesible. En este sentido, su efigie está más cerca de *Aión* que de *Kairós*. En primer lugar, la aniquilación de la proyección utilitaria, esto es, del pasado y del futuro, también desencadena la sustracción de algo esencial en el presente, su presencia. El instante presente elevado por Bataille a tiempo de soberanía, de moral de la cumbre, alcanza una naturaleza distinta en el momento en que se desprende de su relación con el pasado y el futuro: presente de una presencia que ya no aspira a continuar, a conservarse. Porque, por paradójico que parezca, el presente diluido en pasado y futuro es precisamente el presente que con más ahínco late por la preservación del Yo y todo su mundo de representaciones. Como se ve, lo que está en juego aquí es, de nuevo, el problema de la identidad. El presente batailleano desde la perspectiva del derroche, lejos de asegurarla, procura su disolución. Esto quiere decir que entre él, el pasado y el futuro ya no hay relación o, mejor, hay una relación muy especial: el sujeto en que discurre no es el mismo que fue y tampoco es el mismo que será pues está deviniendo un otro. El futuro, visto desde el prisma de la identidad, es siempre una proyección que se ejerce desde el presente. Sin tal ejercicio el presente deja de asegurar la identidad del que lo proyecta y se convierte en elemento inconexo que salta, que cambia de naturaleza al cambiar las identidades, esto es, al producir novedad. Ahora es cuando podemos darle la vuelta a aquellas

FUC

palabras de Bataille sobre la primacía del instante para profundizarlas, porque si el presente del instante es productor de novedades y tiene que ver con el devenir, esto sólo puede ocurrir si con él coexiste el futuro entendido deleuzianamente: el futuro era precisamente la instancia del derroche en Deleuze, del eterno retorno de la diferencia. Otro tanto sucede con el pasado, dado que el presente sólo puede saltar, esto es, pasar, cambiar de naturaleza, sorprendernos en el *entre* de un tiempo que ya pasó y otro que ahora es, si, del mismo modo, coexiste con el pasado como fundamento del pasaje mismo. En el instante, pues, las tres dimensiones son coetáneas. La insistencia del pasado y el futuro desbaratando al presente en su presencia es justamente lo que posibilita el continuo devenir-otro del sujeto. Por tanto, frente a la sucesión de pasado, presente y futuro donde el presente se desvanece, evaporado en el afán conservador de su propia presencia plena, encontramos la simultaneidad de los tres estadios temporales condensada en un presente extático sin presencia. El propio Bataille lo expresa en algunos pasajes análogos al que sigue:

EUG

> (Y)a no hay en el instante un yo que tenga conciencia, pues el yo consciente de sí mismo mata el instante revistiéndolo con un disfraz (el de la identidad); el del futuro que es el yo. Pero imaginemos que el yo no matara el instante: ¡enseguida el instante mata al yo! Por eso nunca se da tan perfectamente el instante como en la muerte, por eso sólo la muerte le ofrece a una multitud de angustiados seres vivos, aunque provisoriamente seguros, su apoteosis que quita el aliento[2].

La pérdida de la conciencia cosificadora, de la identidad, en el devenir por el cual la muerte, la mutabilidad, nos sorprende sin haberla previsto ni tenido en cuenta, son la prueba del derroche del instante batailleano. Nos derrochamos, hasta el extremo de derrochar la propia vida, porque nos perdemos sin que nos importe, porque devenimos lo que no somos y lo que nunca fuimos. También lo que seremos acaba

2. Bataille, G., «El no-saber», en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, *op. cit.*, p. 256.

dilapidado si por tal se entiende una proyección planeada de nosotros mismos. Incesantemente morimos, incesantemente *se* muere. Ese es el lujo en que la existencia florece. Pretender ser siempre idéntico a sí mismo, esa estabilidad que ordena la previsión y el cálculo en una temporalidad cronológica plana y que quiere conducir al saber absoluto y a la definitiva seguridad, marca nuestra esclavitud, nuestra mediocridad, certificando la «moral del ocaso». En cambio, en el juego de esta nueva temporalidad que hace saltar en mil pedazos la identidad dando pábulo a la diferencia de un porvenir absolutamente desconocido, nos tornamos soberanos y alcanzamos la «moral de la cumbre». «En el segundo caso, la meta indefinida es apertura, superación de los límites del ser: la actividad presente tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Los dados echados lo son en vista de un más allá del ser: lo que aun no es. La acción excede los límites del ser»[3]. Tiempo aiónico, tiempo de novedad, tiempo de exceso del ser, de su radical apertura.

FUG

Pero en esta última cita hay algo en apariencia contradictorio respecto de las tesis usuales de Bataille. Porque, como se ha visto, cuando el francés habla de «acción» suele hacerlo para vincularla a aquella actividad que busca un resultado, esto es, al principio de utilidad. En cambio, se recurre aquí al término para ligarlo a la consecución de una finalidad no proyectable ni controlable. Esta finalidad aludida no nos libra de lo venidero ignoto sino que lo instaura. Por tanto se trata de una actividad que propasa las competencias del sujeto, que no le pertenece. Una actividad distinta, cualitativa y no cuantitativa. Movimiento perpetuo de la diferencia, que pone en juego cada vez a todos los seres haciéndoles entrar en el torbellino del devenir, al que nos conectamos quebrando el encadenamiento de las metas del Yo. Actividad sin acción o pasividad activa, equivalente a la tematizada por Deleuze. Potencia de la diferencia en su emerger cuando tratamos a las cosas del mundo sin recurrir a la categoría de objeto, cuando

3. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op. cit.*, p. 186.

nos dejamos llevar por el arrobamiento de su conexión inmanente.

En suma, Bataille da a luz una ontología del derroche energético, esto es, de un *plus* con respecto a la medida calculatoria y conservadora de la representación y la identidad, que también estaría teñida de pasividad activa en el encuentro con lo otro que nos hiere, que nos afecta irreversiblemente. Instalados en un presente, por tanto, herido, afectado en su falta de presencia, de identidad, experimentamos «la existencia universal, eternamente inconclusa, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, creando y destruyendo sin cesar a los seres particulares y finitos»[4]. El ser soberano es, pues, en esta ontología batailleana, el ser visto desde la perspectiva de su intensidad metaestable, el ser hecho de trasvases energéticos no calculables que insisten en el trastorno de lo dado. El ser, en suma, sin presencia ni identidad. Indómita diferencia.

Hay un ejemplo que pone el propio Bataille y que puede ayudar a ilustrar todo lo desarrollado acerca de la doble temporalidad, cronológica y aiónica. Sobre la mesa de su habitación, cuenta, hay un gran vaso con una bebida alcohólica dispuesta a ser ingerida. La mesa, el vaso, el líquido espirituoso, toda la habitación tienen un significado en el orden de la utilidad, del trabajo como actividad para la acumulación de beneficios. Ellos han sido comprados, pagados, trabajados, y de ellos se esperan resultados. Por ejemplo, el descanso necesario para la vuelta al trabajo. En este nivel, toda la actividad pasada se encuentra tendida hacia el futuro como proyecto. El presente, por su lado, sin sustancia propia, es sólo la atalaya desde la que se acomete la previsión y desde la cual el sujeto se auto-objetiva para pensarse ataviado a perpetuidad con la misma identidad que le ha granjeado todo lo ganado en el pasado. Presente de presencia desdoblado en el *continuum* temporal, hacia atrás y hacia adelante, de la identidad de la consciencia. Pero hay algo más al margen de esta concatenación

4. Bataille, G., «Proposiciones» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. *op. cit*., p. 189.

de utilidades para la sobrevivencia y la conservación, dado que, ese mismo instante en que se consume el alcohol también supone la ruptura de la temporalidad cronológica. La mesa, el vaso, todos los objetos quedan, a la par que objetivados, demolidos en tanto que tales. También el propio sujeto, el cual entra con ellos en una dimensión distinta, allí donde ya no encontramos la dicotomía sujeto-objeto y, consecuentemente, donde ya no hay un «para»: «la destrucción del sujeto como individuo está, en efecto, implicada en la destrucción del objeto como tal»[5]. Esta ruptura es la que posibilita la entrada en un ámbito distinto con una temporalidad que ya no es medible porque en ella no se establece el posicionamiento reflexivo que da lugar a las cosificaciones. Cuando el alcohol es bebido, el yo y hasta el propio organismo biológico se desmoronan en un «entre». Mutuamente afectados, abiertos el uno para el otro, emerge un yo-alcohol. Para explicarlo a la deleuziana, estamos ante dos series en síntesis disyuntiva, en un devenir alcohólico que no cesa de generar nuevas diferencias. Con Bataille, este es el instante que se escamotea a su presencia y a la identidad, un instante que se revela pasivo en la impotencia del Yo abocado a este devenir intenso, de trasvases transformadores y transgresores. En esto consiste la fiesta, en derrochar al Yo, en gastar todo lo trabajado sin que nos importe el mañana. Sumergirnos en un presente aiónico, suspendido sobre sí mismo. Tirada de dados en que nos dejamos herir, en que padecemos el vértigo de una existencia exuberante y soberana:

> (L)a inmanencia es algo recibido, no es el resultado de una búsqueda; está completamente del lado de la suerte (…) Discierno ahora en el juego ese movimiento que, al no relacionar el presente con el porvenir de un ser dado, lo remite a un ser que aun no es: el juego, en ese sentido, no pone la acción al servicio de un agente ni de ningún ser ya existente, es lo que excede «los límites del ser»[6].

5. Bataille, G., *Teoría de la religión*, *op. cit.*, p. 107.
6. Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op. cit.*, p. 185.

Otra vez, pasividad como acción sin agente, como actividad (de lo) impersonal y de lo inexistente, esto es, de una diferencia que aún no *es* pero que puja por venir. Excediendo los límites del ser, tal y como declara Bataille en la cita, esta actividad es la de lo virtual deleuziano. Pasividad, entonces, que apunta a un tipo de actividad más profunda y fundamental y, con ella, lo mismo sucede con el tiempo: bajo la sucesión de Cronos, bajo el tiempo de la utilidad, la algarabía jacarandosa de Aión. Simultáneamente, las objetividades aparentes y los simulacros que las violentan. Derrochando el tiempo ordenado y secuencial, derrochando a Cronos, nos perdemos, (nos) jugamos.

4.
En el extremo de lo posible

Dos series, Deleuze-Bataille se están encontrando de modo disyunto generando diferencia. La ontología de la fuerza o *intensio*, en la conjunción de ambos autores, se hace más compleja. El ser caosmótico y metaestable ha sido explicado en su anverso y su reverso. De un lado, la intensidad vinculada al principio de derroche, de otro el marco de lo extenso presidido por la acumulación y el principio de utilidad. El ser se gasta y se acumula, insiste en la exudación de una urdimbre inestable y movediza pero, a la vez, se actualiza en una existencia extensa y estable. Del mismo modo, el ser humano (se) objetiva y (se) calcula pero, también (se) dilapida y (se) extravía. Esta doble cualidad ontológica acaece en un marco temporal también doble, expedido por Aión y Cronos, tiempo de provecho y tiempo de dispendio respectivamente. En este escenario, sentido y sinsentido se han dado la mano de forma paradójica. El sinsentido no es simplemente un opuesto del sentido, sino el (no) lugar en el que las fuerzas quedan relacionadas por la diferencia, ocasión del devenir sin el cual no es posible que advenga el sentido. Todo lo representable, todo lo que sabemos o podemos saber, es fruto de desequilibrios inmensurables, de trastornos intensos que rubrican un *non-savoir* cuestionante a perpetuidad.

Las piezas empleadas a lo largo de estas letras para engarzar el pensamiento deleuziano y el batailleano de tal modo, serán recogidas en el siguiente capítulo de manera que ellas tracen un nuevo mapa con dos coordenadas clave. En primer lugar, se hará preciso inquirir acerca de la situación de un modo de pensar que no renuncie a su absolutamente otro, esto es, al no saber y al sinsentido. Éste recibirá

el nombre de *erosofía.* Por último, el impulso abierto por el carácter erosófico del pensar en tanto pensar de lo impensado y lo impensable, llevará a interrogar sobre la tesitura de una comunidad herida de alteridad donde radicalmente se afirme la diferencia como condición *sine qua non* de su soberanía: *caosmunidad*. Pero aun resta un gozne en el que aventurarse, una última síntesis disyuntiva entre Bataille y Deleuze que igualmente será esencial. La encontramos fundamentalmente en la cercanía (diferencial) de la noción batailleana del *extremo de lo posible* y de la deleuzeana *contraefectuación* en que, como ya se vio[1], se jugaba la naturaleza del Acontecimiento.

En la última etapa de su vida, Bataille, que ya ha advertido el irremisible error de un Occidente aferrado y abismado en el principio de utilidad como único hacedor de la historia y de la vida de los hombres, de sus ciencias sociales y humanas y de su praxis ético-política, emprende la tarea de elaborar una *Economía general.* Al contrario que la economía restringida empecinada únicamente en el utilitarismo como seña de identidad que habría dominado las sociedades humanas administrándolas bajo la lógica de la instrumentalidad, esta Economía general dilata el foco de comprensión para destapar el otro lado del espejo: el principio de gasto improductivo. Dando cuenta de manera pormenorizada de todas aquellas experiencias que se han ocultado tras un velo de negatividad impuesta, tras la etiqueta del Mal, sus ejes girarán sobre todo en torno al sexo y la muerte. Intento teórico-académico que, sin embargo, escondía una aporía, a la cual Bataille no renuncia según sus propias declaraciones. Bajo el título *La parte maldita*, se recoge esta obra tardía que pretende dar cuenta de manera sistemática del problema del gasto, del consumo sin cálculo, haciendo de esta labor, por primera vez para su autor, un proyecto, una obra calculada con objetivos precisos. Con ello, caía inevitablemente, y a sabiendas, en la paradoja:

1. V. Supra, cap. 2, § 4.

> Al escribir el libro, en el que afirmaba que la energía debe ser finalmente derrochada, yo mismo estaba empleando mi energía, mi tiempo, mi trabajo; mi investigación respondía básicamente al deseo de acrecentar la cantidad de bienes disponibles por la humanidad. ¿Debo decir que, en tales condiciones, yo no podía en algunos momentos, más que ser fiel a la verdad de mi libro y que, consecuentemente, hubiera dejado de escribirlo?[2]

En el desarrollo de un lenguaje técnico, académico, para expresar el gasto, Bataille acude a la utilidad con pretensiones de saber. Bataille en la faz efectuada, Bataille efectuador, escribe *para* objetivar lo inobjetivable. Ocurre que, si lo que pretendía era dar cuenta de las dos caras de la moneda, de la utilidad y del derroche, no era posible hacerlo sin adentrarse en esa tensión desde ambos lados, penetrar en su carácter trágico, irresoluble, aporético, hasta el final. Sin embargo, es ineludible detectar una especie de mascarada que impide la llegada a buen puerto de esta tentativa. Porque los pasajes en que nuestro autor navega hasta zozobrar y naufragar en el maremágnum de la cuestión del gasto son aquellos en que sus vínculos con el sinsentido, indispensables para abordar el derroche, quedan realmente esclarecidos. Esclarecimiento de su carácter inescrutable que lanza al saber a transgredir sus propios límites. La Economía General allí planteada, por tanto, palpita vigorosa en todas sus otras obras anteriores sin recurrir a esta especie de artificio cuasi cómico. Con total seguridad, él mismo habría esbozado una sonrisa irónica, cuando no una abierta risotada, en el curso de la redacción de *La parte maldita*. Consiguientemente, aunque el lector encuentre una oscuridad imposible de desvanecer por completo en esas otras obras, o precisamente por ello, constituyen el lugar en el que de forma más acabada queda dibujada la noción de gasto.

Desde este prisma, destaca una parte de su afamada trilogía, *Suma ateológica*, de la que aun no hemos hablado: *La experiencia in-*

2. Bataille, G., *La parte maldita*, *op. cit.*, p. 64.

terior. Cara y cruz, *La parte maldita* y *La experiencia interior,* son dos modos heterogéneos de abordar la exuberancia excesiva del ser. La primera, menos ontológica, más historiográfica y científica, la segunda, íntima y febril, invita a una experiencia que, afirma, sólo puede tener lugar en lo que denomina *extremo de lo posible.* Experiencia de angustia (en el) límite, de perturbaciones pavorosas y extáticas ante la opacidad abisal del *non savoir*. Experiencia donde todo objeto es un haz de irradiación energética, matriz de efluvios centelleantes inapresables. Materialidad intensa en variación, como el propio estilo del que Bataille dota a su tratado. Coincidente en fondo y forma, *La experiencia interior* reúne y mezcla, agitada, embrollada, comentarios autobiográficos, poemas, fragmentos novelados y excursos. «Así que no somos nada, ni tú ni yo, al lado de las palabras ardientes que podrían ir de mí hacia ti, impresas en una cuartilla»[3]. Palabras arrancadas de la región utilitaria, palabras que arrollan y susurran acerca de lo desconocido inaccesible al pensamiento. Palabras, ellas mismas, como miríadas eléctricas, dinamismos que turban y trastocan. Experiencia, pues, en la que no se acumulan los conocimientos, que no enseña nada, o, más bien, que enseña la nada del *non-savoir* en su despuntar tras el disfraz del saber. Experiencia, por tanto, que es más bien una contra-experiencia. Experiencia en el extremo, en los confines de lo posible, de lo factible, de todo lo pensable y lo previsible, de toda la región abarcable por el saber. Experiencia en la *contraefectuación*.

«Sería preciso que el individuo se captara a sí mismo como un acontecimiento (…). Cada individuo sería como un espejo para la condensación de las singularidades, cada mundo una distancia en el espejo. Éste es el sentido último de la contraefectuación».[4] Palabras de Deleuze que iluminan sobre la experiencia interior expuesta por Bataille. La contraefectuación trata de llegar al fondo a-subjetivo del que el sujeto no es más que un efecto. Grieta por la que asoma el

3. Bataille, G., *La experiencia interior, op. cit.*, p. 104.
4. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 113-114.

campo de fuerzas en relación, la multiplicidad intensiva y originante en la que nos desvanecemos. Ahí, justo ahí, es donde se encuentra el batailleano *extremo de lo posible*. Lo posible: todo aquello que puede llegar a existencia, todo fenómeno efectuable en el espacio extenso, lugar de la representación y del saber, del cálculo y de lo mensurable, en suma, lugar en que se da el despliegue del principio de utilidad; su extremo: el límite o frontera donde se conecta, sin confundirse, con el reino de la *intensio*, ámbito del derroche creador, de lo subrepresentativo y del no-saber, de la disolución del Yo como entidad hermética e impenetrable, clausurada a la diferencia. La contraefectuación acarrea, en consecuencia, el *sacrificio* de lo extenso, la puesta en suspenso del saber y de la fórmula misma que lo posibilita, esto es, de la dicotomía sujeto-objeto.

Sacrificio. Este término no es baladí en el bibliotecario de Billom. Como se explicitará[5], Roberto Esposito encuentra en él la ocasión para rebatir el concepto batailleano de comunidad. El sacrificio, aduce Esposito, es la prueba de la pervivencia en Bataille del paradigma inmunitario, dado que sacrificar, bajo su óptica, es equivalente a ejercer una negación sobre aquello que se sacrifica. Negarlo para convertirlo en el enemigo necesario, el cual apuntala la legitimidad de los poderes que se dicen soberanos. Negar, sacrificar, desde la perspectiva inmunitaria de Esposito, consiste en establecer un cordón sanitario en torno a un elemento decidido en tanto mórbido para excluirlo, para arrojarlo fuera y asegurar, de este modo, la salud del cuerpo social. Como supo ver Agamben[6], lo cual también se transparenta en la explicación espositiana, tal exclusión toma la forma de una inclusión negativa, esto es, que alcanza la definición del amigo, de lo que sea la comunidad, de su fortificado perímetro, mediante la designación de lo que ella no es. Pero el sacrificio en Bataille no es negación de la alteridad heteróclita, sino, al contrario, la sofocación y la desaparición

5. V. Infra, cap. 4, § 3.
6. V. Supra, cap. 1, § 4.

de todo aquello que suponga su allanamiento. Detrás del sacrificio planteado por Bataille hay una rotunda afirmación ontológica. Desde la perspectiva de la *experiencia interior* y el *extremo de lo posible*, en su enlace con la *contraefectuación* deleuziana que le concede espesor, el sacrificio se evidencia como tránsito de la utilidad al derroche. Sin embargo, tirar del hilo de la alegación batailleana en torno al sacrificio, implica detenerse en un primer estadio en el que el autor analiza las consecuencias de la ceremonia sacrificial en el orden antropológico para, desde él, asomarse a la dimensión ontológica en que verdaderamente se incardinaría.

En sus incursiones en la antropología, Bataille estudia el rito arcaico del sacrificio e invita a desentrañar sus secretos arribando a resultados inusuales. La interpretación habitual acerca de tal práctica había consistido hasta el momento en la suposición de que ella respondía a la consecución numinosa de algún beneficio. Por lo general, se trataba de adquirir el beneplácito de los dioses para que las condiciones de la naturaleza fueran favorables a los hombres (por ejemplo, mediante una buena cosecha, la lluvia necesaria para el abastecimiento de agua o la curación de alguna enfermedad, etc.). Contraviniendo esta acostumbrada explicación, Bataille encuentra una razón para el sacrificio que, una vez más, escapa a toda razón. Sustracción, dice el de Billom, tanto de la víctima como del verdugo respecto al mundo de los objetos y de los sujetos, esto es, de la utilidad. Lo que busca el rito sacrificial no es la muerte efectiva del sacrificado para darlo en ofrenda a cambio de algún bien esperado. El sacrificio no es un medio para un fin porque «la destrucción que el sacrificio quiere operar no es el aniquilamiento. Es la cosa —sólo la cosa— lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima. El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebata a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible»[7]. Por tanto, como vio Esposito acerca de su *communitas* afirmativa, el sacrificio es un

7. Bataille, G., *Teoría de la religión*, *op. cit.*, p. 47.

don sin contrapartida que expropia al sujeto de la esencia subjetiva que lo conforma como tal, de su capacidad de auto-objetivación que hace de él una cosa en medio de las cosas. Pero expropiación, palabra a la que recurre el italiano, no es el término más indicado aquí. Porque la desposesión de la subjetividad que acomete el sacrificio desde la óptica batailleana no es, en sentido estricto, una privación. Del mismo modo, la forma que adquiere la donación en él tampoco tampoco responde a una deuda. En la ontología de Bataille el *ser-con*, el ser en su apertura a la otredad, no es un ser en deuda como el que proponía Esposito. No hay déficit, sino superabundancia. Dádiva de carácter ontológico intensivo, infinito regalo del ser en derroche que anula toda negatividad. Esa negatividad que Esposito define propia de aquellos que alguna vez concibieron, como Hobbes, que el hombre no era más que puro miedo necesitado de seguridad. El sacrificio batailleano, por contra, no está ahí para infligir miedo, tampoco seguridad o protección. Testimonia la atracción del ser humano hacia el devenir y lo incognoscible, hacia su propio ser y hacia el ser de lo real en tanto abiertos y en dispendio. Lejos de cosificar, detrae la coseidad en la cosa, lejos de subjetivar y formar individuos firmes en su individuación, los imbrica, esfumándolos, con el exceso que los extra-limita. En consecuencia, el sacrificio, a su vez, es sacrificio de la temporalidad de los medios y los fines, del rendimiento y el lucro. Cronos sacrificado por el cuchillo de Aión, la sucesión rendida a lo esperable, dada en sacrificio al tiempo propio del Acontecimiento en su faz contraefectuada, donde emerge el milagro de lo inesperado. Tiempo de derroche, tiempo de prodigios. En suma, lo que se sacrifica es el ámbito de la conciencia cosificadora, de la representación que posibilita la separación del objeto y el sujeto y, con ello, la acción negadora. Mientras que lo donado ha de entenderse como producción de diferencia, como trasvase energético y transmutante entre heterogéneos. El primitivo ceremonial del sacrificio transluce la inclinación de la subjetividad a perderse en el enigma de lo ignoto, a ser, tras el manto de su identidad constituida, ese mismo enigma que la constituye y la destituye, sima de emanaciones desnortadas. Asimismo, si la

muerte es central en Bataille lo es sólo desde este punto de vista, esto es, como icono del devenir, de la destinal tirada de dados de la que sólo sabemos su continuo acaecer, nunca sus resultados. Ella acecha como indicio irrefutable del derroche del ser. La muerte, al presentarse, es un lujo, ostentación del ser que hace del presente una despresencia, que interrumpe la proyectualidad y, por tanto, la identidad. El sacrificio es muerte del principio de identidad. Es, en definitiva, lo que acariciamos en el *extremo de lo posible*.

Pero, ¿qué queda de nosotros una vez desubjetivados? ¿En qué consiste nuestro ser sin una identidad que nos nombre, defina nuestros contornos y delimite nuestros posibles? Un monstruo, sólo un monstruo sin cabeza, sacrificado, decapitado, acéfalo.

> El hombre escapó de su cabeza como el condenado de la prisión (…) Más allá de lo que soy, encuentro a un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen. (…) En una misma erupción reúne el Nacimiento y la Muerte. No es un hombre. Tampoco es un dios. No es yo, pero es más yo que yo: su vientre es el dédalo en el que se ha extraviado, en el que me extravío con él y me recobro siendo él, es decir, monstruo[8].

Exuberante monstruo. Ni hombre ni dios, tampoco simple bestia. No es un ser trascendente, tampoco mera vida animal, salvaje. Este acéfalo da cuerpo a lo indomeñable que hay en nosotros, encarna las revueltas anónimas que guillotinan las funciones que nos damos y que nos son dadas. Monstruo del milagro, de lo súbito. Monstruo maldito que cercena todo anhelo de conservación de sí. Monstruo del devenir, de lo que nace y lo que muere. Niño y criminal a la vez. De su descabezamiento aflora un laberinto, el laberinto del ser prendido de su vientre. Ese laberinto del ser que se encuentra en el límite de lo que sabemos o de lo que creemos saber. Sin principio rector, el acéfalo es principio de desorden, de perturbación, de inestabilidad. Es pertinaz

8. Bataille, G., «La conjuración sagrada» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op. cit.*, p. 230.

enigma. Desubjetivados, somos informes entidades virtuales. Innombrables, sin nombres que detengan nuestros devenires, estallamos en anómala cópula (*y, y, y…*) con todo lo que nos es extraño. Recordemos las palabras de Deleuze: «el monstruo es la diferencia. No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma»[9]. El monstruo es un cuerpo virtual, indefinido, desfigurado. Cuerpo condenado en el juicio absoluto de las trascendencias que exigen orden. Cuerpo de intensidades, cuerpo herido, afectado y afectante. El monstruo acéfalo es un cuerpo sin órganos (CsO).

> Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composición que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡Me han plegado indebidamente! ¡Me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto[10].

ELIG

Tan libre como réprobo, el cuerpo acéfalo resiste en *el extremo de lo posible*, en los márgenes de lo esperable. Cuerpo contraefectuado. No hay funciones que lo compriman. Él se desborda, inservible, proclamando una soberanía inmanente cuyo poder consiste en el propio exceso que crea y recrea. Cuerpo ateológico, cuerpo festivo, sin empleo, cuerpo disfuncional, previo al organismo. Anterior, en fin, al cuerpo efectuado, al cuerpo con cabeza, subjetivado, funcionalizado, útil, dispuesto para su objetivación y su localización en la cadena medios-fines. El organismo es cuerpo efectuado que se inscribe en el CsO, le otorga una testa y lo conmina a ser moldeado por los dispositivos del poder, verdadera amputación para las evasiones del acéfalo.

9. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 62.

10. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 164.

> Ser libre significa no ser función. Dejarse encerrar en una función es dejar que la vida se mutile. La cabeza, autoridad consciente de Dios, representa la unidad de las funciones serviles que se considera y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia debe ser objeto de la aversión más intensa[11].

Pero, también, cuerpo erótico. Porque la intensidad, que en la naturaleza nombra la *dynamis* propia de la *physis*, la retícula embrollada de fuerzas que la puebla y la mueve como *caosmos*, en el *ethos* que es guarida de lo propiamente humano, no lo olvidemos, las fuerzas de la *intensio* sub-representativa, de los energéticos trasvases que convocan a los seres a su encuentro, se elucida como deseo. El acéfalo, el cuerpo contraefectuado, es deseo que vibra y circula. «El CsO es deseo, él y gracias a él se desea»[12]. Por eso, si hay algún dios que pueda encarnarlo, éste sólo puede ser, sin duda, Eros.

Con esta última disquisición acerca del monstruo acéfalo y el CsO en su dimensión erótico-afectiva, se va deslizando ya el tema de la comunidad que ocupará detalladamente el próximo capítulo. Como es sabido, de los dos autores, Deleuze y Bataille, el que explícitamente ha tratado esta cuestión es desde luego Georges Bataille. Central en sus escritos, constituye un hilo que ayuda a desmadejar y vertebrar en algo todo el universo de constelaciones argumentativas, de ardores y éxtasis convertidos en artículos y ensayos filosóficos, de historias noveladas difíciles de encajar en un determinado género, de sus oscuros poemas, etc. Adentrarse en esa heterogeneidad, en esa heterodoxia llevada hasta el paroxismo, para entresacar, con la paciencia del orfebre, esta línea teórica plagada de quiebros, de delirios místicos y de arrebatos perversos, no es tarea sencilla. Sin embargo, será desde ahí, provistos de todos los conceptos y sus relaciones expuestas hasta

11. Bataille, G. «Proposiciones» en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op. cit.*, p. 185.

12. Deleuze, G., & Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 169.

ahora, donde situaremos el faro que nos guíe. El puerto será una comunidad caosmológica y una filosofía erosófica. A la inversa también son nombrables. Una comunidad erótica colmada por el hálito de un Eros transgresor, brisa pegajosa que une diferencias sin igualarlas, y una filosofía o, más ampliamente, una manera de afrontar la hazaña del pensar, comprometida con los riesgos de su exponerse al afuera que lo confronta al no-saber y al sinsentido. Para ello, el preludio ha de consistir en una deconstrucción que reformule el modo en que se ha entendido la figura de Eros a lo largo de la historia. Eros, ente divino que desde siempre ha simbolizado al ser deseante por excelencia, ha sido imaginado como propulsor de un movimiento libidinal que arranca de la carencia. Se desea lo que no se tiene, se desea en la falta. Comprobaremos que es posible descargar a Eros de la pesada losa de la escasez.

IV
G. Bataille en la ontología del sentido

1.
Risa a carcajadas

En Derrida son dos los textos a los que hacer alusión en referencia a Bataille. El primero de ellos, *De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva,* es el más obvio porque está expresamente dedicado a Bataille, por tanto, se hace imprescindible recogerlo. El segundo al que se aludirá, en cambio, no hace mención directa a él, pero sin la impronta de su pensamiento no es íntegramente comprensible. Se trata de *Dar la muerte*, sobre todo por lo que tiene de central allí el concepto de *don*.

En *De la economía restringida a la economía general* se encuentra el comentario que Derrida dedica al texto de Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*. Sin dudas, constituye el núcleo de la exégesis derridiana respecto del pensamiento del bibliotecario de Billom. Centrado en la invectiva que Bataille sostiene frente a «la idea central y última de la filosofía hegeliana, a saber: la idea de que el fundamento y origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta en tanto Acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma», Derrida despliega su examen deconstructor[1]. Ya se ha visto de qué modo Bataille neutraliza el camino fenomenológico de Hegel[2] según el cual «al principio tan sólo barruntándose a sí en la realidad efectiva, o sabiéndola tan sólo

1. Bataille, G., «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961, op. cit.*, 2001, p. 296.

2. V. Supra, cap 3, § 1.

como suya en general, la razón procede, en este sentido, a tomar posesión universalmente del patrimonio que se le ha asegurado y planta en todas las cumbres y valles el signo de su soberanía»[3]. Bataille pondrá en entredicho el reinado de esta soberanía de la razón frustrando su carácter absoluto. Este hecho mueve a Derrida a poner su atención en tal extremo, porque lo que está en juego en el trasunto de la razón hegeliana, del Espíritu, es una venida a presencia del sentido que se busca omnímoda a través de la conciencia auto-objetivante. Nada más lejos que lo descubierto por la deconstrucción derridiana, donde el doble movimiento de la *différence* y la *différance*, como se explicó[4], pone al descubierto un poso ineliminable de sinsentido, una despresencia, toda vez que se aspira al sentido. Del mismo modo, Bataille habría descubierto las potencias del *non-savoir*, del sinsentido que Hegel quiso exorcizar de su sistema dialéctico imprimiéndole un movimiento teológico encauzado al advenimiento del sentido pleno. Pero a Derrida no sólo le interesan el contenido y las conclusiones de la disquisición batailleana. Un asunto de forma o, más bien, de método, llama la atención del filósofo franco-argelino. Al igual que sucede en la deconstrucción derridiana, Bataille acomete una auténtica inversión paradójica de un dualismo neurálgico para la filosofía en general y para la fenomenología hegeliana en particular, aquel que tiene que ver con la oposición dialéctica del amo y el esclavo. Así, en *Hegel, la muerte y el sacrificio*, uno de sus artículos más acabados y sobre el que posa su atención Derrida en el texto mencionado, Bataille pone sobre la mesa una forma de señorío que ya no tiene que ver con las pretensiones del Espíritu hacia el saber absoluto y la auto-objetivación. Todo lo contrario, pues de lo que se trata allí es de mostrar al amo hegeliano su derrota, a saber, que él no es más que otro esclavo. Una suerte de *archiesclavitud* ensombrecería la esplendorosa claridad de la meta hegeliana y simultáneamente desataría la posibilidad de una soberanía

3. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu, op. cit.*, p. 317.
4. V. Supra, cap 1, § 1.

otra, sin las ataduras del sentido. El señorío batailleano, la soberanía no subyugada a la persecución del sentido, es una soberanía que se sitúa más allá de la instrumentalidad, de cualquier meta o resultado. Soberanía sin empleo, ella no atiende a finalidades, sino que se escamotea de todo principio de utilidad que la someta a un objetivo. El amo de Hegel fracasa, no sólo por estar supeditado al reconocimiento y al trabajo del esclavo, sino por el sometimiento a su propia pretensión de auto-objetivación que desde el inicio le subyuga. Tal es el afán hegeliano por auto-comprenderlo todo que hasta la muerte, de la cual se afirma que el amo no tiene miedo, es planteada como mero escalón para llegar a la meta del sentido pleno. Pero instrumentalizar el más profundo de los misterios, convertir la noche más oscura en medio para llegar a la luz total, revela el profundo pánico que la fenomenología hegeliana padecía frente al límite infranqueable que ella plantea.

> El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento de la constitución de sentido, de la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido (…) Risa a carcajadas de Bataille[5].

EUG

La soberanía batailleana se sitúa, por tanto, más allá del sentido, en el exceso, en esa *parte maldita* que toda la filosofía occidental, culminando justamente en Hegel, ha querido silenciar bajo el faro de una razón omnipotente. Porque, más profundamente, los dardos de Bataille van dirigidos, como ocurría en Derrida, hacia toda una tradición de pensamiento que comienza en Grecia y que, pasando cristianismo, ha arrojado a la oscuridad la mayor de las potencias: el *non savoir*.

En suma, lo que específicamente ha interesado a Derrida de Bataille se sintetiza en un asunto fundamental que tiene que ver con una cuestión de método: el hecho de que el proceder de Bataille guarde

5. Derrida, J., «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia, op. cit.,* p. 345.

cierta semejanza con la deconstrucción por su modo de sumergirse en la fenomenología dialéctica hegeliana. Bataille habría identificado una aporía irresoluble en la dicotomía amo/esclavo por la que la jerarquía se habría invertido y derrumbado. Llega así a un tipo de soberanía ligada al sinsentido, a la des-presencia. El carácter inservible de la soberanía batailleana es acogido por Derrida en los términos de un sentido que nunca llega a puerto seguro, que siempre naufraga en el mismo instante en que trata de zarpar. «Lo que es soberano por definición, no sirve»[6], afirma Bataille, «lo que es soberano por definición, es lo inaprehensible que habita en lo aprehensible», versionaría Derrida siguiendo el cauce de su ontología del sentido[7]. Esto inaprehensible es el don de un sentido que se derrocha, que en su insaturabilidad se desborda a sí mismo proclamando el silencio de su ser misterioso, secreto. Don no decible, don sin empleo, insondable e incomprensible. Sin reserva, no se deja instrumentalizar ni mercantilizar.

> La paradoja más decisiva, a saber, un *don que no es un presente*, el don de algo que permanece inaccesible, así pues no presentable y por consiguiente secreto. El acontecimiento de este don vincularía la esencia sin esencia del don con el secreto. Porque un don, por así decirlo, si se dejara reconocer como tal públicamente, un don destinado al recono-

EUG

6. Bataille, G., «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961, op. cit.*, p. 306.

7. «Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto (…) El enigma del que hablo aquí (…) es la partición del secreto. No sólo el compartir el secreto con el otro (…) Sino en primer lugar el secreto partido en sí mismo, su partición 'propia', lo que divide la esencia de un secreto que no puede aparecer, y aunque no sea más que a uno solo, sino en cuanto comience a perderse, a divulgarse, así pues, a disimularse, como secreto, mostrándose: a disimular su disimulación. No hay secreto como tal, lo deniego» (Derrida, J., «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Márgenes de la Filosofía, op. cit.*, pp. 11-12). Un análisis más preciso se encuentra en el trabajo de Bernal Pastor, J.C., «El giro por venir de la vuelta eterna: la reticencia de Derrida al nihilismo» en Sáez Rueda, L. /Otros (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. También, respecto al problema del secreto, se puede ver el profundo análisis de Morote, N. «El secreto», en *Archipiélago*, 2007.

> cimiento, se anularía de inmediato. El don es el secreto mismo, si se puede decir el secreto mismo. El secreto es la última palabra del don, que es la última palabra del secreto (…) si se deja rozar por el cálculo, en el momento en que cuenta con el conocimiento o el reconocimiento, queda atrapado en la transacción: intercambia, en resumidas cuentas, da moneda falsa, ya que da a cambio de un salario (…) Vinculada al «salario» (*merces*), es falsa, ya que es mercenaria o mercantil[8].

Acaso Bataille era *La carta robada*[9] de Derrida en *Dar la muerte.* En cualquier caso, lo cierto es que no hay en Derrida ni un sólo atisbo que señale la conexión de Bataille con una ontología de la fuerza. Sin embargo, según los extractos de las obras de Bataille que se han señalado en el anterior capítulo, el sin-sentido batailleano es exceso respecto del sentido pero porque alude al derroche energético sin tasa del ser. La soberanía es, por tanto, dispendio de fuerzas, donación de intensidades itinerantes que pone en cuestión la identidad de todas las cosas y de todo sujeto. La economía general batailleana apuesta así por una (in)contabilidad de lo cualitativo no mensurable y transformador, (des)hecho de trasvases de intensidades por los que el ser mismo se muestra herido y en devenir, abierto *ser-con*. Sin tal consideración no es posible entender su concepción de la comunidad. De ahí se han venido generando ciertos malentendidos que se encontrarían a la base de las objeciones que Nancy, Esposito y Agamben hicieron a su heterodoxa filosofía.

Pero, más allá de esta confrontación circunscrita a la interpretación de la filosofía de Bataille por parte de Derrida, se pueden argüir algunas consideraciones más generales que vendrían a incidir en el relieve de la ontología de la fuerza respecto de la ontología del sentido.

8. Derrida, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 37 y 107.

9. Patočka no menciona a Heidegger y, sin embargo, está presente en sus escritos, absolutamente presente, visible, y, sin embargo, también permanece oculto, despresente, asegura Derrida en esta obra. Es *La carta robada* de Patočka, como en la historia de Edgar Allan Poe. Del mismo modo, parece evidente que Bataille es *La carta robada* de Derrida en *Dar la muerte*.

En primer lugar, se hace notar que la ontología de la fuerza o *intensio* es más profunda que la ontología del sentido, por cuanto hace de éste un efecto de posición de las fuerzas en interafección, esto es, del plano intensivo. Ella es, por tanto, genética, atenta a las condiciones que subyacen a la generación del sentido. Pero, además, tales condiciones no pueden calificarse de «origen», si por él se entiende la existencia de una instancia que en sí misma guardaría su posibilidad luego desplegada. Entre sentido y fuerza hay una diferencia de naturaleza irreductible[10]. Por eso, Deleuze pondrá en entredicho la fecundidad de la noción de *lo posible*, en contraposición a *lo virtual* insistente. El sentido emerge de la región pre-subjetiva y sub-representativa sin que ésta lo suponga o lo tenga por finalidad. Se trata, por tanto, de un cambio de naturaleza que se genera en el encuentro mismo, *in actu* e *in fieri*, entre las series intensivas de la (in)consciencia y el fenómeno-serie. Esta cuestión es la que garantiza la exterioridad de la relación entre sentido y sin-sentido. La fuerza así vista es definida como *spatium* a-significativo, configurado por pujanzas en interafección cualitativa; mientras que el sentido ya efectuado se distribuiría en el espacio extenso de las diferencias cuantitativas mensurables. Entonces, la des-presencia del sentido, su falta de identidad consigo mismo y en relación al sujeto, no es aquí consecuencia de un diferir espacio-temporal extenso. Aún más, no hay verdadero diferir, no hay diferencia en lo extenso, sólo suma, acumulación. La identidad del sentido en la ontología de la fuerza se desfonda por el contingente bullir intensivo que no cesa forzando transformaciones que afectan tanto al sentido como al sujeto que quiere ser su portador. Los movimientos en la *extensio* nunca son cualitativos sino meramente cuantitativos. La perspectiva genética que lleva aparejada esta ontología de

10. En SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid 2009, pp. 151-184, encontramos un recorrido por la historia de la filosofía que llega hasta Deleuze y que trata de situar ambas ontologías atendiendo a sus diferencias y a su irreductibilidad a la vez que trata de articularlas de modo novedoso haciendo hincapié en que no es posible renunciar ni a una ni a otra.

la fuerza, explica que el sentido que viaja de A a B sólo implicará una verdadera alteración del mismo si se lo vincula con la intensidad cualitativa creadora de diferencias no meramente extensas[11], esto es, con una retícula de fuerzas en relación interafectiva que es singularmente distinta en A y en B. Los términos y los enunciados se mueven, viajan de A a B, de este emisor a aquel receptor, de este contexto a otro, etc. A su vez, sus definiciones nos transportan hacia otros términos en una cadena sin fin de eslabones a los que les separa el matiz del diferir. Pero si su movimiento no se considera cualitativamente, si no contempla las diferencias de potencial que hay entre esos sujetos y esos contextos, esto es, si se ignora el estambre intensivo en que se generó cada sentido y su matiz, el cual ahora lo recibe afectándolo de nuevo de manera diversa, no se podrá explicar la transformación del sentido que portan, el porqué de tal diferencia. La repetición, la *iterabilidad* que Derrida descubrió como característica esencial del lenguaje, no será más que tráfago huero, movimiento que nada mueve. La *intensio* es el exceso del sentido que viaja en lo extenso.

> En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido

EUG

11. Del mismo modo argumenta Luis Sáez Rueda en torno a la diferencia entre un movimiento pensando desde la *intensio* y otro instalado en la *extensio* «Si se admite que un campo problemático y rizomático de fuerzas deviene, se transforma, es necesario presuponer que en él existen lo que (…) hemos llamado *diferencias de potencial*. Sin suponer en la malla intensiva la tensión que se establece en esta forma de *diferencia* o de *heterogeneidad* que es el *diferendo*, no cabe imaginar un dinamismo. Un movimiento espacio-temporal necesita, para ser, no meramente de un *diferir* de un estado a otro. El diferir es algo ya dado: algo genérico, por muy sutilmente que se lo piense (por ejemplo, *a la derridiana*). Ahí se palpa un pensamiento todavía incompleto. ¿Qué hace que lo que difiere difiera respecto de sí y geste un devenir? Ha de ser una instancia previa que posee un desequilibrio, una inestabilidad intensiva, forjada por el empuje de tensiones» (Sáez Rueda, L., *El ocaso de Occidente, op. cit.*, p. 106).

> no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (...), que se apoderan de ello[12].

Los paisajes libidinales, los constructos de multiplicidades en los que se desea y que dan nombre a ese caudal intensivo en el *ethos* humano, determinan el sentido y sus mutaciones. «Amar» no significa lo mismo de una época a otra o de unos emisores a otros receptores, pero no por el viaje mismo, sino por el modo específicamente diferenciado en el cual se organizan y desorganizan los deseos-fuerza en su raudal. Ellos son el afuera que pone en variación al lenguaje cuando este se transmite. Del mismo modo, «amar» remite en su definición a «querer», también a «estimar» o a «apreciar». Sin embargo, la connotación diferencial que hay de uno a otro no puede ser explicada desde sí misma. Ella alude a esas fuerzas disyuntas que crean tal diversificación en su movimiento cualitativo.

Es crucial la importancia que Deleuze otorga a esta relación de exterioridad entre sentido y fuerza, porque de ella depende que la diferencia no quede lastrada por la identidad. La cuestión adquiere densidad en la discusión que el parisino abre con respecto a la noción de *lo Mismo* heideggeriano, *pliegue (Zwiefalt)* entre lo óntico y lo ontológico. Tal pliegue pretendía ser en Heidegger «el diferenciante de la diferencia»[13]. Pero Deleuze reprocha al alemán no haberse sabido zafar de la identidad porque, en el fondo de su articulación entre ser y ente, a su juicio, aún se descubre cierta intencionalidad, una tendencia inevitable, una correspondencia, y, así, cierto vínculo filial entre uno y otro. El pliegue heideggeriano escondería, por tanto, un *lo Mismo* deudor de la identidad por ser trabazón de lo diferente siempre a través del sentido[14]. El ser es apertura de sentido, el ente supone

12. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 10-11.

13. Deleuze, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco, Paidó*s, Barcelona, 1998, p. 44.

14. A este respecto el análisis deLuis Sáez Rueda se hace indispensable para comprender la distancia que separa a Gilles Deleuze respecto de Heidegger. Tal y como afirma, «la diferencia articulada por lo Mismo supone, todavía —a su juicio— una sujeción a la identidad (…) el peso de la crítica radica en el desenmascaramiento

su ocultamiento, y, sin embargo, ambos dependen de él en su darse. De fondo, en el diferir derridiano habitaría un débito semejante con la identidad. El sin-sentido en Derrida, esto es, la falta de presencia del sentido en la imposibilidad de una aprehensión fiel por parte de la consciencia, del Yo, no sería lo absolutamente otro respecto del sentido. Hay en ese sin-sentido un resto de presencia, al igual que en el sentido lo hay de des-presencia. En consecuencia, un cierto poso de *filía*, de co-pertenencia entre el Yo y el sentido, continuaría operando allí. Sólo desarticulando el presupuesto subyacente que afirmaría que la realidad ha de concebirse únicamente como fenómeno de sentido puede deshacerse este entuerto y eludir de una vez por todas el principio de identidad. *Filía* no es ruptura, sólo *Eros*, como se verá en el próximo capítulo, respeta la distancia de las diferencias.

Por otro lado, esta permanencia del principio de identidad en la ontología del sentido derridiana ataría en cierto modo el diferir al finalismo abortando no sólo el diferir sino, también, el *diferar*, esto es, la errancia del sentido como porvenir abierto. La promesa infini-

---

de una interioridad que vincula, en Heidegger, lo diferente (…) Entre el ser como sobrevenida y el ente como llegada o advenimiento existe un nexo interno. (…) El ser es lo otro del ente. Ahora bien, dicha diferencia reposa sobre una homología entre lo articulado, en cuanto ámbitos de sentido. (…) El sobrevenir y la llegada son heterogéneos; y el ser, como lo Mismo, no es una instancia anterior o primera respecto a ambos, no pertenece a un reino trascendente o ideal frente a ellos, pues sólo vibra en cuanto ligazón, articulación. Sí, pero los momentos que se enlazan en la articulación son articulados en virtud, fundamentalmente, de una homología de esencia que los une: son, respectivamente, sobrevenir y llegada... de sentido. Ambos son polos indiscernibles de un mismo acontecimiento que vincula por mor de la filía entre lo vinculado. La distancia, la separación, es pensable a condición de presuponer este hermanamiento más originario. Por mucho que se enfatice el ser otro del ser respecto al ente, este último se enraíza en el ser, es modo de aparecer, sentido; y el sentido no es pensable, en Heidegger —nos parece— como lo otro del sentido. (…) Homología entre lo diferente e interioridad de la ligazón defraudarían el pensar de la diferencia» (Sáez Rueda, L., «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, *op. cit.*. pp. 422-424).

ta a la que nos invitarían los conceptos deconstruidos (el de justicia, democracia, amistad, etc.), el porvenir sin culminación posible de su saturación en el concepto, esto es, de su realización completa tanto en la historia como en la definición, expresaría esta patencia del sentido aun no deshecha por completo. Porque apelar a una promesa, aunque se garantice su incumplimiento, muestra a una consciencia todavía aferrada a ese resto de sentido en el sin-sentido, a esa presencia en la des-presencia. Este porvenir, que ya no puede ser concebido como el resultado del movimiento de una temporalidad lineal que va del pasado al presente y de éste al futuro manteniendo inalterable el sentido y asegurando su mayor clarificación aprehensiva, su progreso acumulativo, es entonces un porvenir negativo, frustrado de antemano, que, precisamente por esa decepción de la promesa que guarda, se convertiría en un ajetreo compulsivo. El sinsentido, la despresencia de sentido, sería motor desaforado y sempiterno de la persecución imposible de sentidos plenos. Todos los absolutos que el ser humano ha creído tener en su mano, por los cuales ha jerarquizado la realidad en binarismos opresores, tendrían su origen en esta consciencia colmada de melancolía por el inexorable descalabro de la promesa ontológica que Derrida expresa. Por tanto, el filósofo franco-argelino más que prescribir con su deconstrucción, describe. Más que destruir el *logocentrismo* occidental, esclarece su resorte fundamental sin quebrarlo. *Différence* y *differánce* quedan así afectadas por la identidad averiando el camino deconstructivo, tornándolo en una suerte de teología negativa.

No aspirar a nada, la renuncia radical al finalismo, a la batailleana utilidad, sólo puede acaecer en un *locus* a-significativo absolutamente desvinculado de la consciencia y sus rigores. «No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas»[15]. Caminar sin promesas insatisfechas *a priori*, sin porvenires que se malogren de

15. DELEUZE, G., «Postcriptum a las sociedades de control» en *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 279.

antemano, es tanto como abjurar de esa esperanza infundada y empuñar las armas de la diferencia sin paliativos, las armas de los afectos intensivos que trastocan el mundo de las significancias. De nuevo, *Eros*.

Por todas estas razones, Deleuze tampoco se desentiende del análisis lingüístico. No obstante, el parisino no puede dejar de vincularlo con esa dimensión exterior a él que se define como fuerza. Esta relación, siguiendo a Foucault, puede establecerse mediante el par saber/poder[16]. Según el reajuste que Deleuze imprime en estos dos términos foucaultianos, al saber corresponde el entramado discursivo y no discursivo de los dispositivos institucionales de una época determinada. El saber es el ámbito del lenguaje y de los *agenciamientos colectivos* de los que éste no es desligable. Esto determina que el lenguaje no sea la herramienta mediante la cual un sujeto individual se expresa, sino el lugar a través del cual todo un agente colectivo enuncia algo. De otro modo, el sujeto es sólo un agente de enunciación de lo colectivo, esto es, de toda la estructura social que al pasar por su boca queda efectuada, actualizada. En una voz hay incontables voces, el lenguaje es siempre el murmullo en el que reverbera todo lo instituido. Por eso es rumor y redundancia[17]. Pero, ¿qué se enuncia? ¿Cuál es la sustancia de los enunciados? Deleuze concreta que lo que se comunica con el lenguaje son siempre consignas, mandatos. «El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca»[18]. Por tanto, ignorar este aspecto, pensar la lingüística separada de la pragmática, reasegura la dominación haciendo creer que el lenguaje es una instancia neutra que sólo se dedica a significar referentes y a transmitir el significado de los mismos. «La lingüística no

16. Es sabido que la microfísica del poder de Foucault depende de una ontología de la fuerza que le debe mucho a Nietzsche, de ahí que Deleuze se preocupe de analizar el pensamiento de este autor encontrando ciertas similitudes con el suyo. (V. Deleuze, G., Foucault, *Prólogo de Miguel Morey*, Paidós, Barcelona, 1987).

17. V. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia, op. cit.*, pp. 81-90.

18. *Ibídem*, p. 81.

es nada al margen de la pragmática (semiótica o política) que define la efectuación de la *condición* del lenguaje y el *uso* de los elementos de la lengua»[19]. Por otro lado, su condición iterable, su capacidad de repetición, es para Deleuze indicación, no del diferir, de la variación infinita a la que el lenguaje estaría sometido en relación a la transmisión de significaciones, sino de su capacidad de exigir obediencia. La emisión de un enunciado es redundancia en cuanto reproducción y mando de lo constituido a través de sus dispositivos. Ahora bien, la obediencia a la que Deleuze se refiere aquí es un concepto amplio y sin lugar a dudas de gran sutileza. No se trata meramente de responder acatando mediante un acto concreto. La obediencia al carácter imperativo del lenguaje se produce, impalpable, porque todo enunciado conlleva una transformación incorporal de los cuerpos distinta de su transformación fáctica:

> Los cuerpos tienen una edad, una madurez, un envejecimiento; pero la mayoría de edad, la jubilación, tal categoría de edad, son transformaciones incorporales que se atribuyen inmediatamente a los cuerpos, en tal o cual sociedad. «Ya no eres un niño...»: este enunciado concierne a una transformación incorporal, incluso si se dice de los cuerpos y se inserta en sus acciones y pasiones. La transformación incorporal se reconoce en su instantaneidad, en su inmediatez, en la simultaneidad del enunciado que la expresa y del efecto que ella produce; por eso las consignas están estrictamente fechadas, hora, minutos y segundos, y son válidas a partir de ese momento[20].

Obedecer es, por tanto, el resultado de una intervención o modificación incorporal y repentina en los cuerpos que se produce en y por la emisión de una determinada consigna imbricada en un contexto socio-cultural preciso, a la vez discursivo y no-discursivo, codificado, instituido, o, en otros términos también deleuzeanos, estratificado o molar. No se trata pues de referir un cuerpo, sino de intervenirlo, de

19. *Ibídem*, p. 90.
20. *Ibídem*, p. 86.

una verdadera injerencia incorporal. Deleuze equipara tal transformación inmaterial a una suerte de sentencia, a un juicio que hace pasar al cuerpo de un estado a otro, en el límite, a una sentencia de muerte que hace que el cuerpo muera y resucite siendo ya otro: «En toda consigna, aunque sea de padre a hijo, hay una pequeña sentencia de muerte —un Veredicto—, decía Kafka»[21]. ¿Pero no encontramos aquí paradójicamente el *quid* para liberarnos de la consigna, para evitar esa sentencia de muerte? A nivel molar, instituido o codificado, en el entramado discursivo y no discursivo de los dispositivos institucionales que conforman el saber de una determinada época, la aparente neutralidad de la transmisión de información esconde consignas que, de un lado, procuran transformaciones incorporales en los cuerpos y, de otro, conservan y reproducen por sí mismas todo lo estratificado que resuena en ellas. Sin embargo, no hay transformación incorporal que no conecte con la *intensio* capaz de desbordarla porque ella es una transformación cualitativa, no cuantitativa. El sentido de la consigna nombra siempre un infinitivo: tras un «envejecimiento» o un «viejo» hay un «envejecer». Esa muerte, esa transformación incorporal, es del orden del Acontecimiento[22]. Entra aquí en juego el segundo término del par foucaultiano, de nuevo, revisado por Deleuze: el poder.

> (U)n enunciado siempre se define por una relación específica con otra cosa (…) otra cosa que le concierne (y no su sentido o sus elementos). Esta «otra cosa» puede ser un enunciado (…) Pero, en última instancia, es necesariamente otra cosa que el enunciado: es un Afuera. (…) Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en un nuevo dominio, el del poder en la medida en que se combina con el saber[23].

Poder no es dominio, no es obedecer y hacer que se obedezca. Al contrario, él es trama fluctuante e interafectiva que escapa al saber-

21. *Ibídem*, p. 82.

22. Del mismo modo lo ha observado Gustavo Galván en Galván, G., *Gilles Deleuze: Ontología pensamiento y lenguaje*, *op. cit.*, pp. 475-491.

23. Deleuze, G., *Foucault, op. cit.*, p. 38.

consigna. No hay cambio a nivel molar, a nivel de la *extensio* consignada, que no hunda sus raíces en lo molecular-intensivo. Esto quiere decir que siempre hay posibilidad para una mutación distinta, para la aparición de una diferencia inesperada, para «liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna»[24]. De este modo, la alteración de los significantes en los enunciados, no puede darse sin observar ese plano intensivo del poder que es su afuera inconsciente y problemático. Que cuestiona al paso de la interafección mutante de los deseos libres, no consignados, y que actúa por fuera del murmullo de lo constituido. Con mayor claridad por los nuevos términos que hemos introducido, lo molar refiere al régimen de los deseos constituidos, detenidos, sedentarizados y homogeneizados; mientras que lo molecular tiene que ver con el poder de la diferencia, con la agitación de los deseos en tanto previos a su consignación, a su objetivación y normalización. Ambos, lo molar y lo molecular, coexisten. El primero actúa frenando, paralizando la convulsión de la virtualidad con la que amenaza el segundo.

En resumen, la conclusión a la que llega Deleuze es que no hay lenguaje que no esté en relación con las instituciones de una época determinada pero, además, que ambos, esto es, que el saber tanto en su vertiente discursiva y como en la no discursiva, dependen de la instancia del poder que las pone en variación. Sin él no se explicaría el devenir histórico y sólo tendríamos repetición, difusión de ecos, runrún que nos somete a lo mismo una y otra vez. Desde esta perspectiva, se concluye que la iterabilidad del lenguaje no exime del dominio sino que lo consolida.

PUG

24. Deleuze, G., & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 111.

2.
Desobrando al monstruo acéfalo

Jean-Luc Nancy reconoce a Bataille haber ido lo más lejos posible en el pensamiento de la comunidad. Bataille se habría abstenido del optimismo comunista de la época blandiendo su crítica al marxismo sin por ello caer en la opción liberal-burguesa y, en cualquier caso, denunciando de continuo la degradación fascista y totalitaria que se atisbaba en el horizonte de la historia. En particular, Nancy admite explícitamente el lazo que lo vincula a este pensador por su nihilización de la soberanía. El antiestatalismo que esgrimió por mor del principio de derroche o gasto improductivo, lo haría inconciliable con respecto a todo tipo de comunidad obrada. La instrumentalidad, la operancia o capacidad productiva del ser humano, aunque innegable, queda subordinada en Bataille a la dimensión del exceso, del excedente derrochado. Siguiendo a Nietzsche, es este caudal, al que no le basta la mera supervivencia, el que funda una soberanía que se resuelve en nada, esto es, una soberanía que no es un objeto a conquistar o a realizar y que, por tanto, tampoco pertenecería a sujeto alguno. Por otro lado, este *nihil* que tilda la soberanía ligada al principio de gasto, se ofrece como exceso de auto-donación, un exceso que se da en la comunicación como donación del sí mismo hasta su consumación. En consecuencia, la comunicación sólo puede ejercerse, para Bataille, entre seres finitos y desgarrados por dicha finitud, heridos de muerte. Un ser perfecto y acabado es incapaz de comunicarse. Dios mismo, aduce Bataille, hubo de hacerse hombre y morir para entrar en comunicación con la humanidad. Divinidad herida, Jesucristo, ese dios

hecho carne y dispuesto a la muerte como condición de posibilidad para la comunicación con el resto de los hombres.

> Las cosas ocurrieron como si las criaturas no pudiesen comulgar con su Creador más que por medio de una herida que desgarrase su integridad (…). Si hubiesen guardado su integridad respectiva, si los hombres no hubiesen pecado, Dios por un lado y los hombres por otro hubieran perseverado en su aislamiento[1].

La finitud es condición *sine qua non* para el encuentro con la alteridad. Lo mismo ocurre en Nancy. La finitud constituye en este pensador la substancia del *ser-con,* del *ser singular-plural,* pues sólo por ella la singularidad adquiere los confines necesarios que hacen de linde para tocar la otredad. Finitud que es frontera y lugar de contacto mediante la cual el singular puede ser concebido desde el inicio como pluralidad comunicante. Ahora bien, a pesar de esta proximidad teórica entre ambos filósofos en lo que se refiere a la comunicación y la comunidad, Bataille, asevera Nancy, no habría sabido deshacerse del todo de la rémora de una cierta metafísica del sujeto. La subjetividad aparece en el de Billom, aun donada y desgarrada en esa comunicación, precedente a dicho movimiento. Por tanto, para nuestro autor, si bien la comunidad queda abierta tal y como es pensada por Bataille, el sujeto no dejaría de operar en ella, de manera que la alteridad no dejaría de ser, a su vez, un objeto al que un sujeto acaba por interiorizar. Ahí se encuentra la cuestión, en el prejuicio de una interioridad que preexiste a la *exposición* y al *espaciamiento* del originario *ser-con*: «desaparecen el otro y la comunicación, o mejor, no pueden *aparecer* (…) es un otro que ya no es otro, sino el objeto de la representación de un sujeto (…). El ser de la comunicación, al contrario, el ser-comunicante (y no el sujeto representante) (…) *es* antes que todo *estar-fuera-de-sí*»[2]. La preponderancia ha de ser adjudicada al *ser-con*

1. Bataille, G., *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, *op. cit.*, pp. 48-49.
2. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada, op. cit.*, p. 50.

en radical apertura. El sujeto nunca puede ser punto de arranque, ni siquiera para demolerlo después. Si la imagen batailleana por excelencia es la del monstruo acéfalo, diría Nancy, lo cierto es que dicha metáfora no se ajusta a los requerimientos de una comunidad originaria en radical apertura a la alteridad. Tal monstruo no es más que un sujeto que tras erigirse como tal, ha sido descabezado. La alargada sombra del cartesianismo habría nublado subrepticiamente el conato de Bataille, sincero y valiente, pero inconcluso.

En suma, lo que está en juego aquí no es el conocimiento. En la comunidad no hay sujeto que tenga a la alteridad como objeto al que aprehender y conocer, no hay una interioridad que se sumerja en otra para revelar su definición esencial. No hay *res cogitans* a la que acudir, el mundo se compone, antes bien, en la recíproca comunicación de *res extensas*[3]. La comunicación, en consecuencia, no se da de sujeto a sujeto, sino que acaece en los confines de cada ente extenso y tangente, de cada cuerpo en su tocar a otros cuerpos. Así y no de otro modo se crea y se transmite el sentido. En este punto, Nancy está convencido de rebasar tanto a Bataille como a Derrida, de extremar a ambos en la deconstrucción destructiva de la metafísica de la subjetividad. El sentido emerge en el *entre* de los singulares-plurales que, en el seno del ser en tanto ser-con, concurren expuestos y espaciados los unos para los otros. Sentido absolutamente exteriorizado, diferido, repartido sin posibilidad de ser totalizado.

> El «hegelianismo sin reservas» que Derrida señalaba en Bataille no puede no estar sometido, a fin de cuentas, a la ley hegeliana de una reserva siempre más poderosa que cualquier abandono de reserva: la reserva, es decir,

3. No en vano, la primera parte de la producción filosófica de Nancy está dedicada, entre otras cosas, a la deconstrucción del *cogito* cartesiano. En este sentido, su objetivo será liquidar el dualismo entre mente y cuerpo para proponer una ontología del cuerpo que capte con inmediatez al ser sin el abismo abierto por la representación y sus cogitaciones. Para Nancy, Descartes habría hecho del *sum* un mero objeto del *cogito* cancelando su evidencia primera, evidencia que se da en la exposición de los cuerpos por la que todo sum es ya un *cum*. (Cfr. Nancy, J.-L., *Ego Sum*. Flammarion, Paris, 1979).

> de hecho, el relevo del Sujeto, que se reapropia de la presencia —eso es su goce y eso es su instante— hasta la soberanía, hasta NADA, y hasta la comunidad[4].

A partir de esta metafísica del sujeto de la que Bataille no se habría sabido desembarazar por completo, Nancy continúa objetando. El de Billom, aferrado aún a las intransigencias de la subjetividad, habría acabado por contentarse con una comunidad en régimen de exclusividad para amantes y para artistas. Recinto privado y cerrado, coto que aísla, único lugar en el que el sujeto puede ser efectivamente arrasado. Por tanto, sin saber sobreponerse a esta cuestión crucial, Bataille estaría planteando la emulación del modelo de comunidad fascista y totalitaria. En cambio, para Nancy la comunidad no es el recinto en el que refugiarse de los poderes subyugantes del sujeto, ella no consiste en el lugar de privilegio en el que éste puede ser arruinado. La comunidad es un trascendental que evidencia que no hay sujeto, sólo cuerpos. No hay que confundir el desobramiento con un tipo de obra de demolición. La comunidad desobrada es simplemente la comunidad del «ser-en-si-ya-siempre-tocado, tocado por la posibilidad de ser tocado»[5].

Siguiendo a nuestro autor, la perspectiva que se ha de tomar para abordar la comunidad, consecuente con la crítica realizada a Bataille, debe ser ontológica, ya que ello abre la posibilidad de rehacer la filosofía misma desde sus cimientos. Su materia primera y más relevante ha de ser ese ser-con corporal y expuesto que se habría extraviado en la ensoñación de una intimidad esencial postulada como fundamento primero de todo lo que *es*. Con esto Nancy cree ofrecer resistencia tanto a las comunidades obradas como a la representación, en tanto esquema medular del pensamiento desde el inicio de la filosofía. En definitiva, lo que quiere poner sobre la palestra Nancy es la perentoriedad de una nueva filosofía primera, una filosofía del *ser-con* como

4. NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada, op. cit.,* p. 50.
5. NANCY, J.-L., *El sentido del mundo*, La Marca, Argentina, 2003, p. 106.

co-presencia no apropiable y no presentable que resiste, por tanto, a la representación teórica y práctica, esto es, propiamente filosófica pero, también, política:

> una «filosofía primera» que es necesaria, en el sentido canónico de la expresión, es decir, una ontología. La filosofía debe re-comenzar, re-comenzarse a partir de sí misma contra sí misma, es decir, contra la filosofía política y la política filosófica. Para ello, debe en principio pensar cómo nosotros somos «nosotros» entre nosotros: cómo la consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común, pero cómo esto último consiste muy precisamente en el «en» o en el «entre» de su espaciamiento[6].

Es ahora cuando se distingue con precisión la enorme envergadura de la réplica que Nancy hace embestir sobre la filosofía de Bataille. A pesar de haber rozado su límite, este pensador tampoco habría sido capaz de zafarse del yugo de la representación, corazón de la metafísica del sujeto, que no sabe más que cosificar y obrar comunidades violentas, botín de la objetivación que vuelve a separar cuerpo y alma, *res cogitans* y *res extensa*. La representación atenta contra los cuerpos, *per se* libres en el reparto de su propia corporeidad que los espacia. Reparto que también lo es del *logos* a través de un tipo de emisión lingüística no mítica o mitificante. Las palabras mismas son cuerpos que se tocan y que, en ese tocar, interrumpen la mitificación propia de un *logos* que ha creído poder erigirse en inmaterial generador de absolutos. De este modo, el principio de exceso o gasto improductivo hallado por Bataille no habría sido suficiente para poner las bases de una filosofía primera que haga justicia a la comunidad. Para ello se hace necesario situarse en el espacio a-representativo de los cuerpos, espacio *an-árquico*, sin *eidos* directriz. Ese es justamente el giro ontológico que propone Nancy, una ontología de los cuerpos en la que el ser-con se constituya como primer principio. Sólo de este modo es posible llevar hasta el fondo aquella máxima sobre la nada en que consiste la soberanía, evitando con ello su obrabilidad y, así, toda po-

6. Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 41.

sibilidad de dominación. La gratuidad y la finitud de la existencia, su ser sin fundamento previo y su carácter com-pareciente y expuesto, repartido y abierto, se proponen como resistencia definitiva a la injusticia de cualquier jerarquía de poder que requiera de la vida y la muerte de los seres (y de los seres humanos). En este contexto, la proclamación de la guerra y el estado de excepción carecen absolutamente de sentido y justificación. La teología política se desarma. Onto-teología política desguarnecida del *theós* que actúa como asiento para el ser de la *polis* en el que se apoyaría, en último término, el derecho, la ley. El germen totalitario de los Estados, incluso de los Estados democráticos, queda desactivado de este modo. Hay que «hacer derecho al singular plural del origen, y en consecuencia, tratándose del derecho, a lo que podríamos llamar su "anarquía originaria" o el origen mismo del derecho dentro de lo que es "de derecho sin derecho": la existencia como tal injustificable»[7].

Tras este repaso por el cuestionamiento al que Nancy somete a Bataille, cabe preguntarse, no obstante, de qué modo se hace efectiva esta resistencia si se quiere evitar de todo punto la obrabilidad, que no es más que un modo de nombrar los sistemas institucionales. Si la estrategia pasa por una deslegitimación radical de su construcción hasta el extremo de negar toda posibilidad a la mediación de lo instituido bajo la acusación de traicionar el originario comunitarismo, entonces quedamos arrojados a una cierta impotencia. ¿Qué puede verdaderamente este *ser-con* frente al terror y la barbarie política a la que hemos asistido durante el siglo XX y que en el siglo XXI continúa funcionando bajo nuevas formas? Mientras el fascismo y los estados totales cometían sus atrocidades, los cuerpos seguían ahí, espaciados y comparecientes los unos con los otros. Eso no detuvo su masacre. La marcha cruel de la historia prosiguió indiferente y tampoco parece que vaya a interrumpirse en nuestro presente. Cuerpos displicentes, desalentados. Expuestos, sí, pero a todos los peligros que puedan cernirse sobre ellos.

7. *Ibídem*, p. 64.

Respondiendo a las contrariedades que Nancy encuentra en Bataille, principia una salida a este dilema que nos concierne con la urgencia de un grito casi desesperado. En primer lugar, la acusación al de Billom que afirma su adscripción solapada a una cierta metafísica del sujeto, la cual le habría impedido dar el paso hacia la profundización ontológica necesaria para el abordaje de la comunidad, no se sostiene. El *quid* se encuentra en no concebir los principios de utilidad y de derroche batailleanos simplemente como dos constantes antropológicas e históricas, sino como dos principios ontológicos desde los que entender al ser de lo real como energía o fuerza que, a la vez, se derrocha y se conserva: *intensio* y *extensio*. No estamos, por tanto, ante dos momentos sucesivos y/o alternantes. No se trata de que primero se dé el sujeto bien constituido y cerrado en su dicotomía ante el objeto-fenómeno de la *extensio,* para que luego él sea transgredido por el principio de derroche, lo que procuraría su apertura siendo condición de posibilidad para la comunidad. No hay atisbo de primado de la subjetividad en Bataille. Ambos se dan simultáneamente, uno en profundidad y el otro en superficie. El sujeto es siempre, al mismo tiempo, no-sujeto, porfiado monstruo acéfalo. Instancia preindividual y transductiva de trasvases energéticos dispares y sin tasa. Es más, el problema estaría en observar únicamente su superficie, el efecto provisional del movimiento intensional en profundidad que es el sujeto o individuo ya individuado. En la superficie opera sólo el principio de utilidad, reflejo en lo representacional-antropológico de la acumulación ontológica como punto álgido de la estabilidad energética en los seres. Sin embargo, tal conmensurabilidad apresable por el pensamiento con las herramientas de la representación, no alcanza su estado de equilibrio sin que la acribille la inestabilidad con la que coexiste sin remedio. El punto de vista de la representación capta materias en equilibrio y se esfuerza por mantenerlas encalladas. El derroche energético pone en un brete a la posibilidad de una cognición cierta entrometiendo el movimiento diferencial por el cual nada queda intacto, nada conserva su identidad más que como mera fantasmagoría eventual. Por eso la representación, como ya se aludió en

el desarrollo de esta concepción del ser metaestable que imbricaba a Bataille y a Deleuze, es segunda en el orden lógico y ontológico. En Nancy, se puede alegar, ocurriría algo similar, dado que su comunidad desobrada ha de acaecer en simultaneidad respecto de toda comunidad obrada para ejercer la resistencia del *ser singular-plural*. La diferencia entre ambos radica en que, para Nancy, la verdadera comunidad sólo puede encontrarse en el plano ontológico del heideggeriano *ser-con* y del derridiano diferir. Desorbitados en la exposición y el con-tacto, Nancy no está dispuesto a hacer ninguna concesión a la obra, vale decir, a la presencia y a lo ente, a la realización de la comunidad como comunidad de sentido. En cambio, en Bataille no nos es dado elegir entre el principio de utilidad y el de derroche. Hay sujeto, pero siempre y al mismo tiempo, sujeto arrasado. Hay sentido realizado, efectuado, pero en sincronía con el sin-sentido que le sobrepasa y lo transgrede. Esta condición insuperable es la que hace de su comunidad una comunidad trágica. Una comunidad que sin rechazar lo constituido, lo obrado, lo sitúa en perenne liza con la intensidad afectante y libidinal que no sólo desobra, sino que transforma de facto. Se concluye que esa metafísica del sujeto que observa Nancy en el de Billom no ubica bien los términos porque confunde una dialéctica sin conciliación, una pugna trágica y, sin embargo, transmutante, con la primacía de la subjetividad.

Esta confusión tiene su consecuencia para la segunda de las críticas que Nancy arremete contra Bataille. Contradiciendo la afirmación nancyana, se sigue que la comunidad no es oportunidad exclusiva de amantes y artistas. Si Bataille privilegia estas figuras lo hace con el objetivo de poner de relieve, sobre todo por su herencia nietzscheana, que la capacidad creativa, tanto en el mundo humano como en la naturaleza, pertenece al principio de derroche y que, a su vez, todo ser ostenta un tipo de sensibilidad que lo convierte en un ser herido, afectado y afectante. Por tanto, la comunidad batailleana no puede ser vista como espacio vedado y reservado sólo a amantes y artistas en tanto especificidad de tipos humanos o tipos de relación entre humanos. Porque Bataille, como se ha visto, no reduce sus reflexiones

a la antropología o la historia, sino que compone una especie de c(a)osmovisión o c(a)osmología ontológica cuya entraña es el ser mismo, ser de excesos que se vierten, incontrolables, hacia la alteridad. En suma, el *ser-con* batailleano exhibe su inextricable condición de manantial de conversiones, de amancias creadoras.

La cuestión de la creación es neurálgica. Tanto que, a partir de ella, es procedente discutir la elección ante la que nos coloca Nancy: obra o *desobra*. Aparentemente, no hay más vía. O nos situamos en la obra, en la inmanencia de la construcción de una esencia identitaria donde la comunidad es causa de integraciones y exclusiones implacables y brutales; o bien nos acogemos a la trascendencia del desobramiento para deslegitimar el trabajo del despliegue esencialista, anteponiendo la distancia de los cuerpos, su tocarse pertrechados tras la barrera infranqueable de su finitud, de sus bordes impracticables. Pero crear no es obrar, al menos no en Bataille, y tampoco en Deleuze. En la creación que atestigua la ontología de la intensidad no hay vestigio de identidad y, por tanto, nada de fusiones ni de supresiones de lo dispar. Ahora bien, esta ontología tampoco es una ontología de las distancias extensas, de los cuerpos en la dimensión espacial. Porque la ontología de la fuerza pone a los cuerpos en variación abordándolos desde la perspectiva genética de su órbita gestante. Nancy, en cambio, mantiene los cuerpos incólumes. Salvaguardándolos de las injerencias de la pretensión identitaria que los violenta, sin embargo, en la pericia ontológica nancyana se abriga sin pretenderlo un cierto hueco por el que se colaría, paradójicamente, la identidad. Cuerpos que se tocan para quedar intactos, *singulares-plurales* abiertos para resultar inalterados. La enormidad de la perversión que supone la obra, hace que Nancy instale un muro en los intersticios del *ser-con* hasta precipitarlo a la impotencia.«El cuerpo es el ser ex-puesto del ser»[8], el cuerpo es un estar fuera que patentiza que el ser es ya, siempre, *ser-con*. Pero este estar fuera, esta ex-posición, no tras-toca nada, tampoco a los propios cuerpos.

8. Nancy, J.-L., *Corpus*, *op. ci*t., p. 30.

El legado derridiano en Nancy podría encontrarse tras esta esterilidad, tras esta agenesia que evidencia una fehaciente ceguera a la hora de atisbar algún acceso por el que advenga una diferencia fuerte, una diferencia que abra a nuevas singladuras. La ontología del sentido sin el recurso a una ontología de la fuerza de carácter genético impide el advenir de la diferencia *qua* diferencia. *Différence* y *différance*: diferir del sentido en un *comunismo literario* que interrumpe la voz de la presencia mítica, por el que la palabra es ya cuerpo espaciado, inobrable, imposible de utilizar para la integración comunitaria auspiciada bajo el signo de la fusión comulgante; también, diferir temporal en que la historia ya no es concebible como sucesión lineal, laboriosa constructora de alguna supuesta esencia originaria, en cambio, sí como temporalidad sin finalismo ni teleología, asaltada por la constante irrupción de la ex-posición an-árquica de los cuerpos todos. *Cronos* y *logos,* ambos espacializados. Movimiento en lo extenso, corporeidad cualitativamente estática. Palabras-cuerpo que se rozan sin integrarse en ningún relato mítico, pero que tampoco pueden generar nuevos sentidos. ¿Cómo crearlos sin mutua interafección? Tiempo que, eludiendo el decurso sucesivo facilitador del trabajo progresivo de las esencias, mana abruptamente en una multiplicidad de presentes sin fin, presencia de cuerpos distantes, siempre iguales, sin alteración en su tocarse. Por eso, afirma Nancy, «la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo es el ser de la existencia»[9]. Ontología de lo fenoménico, Nancy quedaría preso de lo ente heideggeriano, de las existencias intercambiables sin diferencia creadora.

El cuerpo nancyano se expresa existencialmente como *singular-plural* y por esta pluralidad adquiere su carácter ex-puesto, espaciado. Es, en consecuencia, esa pluralidad la que queda huera, huérfana de diferencia. Pluralidad sin cambio, allí el cuerpo comparece en el espacio, ante otros cuerpos, sin rastro de explicación para sus alteraciones, para sus metamor-

9. *Ibídem*, p. 16.

fosis. Plural ante la existencia corpórea de esos otros, plural numérico, aunque llegue al infinito matemático, y, por tanto, plural cuantitativo, no cualitativo. Así, la imposible apropiación, la obstrucción a la cosificación, implica un retroceso de los cuerpos entre sí. Se tocan reculando, alejándose unos de otros. Se abren para cerrarse, invulnerables monolitos que se disponen geométricamente en colisiones que no los con-mueven.

> Sin esa separación, sin ese retroceso o esa retirada, el toque no sería ya lo que es y no haría ya lo que hace (o bien no se dejaría hacer lo que se deja hacer). Comenzaría a cosificarse en una aprehensión, en una adhesión, una unión, incluso en una aglutinación que lo agarraría en la cosa y la cosa en él, emparejándolos y apropiándolos uno al otro, y después al uno en el otro. Habría identificación, fijación, propiedad, inmovilidad. "No me retengas" equivale también a decir: "Tócame con un toque verdadero, retirado, no apropiador, y no identificante". Acaríciame, no me toques[10].

De lo que se trata una y otra vez, pues, es de huir de la fusión comulgante apelando a un *ser-singular plural* que moraría en el ámbito extenso. Esta cuestión reconocida y querida por el propio pensador para tratar de deshacerse del *cogito*, del Yo que establece la dicotomía sujeto-objeto y que, por tanto, se apropia de la alteridad, es la que le impide pensar a fondo el cambio cualitativo que acontece en las relaciones con el otro. Cambio cualitativo que, desde la ontología de la fuerza deleuziana-batailleana, no puede entenderse como apropiador, porque la dominación no tiene cabida allí donde lo que acontece es un intercambio transductor intensivo-afectante en el que emerge más y más diferencia cada vez. Diferencia creadora que no responde a ninguna obra proyectada por un sujeto, ni a ninguna esencia que se coloque como origen, sino a esa exuberancia batailleana por la cual el yo y, así, todo ulterior finalismo, quedan arrasados en una interafección mutua no guiada por la consciencia cosificante. El *singular-plural* nancyano se profundiza por tanto en lo *pre-individual* simondoniano. Lo singu-

10. Nancy, J.-L., *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Trotta, Madrid, 2006, p. 80.

lar ha de ser, en efecto, internamente plural. No hay un ser único que no albergue la disparidad en su médula. No tanto por su exposición, por su estar-fuera y en con-tacto, sino porque él mismo oculta un flujo intensivo, fuerzas plurales en infatigable movimiento diferencial. Presingularidad, entonces, por la coexistencia entre la unicidad del singular con una pluralidad en relación metaestable que amenaza su ser indiviso. Todo cuerpo es esto, todo cuerpo es una materialidad energética en derrame. Cuerpo herido de exuberancia, cuerpo sin órganos (CsO), monstruo diferencial, monstruo acéfalo. Y cuerpos que se interafectan en el insistir de lo transindividual que los imbrica en un *caosmos*, en un devenir por el cual las fronteras predicativas se vuelven inasignables. Verdadero desobramiento de las esencias. Pareciera que tanta es la aversión de Nancy a la inmanencia que no ha contemplado la posibilidad de una inmanencia otra, una inmanencia sin sujeto, una actividad que no es la de la obra, sino la de la diferencia misma. En definitiva, una actividad que es la del afectar y el dejarse afectar. El *singular-plural* del *desobramiento* nancyano, en la trascendencia de los cuerpos como fundamento del *ser-con* escamoteado a los poderes avasallantes de la obra, no abandonaría en cierto aspecto el sedentarismo que Deleuze denunció. La ec-sistencia sin esencia es allí una ec-sistencia invariable, idéntica a sí misma, por más que se encuentre ex-puesta. Sutil negación de la diferencia, porque la resistencia que trata de oponer Nancy a la historia del comunitarismo obrado o fáctico es estática, tanto como lo son las platónicas esencias. Los simulacros vuelven a ser ninguneados. El aullido de su resistencia al individuo, al sujeto, se escucha desde el fondo de la caverna en la que queda confinada, otra vez, su génesis telúrica, la *natura naturans,* revoltosa e inquieta, de la que brota la *natura naturata* de lo extenso. Nancy ha querido de tal modo abjurar de la identidad que sólo ha conseguido oponerle otra forma de fijeza, otra permanencia. Permanencia de una nada de la que nada brota. En cambio, resistir a las comunidades obradas pasa, en la ontología intensiva, por columbrar el *nihil* creador capaz de transfigurarlas. Soberanía de lo transindividual, de lo tran-singular, transgresión de los cuerpos instituidos. Soberanía de los deseos-afectos plurales que se transvasan

y empujan a la mutación. Por tanto, la neantificación de la soberanía, su *nihilidad*, ha de empuñar el signo afirmativo que encumbre a la diferencia y libere su empuje. Así, si la soberanía se considera una nada por el reparto espacial en la exposición de los cuerpos, por más que se sustraiga al sujeto tratando de hacer honor al ser heideggeriano y a la nietzscheana muerte de Dios en tanto ausencia de fundamento, quedará finalmente ayuna de una afirmación de la diferencia que llegue hasta el final de lo que ella puede, que llegue hasta el batailleano *extremo de lo posible*. Soberanía de sentidos mutantes más allá de su posibilidad, lindando con lo desconocido, con lo impensado, con lo que no sabemos, con el afuera de la subjetividad constituida. Soberanía que emerge sin cesar en la temporalidad revolucionaria e insistente del *Acontecimiento*, de *Aión*. Tiempo del fragor de lo cualitativo, tiempo de derroche en el que se dilapida todo lo obrado. El siguiente capítulo estará dedicado íntegramente a elucidar con demora todos los aspectos de esta soberanía sin identidad y sin dominación.

En resumen, la ex-posición nancyana debe ser completada con una teoría de la mutabilidad en el contacto de los heterogéneos, sin la cual su singularidad queda aun en las garras de la identidad. Insistimos, porque el término ex-posición, trasunto del derridiano diferir[11], pone en juego el espaciamiento que mide distancias, cuerpos ubicados en un espacio poblado de otros cuerpos ante los que com-parecer y con los

FCE

11. Luis Sáez vincula del mismo modo la tesis del diferir derridiano con la exposición nancyana para articular una crítica al pensador de la comunidad *desobrada*. Si bien ésta tiene un marco teórico distinto, nos parece apropiado traerla en nota aquí porque, en tal objeción, lo que está en juego es similar a lo que tratamos de exponer nosotros: la necesidad de hallar un afuera respecto de la ontología del sentido. Pues bien, lo que en su obra *El ocaso de Occidente* se sostiene es que Nancy se movería en esa ontología del sentido y que, como consecuencia, no habría conseguido explicar una experiencia fundamental, la del *extrañamiento.* Muy brevemente, esto quiere decir que nuestro autor habría encerrado a su *ser singular-plural* en el mundo como mundo de sentido, donde en éste, aun moviéndose por medio de la exposición y el comparecimiento, no alcanzaría la radicalidad de un afuera absoluto a toda determinación concreta. (Sáez, L., *El ocaso de Occidente*, *op. ci*t., pp. 48-58).

que con-tactar, pero con inanes consecuencias. Ahora bien, esas distancias ocultan potencias de afectación. No hay movimiento que no suponga, a la vez, un cambio en lo cualitativo. Teniendo en cuenta esta dimensión *naturante* es posible contemplar lo instituido, lo obrado, en su relación diferencial pero inseparable respecto de lo constituyente, sin por ello reducir el segundo al primero ni, por tanto, agotar en aquél todos los recursos de lo real y, así, de lo político-comunitario. La representación, como lo constituido, esto es, la obra del sujeto, es inevitable, como lo es el batailleano principio de utilidad. La cuestión crucial consiste en dotarnos de una perspectiva genética que diagnostique sus males hasta el fondo y que, asimismo, nos permita prescribir y establecer un vínculo con lo irrepresentable mismo, porque ello no sólo certifica límites sino que también alimenta potencias. Así, la metaestabilidad nos habla de una mediación, de un tipo de relación entre la representación y lo sub-representativo que no podemos ignorar a no ser que nos movamos en el terreno de la mera oposición. Porque el pensamiento impolítico nancyano es binarista, opone conceptos: o la nada inane de la soberanía o su ser obrado, o el comparecimiento del *ser-con* o los sujetos cerrados. Pero, de nuevo, nada hay de las conexiones genéticas, de los lazos o las mediaciones que puedan ofrecer una tercera vía más prolífica. Desde luego sin llamar a la confusión, porque dichas mediaciones respetan la diferencia de naturaleza entre el *ser-con* en derroche intensivo y su faz instituida, extensa y útil. En Deleuze-Bataille, recordemos, los afectos, las intensidades preindividuales y transindividuales internamente dispares, el movimiento sin tasa del derroche, se corporeiza, se cosifica o actualiza, y al hacerlo se vuelve entonces medible, representable: herramienta para una obra. Pero no por ello se agota, sino que insiste desbaratando de continuo toda permanencia y toda presencia, toda identidad. Liza trágica. Sin una tematización así no es posible adentrarse verdaderamente en el ámbito de lo sub-representativo, esto es, de lo irrepresentable. Entonces, ¿no estaría Nancy embarrancando en la superficie de la representación? Siendo así, es en sus textos donde aun actuarían los conatos de la metafísica del sujeto que acabó por reprochar a Bataille.

3.
El *sacrificio* de la *communitas*

Al igual que Nancy, Roberto Esposito encuentra en la comprensión batailleana de la comunidad la reflexión más acabada dada en la historia de la filosofía para abordar al *ser-con* redimido de los poderes fácticos que han cercenado su originaria apertura. Pero, una vez más, a pesar del aquilatamiento en positivo que hace de la postura batailleana, Esposito también disentirá con el de Billom en ciertos aspectos.

Arranca destacando dos afirmaciones que separarían a Bataille de Heidegger. Primero, Esposito incide en la heideggeriana imposibilidad de todas las posibilidades, esto es, en la muerte del *Dasein* en tanto existenciario que evidencia la finitud del *ser-ahí,* la cual habría adquirido para Bataille la perspectiva fundamental de la muerte del otro. La condición de posibilidad de la comunidad y la comunicación batailleanas reside, subraya Esposito, no en la muerte propia, sino en que el alter esté atravesado por la índole de la existencia finita. La muerte, en definitiva, no me pertenece. En el límite, lanzada siempre al movimiento centrífugo de las alteridades, ella no pertenece a nadie. Siendo, pues, lo inapropiable, ella propicia toda inapropiación. Por tanto, la dimensión depositaria de la muerte del *Dasein* que en Heidegger caía del lado de la autenticidad, esto es, de la propiedad, queda expropiada en Bataille. Fuera de lo que nos es propio, propiedad de cada individuo, la muerte revela lo (en) común que somos:

> la muerte representa la anulación de toda posibilidad en la dimensión expropiadora y expropiada de lo imposible; la muerte es nuestra común imposibilidad de ser aquello que nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados (…) La muerte del otro nos remite más bien al carác-

> ter inapropiable de toda muerte: de la *mía* como de la *suya*, dado que la muerte no es ni "mía" ni "suya" porque es la expropiación misma[1].

Como telón de fondo, la *Economía General* en la que Bataille reparó dando luz a su principio de derroche. Apuntando a la impropiedad de lo que se dona sin cálculo y sin rédito, rebasa al sujeto y le impide ser sí mismo. Por este motivo, Bataille es, aprecia Esposito, «el más radical anti-Hobbes»[2]. Porque únicamente el individuo presto a poseer, a aferrarse a lo que él es, tiene miedo a la muerte. Miedo a ser muerto por otros, miedo a la muerte *en* los otros, miedo de lo impropio. Medroso *homo-lupus.* El teórico inglés, que no se habría salido ni un ápice del seno de la economía restringida, del amparo de la utilidad, estipulando el carácter contractual e instrumental del Leviatán, medio para el fin ulterior de la pacificación, es, según Esposito, el principal adalid del paradigma inmunitario idiosincrásico de la era moderna. La sobrevivencia del cuerpo social *in toto* justifica el embeleco de una comunidad que renuncia a lo propio sólo para que sea custodiado por un *lupus* colosal, suma de la voluntad de individuos acobardados. Bataille, en cambio, habría dado franquía a la intrepidez de un deseo que, sobrepasando el miedo a la muerte y procurando la disolución del individuo-sujeto, origina comunidad en virtud de esta misma disolución. Aquí reside el valor que Esposito atribuye a Bataille. Sin embargo, la segunda diferencia entre Heidegger y Bataille que el italiano destaca constituiría, empero, el principal escollo para la *communitas*, allí donde el bibliotecario de Billom coincidiría sin solución con Hobbes. La centralidad que Bataille otorga al sacrificio, si bien persigue eludir la lógica instrumental, acaba por hacer de la comunidad una comunidad de muerte. Bataille «se prohibió ver en la existencia lo que no se puede sacrificar. Incluso lo Insacrificable mismo»[3]. En este sentido, Esposito cree reconocer una deficiencia básica en Bataille por la ausencia de una perspec-

1. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *op. cit.*, p. 197.
2. *Ibídem*, p. 200.
3. *Ibídem*, p. 207.

tiva ontológica para la comunidad que, en cambio, Heidegger sí habría logrado conquistar. Sin despegarse de Nancy en este punto, Esposito agradece a Heidegger haber dado con una existencia originariamente ofrecida y con un mundo siempre compartido a través del *Mit-Dasein.* Tal carácter de ofrenda de la existencia, cuya razón radica en la finitud por la que se encuentra inmolada desde su inicio, vuelve ineficaz e innecesario todo recurso al sacrificio de la misma.

> originariamente —en un origen más originario que cualquier escena sacrificial— ya "ofrecida". Pero ofrecida a nada y a nadie —por lo tanto no sacrificada— salvo a esa finitud que ella es. Esto significa que la existencia está finalizada antes de que alguien pueda "finalizarla", es mortal antes de que alguien pueda darle muerte[4].

La existencia se encuentra *ya siempre* instalada en esa dimensión de lo finito que la expele hacia afuera y le roba cualquier fundamento, cualquier propiedad que no sea la de la Nada. Es más, argumenta Esposito, si Bataille pretendió en alguna medida deshacerse de la dialéctica hegeliana por la cual el sentido viene a presencia a través de su negatividad, esto es, en que la negatividad misma se entiende como un momento de la venida a presencia del sentido, entonces no cabe hacer del sacrificio la demostración de la finitud de la existencia, porque de ese modo hacemos de él un medio para un fin, recayendo en el mismo planteamiento fenomenológico de Hegel. Se ha de prescindir entonces del esquema sacrificial porque él retendría un residuo de la negatividad propia del inmunitarismo, del *in-munus,* negación del carácter ofrecido de la existencia en el *con-munus* de la *communitas.* El sacrificio, descrito y alabado por Bataille cuando relata la tragedia de Numancia[5], antepone una barrera inmunitaria que no deja ver el carácter originario del don (*munus*) recíproco de la (co)existencia y, así, de la comunidad. Por eso, a juicio de Esposito, «la *communauté de coeur batailliana* es en cambio

4. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *op. cit.*, p. 207.

5. En un primer momento, el artículo de Bataille dedicado a Numancia apareció publicado en la revista *Documents* que él mismo fundó, bajo el título «Crónica nietzscheana».

y ante todo comunidad de muerte»[6]. De este modo, la expropiación de la subjetividad individual a la que se aproximó Bataille habría quedado finalmente neutralizada por su tematización del sacrificio. La impoliticidad del bibliotecario de Billom, esto es, la impoliticidad de la comunidad por la cual se denuncian las atrocidades de lo teológico-político, de la denodada búsqueda de fundamentos, de apropiaciones esencialistas para el ser en común, no habría arribado al puerto ontológico requerido para ello.

Se impone otra lectura de los sucesos de Numancia. La comunidad numantina es, en Esposito como en Nancy, la comunidad que resiste a la inmanencia en cuanto pensamiento y obra de la representación y del reconocimiento: «No sólo porque se busca en el otro su (o la propia) identidad, sino su (o la propia) fractura. Pero también porque en la muerte ajena no hay nada de reconocible. Ella es más bien justamente lo irreconocible, lo que es irreductible a conocimiento, de sí mismo y de los otros»[7]. Esto es lo que escenifica la fatídica Numancia, la tragedia de una comunidad que se torna irrepresentable. Que vence y se afirma en el límite de lo político, en la desgarradura última de su común nada. Numancia, aquel pueblo sitiado por los poderes de Roma, del Imperio, de la *cives* política por antonomasia, no se sacrifica como quiso ver Bataille, sino que alcanza su afirmación comunitaria en la común expropiación de toda posibilidad, de toda propiedad. Posibilidad de lo imposible, propiedad de lo inapropiable, es esa muerte por la que se escapa a la luz de la representación. Innombrable, nocturna, impolítica, desafía al sujeto soberano que se le quiere imponer: «imposible comunidad (…) (porque) si algo de la comunidad fuera representable, si la comunidad cediera una sola de sus partes a la representación, ella desaparecería (en la inmanencia absoluta o en la absoluta trascendencia). En este sentido, la comunidad es verdaderamente la extrema figura de lo impolítico»[8].

6. Esposito, R., «Comunidad de muerte», en *Categorías de lo impolítico*, *op. cit.*, p. 314.

7. *Ibídem.*, p. 316.

8. *Ibídem.*, p. 317.

En conclusión, lo impolítico coincide para Esposito con este pensamiento de la comunidad irrepresentable y de la existencia compartida en el *munus,* donación expropiadora. Surge, en primer lugar, del cortocircuito de la lógica teológico-política que une bien y poder, esto es, de aquel esquema según el cual el Uno soberano gobierna subsumiendo a los muchos, a lo múltiple, en pro del orden. En segundo lugar, tal desactivación de este modo de gobierno teológico-político acarrea la extirpación de la negatividad inmunitaria para sumirse en la plena afirmación de la *communitas.* Afirmación, a la par, existencial y biopolítica. Liberación de la vida de las cadenas de la exclusión hostil que se inmiscuye en la existencia compartida como lo haría la aguja de una vacuna en la piel, esto es, para evitar el *contagio*, la expansión de los virus y las bacterias, de la vida que desde el poder es considerada anómala, enferma, enemiga. *Con-tangere,* contacto similar al prescrito para los cuerpos en Jean-Luc Nancy, pero con claras repercusiones biopolíticas. Lo impolítico dice, por tanto, el *munus*, apertura ineludible de toda existencia finita que impide la subsunción del alter en y por la subjetividad. La *experiencia interior* batailleana, asiente Esposito, es experiencia desubjetivadora que revela, como en Heidegger, la nada que envuelve al ser. Dando rienda al arrostramiento frente a cualquier apropiación, a cualquier fusión comulgante pero, también, frente a cualquier modo de relación meramente intersubjetiva. Sin embargo, esta nada ha de ser vista en tanto ontológico *munus,* falta o deuda cardinal que atraviesa a los miembros de la *communitas* y que los expele hacia fuera poniendo en riesgo sus límites individuales y su subjetividad. Esto es lo que ofrece la perspectiva ontológica de la que Bataille adolece según el italiano, una existencia ya ofrecida, un ser ya y para siempre en deuda o, en la línea nancyana y derridiana, ya ex-puesto, diferido en su donarse expropiador del sujeto respecto de sí mismo. Bataille cae en la lógica sacrificial por esta carencia que no le deja ver lo que hay tras la facticidad humana.

De nuevo, hay que hacer valer los episodios de los textos de Bataille que hacen referencia al ser para mostrar la inexactitud de la recriminación de Esposito. Porque la idea de don, presente en el

FCE

francés como apertura disolutiva de la subjetividad hacia la alteridad, se desgaja del principio de derroche el cual, como se ha señalado, es un principio ontológico. Desde luego, el enfoque del don-derroche batailleano es distinto al que Esposito plantea con su *munus*. Pero la diferencia no se encuentra en la estrechez de Bataille a la hora de iluminar desde la ontología la cuestión comunitaria. Don intensivo, don energético donde, lo derrochado, la dilapidación sin contrapartida, consiste en la actividad de la diferencia creadora, en el devenir que no sólo nos conecta con la alteridad y disuelve la subjetividad en este contacto, sino que trae el acontecimiento de nuestra transmutación. Así, por el derroche no sólo nos descubrimos ya ofrecidos al otro, gastados sin medida en su caricia, sino que nos sorprendemos siendo un otro que no esperábamos. Juego del Acontecimiento transfigurador. El sujeto, efecto o superficie, producto del decurso intensivo que lo excede, cumple con la apariencia de contención, de refreno del maremágnum de esta donación sin cálculo. Pero en ella acaba por extraviar su identidad. Es más, desde la perspectiva del *ser-con* en derroche no hay identidad que valga, únicamente alteridad radical. El ser es acendrada alteridad, periplo sin fin en la bacanal de predicados inasignables, indecidibles. Por tanto, si bien se ha de conceder a Esposito que este don no es del orden de la propiedad, sin embargo, Bataille conduce a desertar del designio del italiano que lo interpreta como falta o deuda.

La filiación derridiana que habita en el don de Esposito para su *communitas,* implica la *despresencia* del que ofrece o da. Derrida especificaba dicha *despresencia* como olvido y como secreto, único modo de asegurar la bondad de dicho don, el cual queda preservado, así, del reconocimiento y, en consecuencia, del deseo de compensación. Don diferido para esta ontología del sentido, *don-despresencia* en la venida a presencia del sujeto, infinito desprendimiento de sí. Este es el sentido último de la expropiación espositiana. Deuda o falta, *munnus* por el cual la subjetividad se hace deficitaria respecto de ella misma. Ahora bien, el don-derroche batailleano cumple un doble movimiento: don, efectivamente, como inmolación del sujeto que, en este sen-

tido, falta a sí mismo, pero don, también, en cuanto producción de diferencia, ligazón activa de las diferencias de potencial, de los deseos diferenciales, de los heterogéneos que quedan recíprocamente afectados. La nietzscheana voluntad de poder afirmativa, la voluntad de suerte (*chance*), convierte a este don en dádiva de inconmensurable acrecentamiento. Soy siempre otros, abocado al exceso de la perpetua alteración de alteridades virtuales, de alteridades en el *albur*, en lo insospechado de un milagro que suspende el tiempo cronológico. Es entonces un don productivo, un más y nunca un menos. Un regalo y no una deuda. En consecuencia, el sacrificio batailleano pertenece también al (des)orden ontológico del ser en derroche, del ser-dádiva. Sacrificio que no comporta negatividad alguna. Sacrificio, al cabo, como infinita ofrenda a los dioses del devenir, a los afectos en derrame, caudales acéfalos de una pletórica *natura naturans.* En cambio, instalarse en la mera deuda para la comunidad indicaría una dosis de negatividad que se manifiesta en un ser-con siempre carencial, abocado a una penuria que no acierta a hallar los resortes para mutar, para auto-transformarse. Falta de *autopoiesis*, carestía por la cual la comunidad se hace estacionaria. Esposito habla de afirmación existencial y biopolítica en vano. El contagio, *con-tangere*, es contagio de esta negatividad, de una escasez que, al igual que sucedía en Derrida y en Nancy, no con-mueve nada.

¿Qué hay de Numancia en esta visión de Bataille que entraña la afirmación plena de una acefalia ontológica, la cual Esposito no habría sabido retener? En 1937, en plena guerra civil española, tiene lugar en París la representación de la obra teatral cervantina, *Numancia*. Dirigida por Jean-Louis Barrault y con André Masson como decorador y figurista, causó un hondo impacto en Bataille quien le dedicó un fragmento en su artículo para *Documents*, «Crónica nietzscheana». Numancia como comunidad gira en torno a su propio sacrificio, emerge de él y se convierte en símbolo contra todo poder militarista e imperialista. Su trágica historia frente a los poderes de Roma y el general Escipión, su ejemplo de resistencia y lucha por repeler la conquista, alcanza su cumbre en el rebasamiento del miedo a la muerte

hasta su ejecución. Pero lo que capta la mirada de Bataille desde su butaca de espectador no es la muerte como medio para el triunfo de los numantinos. De lo que se trata en Numancia no es de morir o matar para obtener una victoria por mor de un sentir nacionalista o patriótico. Justamente lo contrario, Numancia es una loa al derroche que se escenifica en la desposesión de la utilidad y el beneficio que hubiera dentro de sus murallas. Sus riquezas no servirán al Imperio, sus gentes no serán esclavizadas. Numancia es un canto y un símbolo de soberanía que se alza frente al sometimiento y el servilismo. Es «un pueblo que agoniza»[9], más allá de las coordenadas de victoria o derrota. Pueblo trágico que ni vence ni se deja vencer. Resistencia comunitaria a la homogeneización, en este caso, a la asimilación romana, metáfora del fascismo que asola Europa y que se combate en España. La comunidad que emerge en Numancia, merecedora del genio artístico cervantino y del aplauso maravillado del público, no consiste en la agregación por medio de la norma y la ley ni, por supuesto, en el servilismo hacia algún tipo de soberano trascendente, tal y como exhorta el esquema contractual hobbesiano. No, es *intensio*, exuberante fuerza de la diferencia inapresable e irrepresentable. Bataille criba a Numancia del suicidio decidido en común como solución a la coerción de los poderes del Imperio invasor para dar con algo más profundo. Por eso, interpretar en términos de holocausto, de sacrificio preñado de negatividad, lo que impresionó a Bataille de la obra teatral de Cervantes sería demasiado burdo. «Los numantinos *sin jefe* están ubicados en la región de la noche y de la Tierra, en la región habitada por los fantasmas de la madre-tragedia»[10]. Esta es la clave, una conducción sin jefe, sin representación o más allá de ella, conducción inmanente que, como una madre donadora de vida, hace emerger a los fantasmas, insondables simulacros, que portan un nuevo tipo de soberanía. Los muertos de Numancia están más vivos que

9. Bataille, G., «Crónica nietzscheana», en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939, op. cit.,* p. 202.

10. *Ibídem*, p. 201.

cualquier otro viviente humano. Fantasmas soberanos, intempestivas apariciones cuyo grito trae noticia de una tierra sin nexo con el cielo, sin trascendencia, donde no hay imposición ni jerarquías. Tierra de la que, «desgarrada por el fuego del Cielo, (Dionisos) nace fulminado y por ende cargado con el fuego de la dominación que se torna en FUEGO DE LA TIERRA»[11]. Sí, tierra fulminada por la representación, por la pretensión de un juego reglado y conducido por un *jefe*, por un sujeto alzado como fundamento primero de todo conocimiento y de toda acción, por un sujeto que sólo aspira a dominar y a ser reconocido como tal dominante. Ante el aldabonazo del posible vasallaje aporreando sus puertas, la tierra retumba y se carga de fuego heraclíteano. Numancia es símbolo, pues, de *contraefectuación*, Acontecimiento en el *extremo de lo posible* que no se deja efectuar, constituir, utilizar. El Imperio, metáfora del fascismo y el totalitarismo, expresa por su parte la más fuerte de todas las efectuaciones, la más violenta, la que quiere extinguir todo resquicio para la diferencia, toda fuerza que pretenda desafiarlo.

Por todo ello, Numancia es la divisa batailleana de la Revolución en repudio al fascismo y el totalitarismo pero, también, a la sociedad liberal-burguesa, contractual y capitalista, encorsetada en los parámetros de una economía restringida, atrapada en el orden de la utilidad, y cuyo asiento último es el sujeto-individuo levantado como su pilar fundamental durante la modernidad. Un sujeto que, sin embargo, se ha mostrado históricamente insuficiente para asegurar el vínculo social roto por las guerras. No en vano, Bataille comienza su artículo aludiendo al concepto de crisis y a los modos en que ésta puede ser superada. Crisis del propio mundo que le ha tocado vivir y de la que surgen dos alternativas como respuesta: o bien el fascismo y el totalitarismo, o bien la Revolución de la mano de una comunidad afectiva, acéfala, entregada a su crecimiento afirmativo, a su eterno devenir «sin padre, sin patria y sin patrón». Misma disyuntiva que Nietzsche, afirma Bataille, dejó

11. *Ibídem*, p. 199.

plasmada cuando estableció la distancia habida entre el *Kinderland* y el *Vaterland*, entre el reino de los niños y el reino de los padres. *Kinderland,* comunidad abierta y transida por el juego y la suerte más allá de toda forma de coerción estatalista, de toda forma homogénea que tienda a devolver a los hombres a la dimensión de la necesidad, de la utilidad y del cálculo estratégico para la sobrevivencia.

Con todo ello, en lo que toca al paradigma inmunitario por el que la negatividad interviene atajando el advenimiento de una comunidad afirmativa, y si se adopta en su generalidad la orientación que dispone la ontología de la fuerza desde Bataille-Deleuze, se advierte una clara inversión con respecto a los dictados que prescribe la clausura comunitaria. Dictados que en Esposito coinciden con lo teológico-político y que hacen evidente alusión a la teoría política de Carl Schmitt, entusiasta hobbesiano. Schmitt fijaba el estado de excepción como prerrogativa del soberano, aquél capaz de distinguir entre amigos y enemigos, esencia de lo político. Pero esta excepción es un momento segundo expedido desde las trascendentes alturas de una soberanía vertical y obturadora. En suma, de una falsa soberanía que se pertrecha tras los muros del *status-quo* para no contaminarse de radical alteridad, para no devenir y transmutar. Bajo ella, que cancela el derecho de pertenencia a la comunidad, se cierne otra excepción donde lo que se pone en suspenso a perpetuidad es este derecho (más allá del derecho) a cancelar el derecho. Excepcionalidad de la diferencia afirmada, de la «comunidad humana SIN CABEZA»[12], que deslegitima y destituye toda pertenencia, toda posesión, estallando por mor de su inconmensurabilidad naturante, creadora. Diferencia que hace del *cum* de la comunidad un *chaos,* movimiento caosmótico*,* resistencia *in-civil* de las divergencias incontenibles*: caosmunidad. Munus*, entonces, de la insistente revolución.

Resta una última aclaración en lo que respecta a las tesis de Roberto Esposito y que tiene que ver con su apuesta por lo impersonal.

12. *Ibídem*, p. 205.

Como se dijo, la tematización espositiana de lo impersonal, ligado a su biopolítica afirmativa, incluye conceptos de Gilles Deleuze, en concreto, los de inmanencia y singularidad. Esta incorporación es, sin embargo, problemática, porque el concepto de vida en Deleuze es mucho más amplio que el de *bíos* como prefijo para lo político. Esto es, tanto la singularidad como la inmanencia o lo impersonal no se reducen en el parisino únicamente a la vida biológica dispuesta a ser organizada por el poder político. Tampoco, en positivo, a la vida liberada de tal coerción y producción del *bíos*. Deleuze expande el ámbito de lo viviente hacia lo inorgánico, hacia ese cuerpo sin órganos (CsO) que ya no es sólo cuerpo vivo en sentido biológico, sino cuerpo intenso, hecho de multiplicidades intensivas, de deseos-fuerza. Además, en su concepción de la materia lo orgánico es sólo un estrato, una solución provisional en superficie a un problema intensivo. La materia es, en profundidad, materia intensa, poblada de pujanzas interafectivas en el tiempo del Aión. Por tanto, la comunidad tampoco puede circunscribirse sin más a la cuestión del *bíos.* Lo político-social en Deleuze tiene que ver con modos de afectación que van más allá de lo orgánico y que guardan una correspondencia con los movimientos de la *physis* en su totalidad, orgánica e inorgánica. Movimiento de interafección pre-individual y pre-vital del que surge la vida como estrato superficial. Por consiguiente, la inmanencia, concepto que es adquirido explícitamente por parte de Esposito del andamiaje ontológico deleuziano, remite al movimiento intensivo de las fuerzas en relación y, como ya se ha explorado, no pertenece únicamente a la vida, sino que atraviesa a la realidad entera entendida como dicho entramado de pujanzas que no requieren de ningún principio exterior para marchar.

En segundo lugar, lo singular deleuzeano, lejos de lo querido por Esposito, no refiere a alguna cualidad de la vida humana, de la vida en general, o de la existencia, según la cual en su desnudez, sin la cualificación negativa del poder biopolítico, ésta acaba por desvelarse única e irreemplazable. Cualidad que en Esposito consistía en la finitud del existente por la que se llegaba a inferir su insacrificabilidad. En realidad,

lo singular en Deleuze se liga a lo impersonal buscado por Esposito, a lo que está fuera de la cualificación del poder biopolítico, porque el francés lo remite a cualquier fenómeno, ya sea el de una vida humana, una ola en el mar, una ventisca o una aurora boreal. Pero entendiendo que tanto lo físico, como lo químico y lo biológico son pensados desde el punto de vista de las fuerzas en relación que les subyacen y atraviesan, que los hacen y los deshacen por mor de sus encuentros. Lo singular deleuziano alude a cada encuentro dispar entre fuerzas, irrepetible y extraordinario, por tanto, dada su diferencia. De este modo, el pensamiento de la diferencia es lo esencial en Deleuze y ello se traduce en una concepción *autopoiética* de lo real, movimiento no meramente espacializante que no describe trayectos y distancias recorridas por los cuerpos, sino transformaciones cualitativas. Movimientos, entonces, que ni tan siquiera necesitan de traslación espacial, y que en lo sociopolítico Deleuze define mediante los términos de desterritorialización y reterritorialización, de nomadismo y sedentarización. Sedentarizar o reterritorializar es tanto como detener la emergencia de la diferencia en el ámbito político-social. Ellos describen el momento constituido, el momento del Estado, no entendido en su forma histórica moderna, sino como «*Urstaat* inmemorial»[13]. En cambio desterritorializar, nomadizar, narra el empuje intensivo y deseante que violenta lo constituido.

Por todos estos motivos no se puede hablar con rigor de una biopolítica en Deleuze sino, antes bien, de una *geopolítica.* Tampoco de una *communitas*, sino de una *caosmunidad* que empuña fuerzas, afectos-deseos, como armas desterritorializantes que procuran el advenimiento, cada vez, de una nueva Tierra que (des)habitar. Tierra dionisiaca de la que hablaba Bataille al referirse a Numancia, Tierra de resistencia y de transformación.

13. Deleuze, G., & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 436.

4.
Excluir (por inclusión) a Bataille

Tanto en *Homo sacer* como en *Lo abierto. El hombre y el animal*, Giorgio Agamben se ocupa brevemente de Bataille. A este respecto, Agamben recuerda la increpación que Walter Benjamin dedicó al de Billom y, bajo su auspicio, el italiano toma distancia de la comunidad batailleana. *Vous trabaillez pour le fascisme*»[1], habría infamado Benjamin a Bataille. Agamben, haciendo suyas estas duras palabras, se lanza a impugnar sus reflexiones en torno a la comunidad. Por tanto, todo se juega en la cercanía que Agamben declara con respecto al autor de *Zur Kritik der Gewalt.* Por varios motivos, en primer lugar, la ineludible trabazón que Benjamin atinó a establecer entre violencia y derecho. La violencia que Benjamin llamó «mítica», funda y conserva el derecho: «es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve»[2]. En segundo lugar, este descubrimiento del origen violento que sustenta al derecho implica, a su vez, el hallazgo de una circularidad inclemente para las transformaciones histórico-políticas. Porque cada vez que los poderes fácticos y soberanos han sido derrocados, lo que ha acontecido ha sido su sustitución por otros que, del mismo modo, han sido portadores del mismo origen violento que luego los ha conservado en el tiempo. Lo capital para Agamben de

1. Agamben, G.*, Estado de excepción. Homo sacer II, op. cit.,* p.145.

2. Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 18.

estas dos cuestiones consiste por un lado, en la identificación, por vez primera, de la *nuda vida* como aquella que sustenta el nexo, y sobre la que recaen sus rigores, entre violencia y derecho. De este modo, la *nuda vida* sería también el objeto de la soberanía en Benjamin: «el análisis de esta figura (…) instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica»[3]. Por eso, la violencia divina benjaminiana sería el resorte por el cual la vida queda desvinculada del derecho. Hasta tal punto esto es así, advierte Agamben, que Carl Schmitt habría desarrollado su teoría acerca del estado de excepción y la soberanía justamente como respuesta a la benjaminiana violencia divina.

> (M)ientras que la estrategia de *Para una crítica de la violencia* estaba orientada a asegurar la existencia de una violencia pura y anómica, para Schmitt se trata en cambio de reconducir una tal violencia a un contexto jurídico. El estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del nomos (…) (E)s para neutralizar la nueva figura de una violencia pura, sustraída a la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, que Schmitt elabora su teoría de la soberanía[4].

Desactivar el *bando*, esto es, quebrar el lazo que une soberanía y vida, es el objetivo de Agamben, la cual acaba en la apelación, usando cierto lenguaje nancyano, de una justicia más allá del derecho, una justicia no subsumible a él y capaz de *desobrar* al derecho, una justicia que, al cabo, restituya la inocencia de la vida *tal cual es*.

La segunda idea que Agamben resalta con respecto a Benjamin es la puesta al descubierto del burdo e hipócrita dogma occidental que postula la sacralidad de la vida porque, para nuestro autor, ella sólo es sagrada, *sacer*, en el paradójico sentido de que su insacrificabilidad implica, como se vio, que cualquiera puede darle muerte sin represalias. Como es sabido, el tema del sacrificio es central en Georges Bataille. El francés lo habría adscrito, junto a otros fenómenos asociados al derro-

3. Agamben, G., *Homo sacer I*, *op, cit.*, p. 87.
4. Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, *op. cit.*, pp. 106-107.

che tales como la literatura, el erotismo o el lujo, al espacio de lo sacro. En este sentido, según Agamben, el error de Bataille habría consistido en dejar impensada la relación entre vida y poder político. De ahí que su teoría del sacrificio, argumenta el italiano, haya quedado en las antípodas de lo que debe entenderse por tal desde el prisma del biopoder que, al cabo, generaliza la posibilidad del sacrificio para toda la población y, al mismo tiempo, elimina la fascinación de lo sagrado en torno a él. Efectivamente, se puede suscribir que Bataille quedó embelesado, y así lo mostró en los tiempos del Colegio de Sociología Sagrada y de *Acéphale*, con el tinte religioso y sagrado que porta el sacrificio. En cambio, lo que Agamben identifica es que el devenir histórico de lo político, sobre todo a partir de la modernidad, ha acabado por deslindar lo sagrado y lo sacrificial a través del alzamiento de una soberanía que aboca sus poderes sobre la vida desnuda. Por tanto:

> el principio de la sacralidad de la vida se ha emancipado así por completo de la ideología sacrificial, y el significado del término sagrado en nuestra cultura prolonga la historia semántica del homo sacer y no la del sacrificio (…). Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales[5].

EUC

No se trata únicamente, como ya hizo Esposito, de afirmar la insacrificabilidad de la vida, sino que es imprescindible también recaer en que, biopolíticamente, la vida resulta insacrificable justamente en tanto que cualquiera puede darle muerte sin consecuencias jurídicas. En este sentido, dice Agamben, hay que acabar con uno de los mitos acerca del nazismo. Lo que allí sucedió no fue un holocausto, término que nos remitiría a un sacrificio en el orden de lo sagrado por parte del régimen totalitario alemán, sino el exterminio de la vida desnuda del judío, esto es, una matanza en masa que se produjo fuera de los cauces de lo religioso pero también, del derecho: estado de excepción.

5. *Ibídem*, pp. 146-147.

Con esto, el recelo ante las tesis de Bataille y la cercanía respecto de Benjamin por parte de Agamben se aclaran. Una vez más, la obsesión batailleana por el sacrificio —que además tiene como trasfondo el supuesto residuo de una subjetividad o interioridad que Bataille habría dejado olvidado y por el que se produce el gozo trágico en la desgarradura de aquel sujeto previo— lo alejarían de tesis auténticamente antitotalitarias y en liza con la teología política a la schmittiana. En cambio, Benjamin habría acertado cuando analizó y denunció el sometimiento de la vida a la violencia oscura e infundada que subyace al derecho en su origen y mantenimiento. De ahí que llegara a «estigmatizar (según el testimonio de Klossowski) las investigaciones del grupo *Acéphale*».[6] Ahora bien, por este pasaje de la relación mantenida entre Benjamin y Bataille, no se debe obviar otro de igual o mayor importancia del que Agamben, por cierto, no se hace eco en ningún momento: Walter Benjamin entregó gran parte de sus escritos a Geroges Bataille (quien los guardó en la Biblioteca Nacional de París donde trabajaba) antes de partir hacia la frontera con España, de la que ya no volvería con vida.[7] Este último gesto de confianza que Benjamin tuvo con Bataille pone sobre aviso de un impensado de Agamben respecto del francés. Una vez más, el italiano sostiene su argumentación desde un lugar distinto al que adoptó Bataille. Habla desde una ontología del sentido que se advierte notoriamente en su *comunidad que viene*. Agamben supone un núcleo de sin-sentido imprescindible que no se resuelve ni se pliega a ninguna dialéctica que ulteriormente lo torne al sentido. Tal es la consecuencia de su empeño por liberar la vida de la máquina biológica de la política y la metafísica occidentales. El sin-sentido se instala en el núcleo mismo de la comunidad de los *cualsea* y deshace la oposición que una y otra vez, en sucesivas rearticulaciones, ha querido definir al ser humano contraponiéndolo a su vida biológica, al animal. La comunidad agambenia-

6. *Ibídem*, p. 145.

7. A este respecto puede verse el testimonio recogido en BENJAMIN, W., *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2004, pp. 883, 886, 925 y 968.

na es una comunidad abierta en tanto que la vida se (des)presenta en ella tal cual *es* sin rendirse a ulteriores definiciones que la subyuguen. El sentido, el «ser como» o «en cuanto» (comprensible) del fenómeno de la vida, no llega allí a presencia, sino que, por el contrario, se escabulle definitivamente en una despresencia inviolable. Por tanto, igual que sucedía con Nancy o con Esposito, podemos vislumbrar en el italiano una ontología del sentido para un pensamiento de la comunidad que, inscribiendo el exceso de la *ignorancia-ignoscencia* en su seno, nos remite de nuevo a Derrida y a su propuesta de radicalizar la diferencia óntico-ontológica heideggeriana. Coincidiendo además con Nancy, Agamben habría extremado este aspecto sustancial tratando de recalar en el originario *ser-con* sin hacer concesiones a lo ente. Por otro lado, en sintonía con Esposito, el núcleo de esta despresencia se explica como desubjetivación de una singularidad sin identidad, pura impropiedad. La preocupación agambeniana por el lenguaje revela a las claras esta vinculación con la ontología del sentido. La *cualquieridad* no es otra cosa que la impropiedad de un singular al cual Agamben caracteriza a través del caso del ejemplo:

> El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas. Por una parte, todo ejemplo viene tratado, de hecho, como un caso particular real; pero, por otra, se sobreentiende que el ejemplo no puede valer en su particularidad. Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad[8].

Este *cualsea* es, pues, un singular-ejemplar que se expone y se expresa en el decir mismo, en el lenguaje como acontecimiento, esto es, no en tal o cual sentido concreto, no en tal o cual predicado con el que se le puedan asociar propiedades que le otorguen una identidad, sino, más profundamente, en el ser lingüístico mismo en cuanto tal, en «el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico»[9]. Es ahí donde la co-

8. Agamben, G., *La comunidad que viene*, *op. cit.*, p. 13.
9. *Ibídem*, p. 48.

munidad se ontologiza, donde el *cualsea* queda abierto en su no determinación, en su existencia y su vida tal cual es, sea como sea. De un lado, pura potencia sin remisión a acto alguno y, de otro, lenguaje en estado puro sin vínculo con el contenido de lo dicho. Ambos elementos definen (sin definirla) la cualquieridad y recorren una comunidad que sólo puede ser una *comunidad que viene*, una comunidad que siempre está por venir, que nunca se cumple ni es colmada en ninguna actualización ni en ningún predicado. En definitiva, comunidad de sentido despresente, *por venir* a la derridiana.

Asimismo, la biopolítica agambeniana tiene la valía de poner el acento sobre dos momentos decisivos para el poder según la teoría política: el momento constituyente y el momento constituido. Para Agamben, como se expuso, el soberano de la teología política hobbesiana y, fundamentalmente, schmittiana, se colocaba en un lugar paradójico: era inmanente y trascendente al mismo tiempo, esto es, pertenecía al ámbito constituyente en tanto que podía excepcionar el derecho para conservarlo y, también, al ámbito constituido, precisamente por ese objetivo conservador de la normalidad, que no es otra cosa que la aplicación misma del derecho. Para el italiano, la relación básica de este poder inmanente y trascendente a la vez es la que él establece con la vida, que a partir de entonces se ha de entender bien como *bíos* cualificado, es decir, como vida dentro del marco del derecho, o bien como *bíos* degradado, o sea, como vida arrojada al estado de excepción, abandonada por el soberano y dispuesta a ser muerta sin que medie la ley: *Homo sacer*. Con todo, lo que quiere rescatar Agamben es a la *zoé*, a la vida inocente más allá de este esquema político que acaba por juzgarla y culpabilizarla. De una parte, el soberano inmanente-trascendente; de otra, la vida amiga-enemiga, cualificada-abandonada. Frente a este desarrollo teológico-político cuyo origen se encontraría en la metafísica tradicional desde los albores de la filosofía, lo que busca Agamben es fijar el momento constituyente y salvarlo de su relación con respecto a lo constituido, esto es, un constituyente que no se constituya, que no se realice y que quede situado pues en un radical afuera. Busca la trascendencia, no del soberano que excepciona la ley, pues él también es

necesariamente inmanente al derecho, sino de la vida misma respecto a tal ley y, así, respecto del soberano. Por tanto, repensar la biopolítica es tanto como repensar toda la metafísica occidental.

El *cualsea* es la categoría que encuentra para nombrar a esta vida sin cualificar, en trascendencia. Esta vida que es la de cualquiera y que, así, resiste a la identidad, a la presencia de sentido, a la concreción de predicados para un sujeto. Vida ejemplar, ni universal ni particular, que vale por sí misma, en sí misma, por lo que ella sea y por todas. Despresencia que no puede entrar dentro de los cálculos cualificantes y violentos del poder estatal, que señala y retiene al ser mismo de la revolución dando cobijo a ese momento constituyente emancipado del ordenamiento estatal, del ulterior momento constituido. Para este divorcio, en el marco de la particular *Destruktion* que Agamben recomienda para la metafísica tradicional, se servirá de dos elementos fundamentales. De un lado, la *potentia potentiae* enfilada por el hilemorfismo aristotélico, de otro, la diferencia óntico-ontológica de Heidegger a través de su concepto de posibilidad.

Ya se anduvo este camino agambeniano en el capítulo correspondiente[10], ahora se pondrá en contraposición a la ontología de la fuerza porque ella asila una crítica aún no expuesta que demostrará que la meta de Agamben queda finalmente frustrada, al igual que sucedía en Derrida, Nancy y Esposito. En esa línea argumental, se demostrará que los motivos que llevan al recelo de Agamben sobre Bataille son, cuanto menos, cuestionables.

De la mano de Deleuze es posible abordar lo constituyente de otro modo. Lo que el francés sugiere, gracias a la influencia de Simondon y de Bergson, es la superación del paradigma hilemórfico y, por tanto, del esquema potencia-acto que viene de Aristóteles. Agamben se inserta en este discurso hilemórfico aristotélico tanto para dar cuenta de la relación de *bando* como para buscar la posibilidad de una potencia que no dé el paso al acto, *potencia de no* que es *potentia potentiae,* depura-

10. V. Supra, cap. 1, § 4.

do constituyente sin relación con lo constituido en que la vida mora libre del poder soberano, de su cualificación y su abandono. Pero sólo tendría razón en el primer aspecto. Se podría decir que lo que no vio el italiano es que potencia y acto en Aristóteles guardan el presupuesto de la identidad del que hay que desembarazarse porque tizna también esta supuesta inmaculada *potentia potentiae*. El estagirita introduce el movimiento de la entelequia, esto es, el movimiento por el cual una esencia-forma que se encuentra en potencia pasa al acto invistiéndose sobre una materia indiferenciada. Con ello, se describe un tipo de movimiento en que el devenir, el cambio, queda embaucado por la homogeneidad. Porque la potencia queda entendida como posibilidad de realización de lo real en lo que sea su esencia. Potencia de lo posible que guarda una relación de semejanza, de identidad, con lo real pero que, al mismo tiempo, introduce la negatividad: lo posible es lo real por realizar y, también, lo irreal en cuanto real no realizado. Como vio Deleuze, la noción de lo posible ha de ser sustituida por la de lo virtual. De otro modo quedamos anclados, en efecto, en una relación de inclusión y exclusión tal y como la observó Agamben, en el sentido de que lo real incluye lo posible pero para excluirlo en su no realización, en su irrealidad, en tanto que imposible. Esto es lo mismo que ocurría en la relación de *bando* que el italiano compone para su crítica a la biopolítica. Vida incluida por exclusión, incluida en cuanto realizada, actualizada en las determinaciones que le otorga el biopoder según el orden de lo posible, pero a la vez excluida en lo que reste en ella de indeterminación, de no realización. Vida incluida y excluida, cualificada y degradada, atravesada por el juicio de la indeterminación, de la irrealidad, vida, por tanto, que puede ser eliminada sin represalias. El proceso por el cual la forma (poder o potencia soberana) inviste a la materia (*zoé* o vida indeterminada) es vista desde el prisma del resultado (*bíos* actualizado o realizado o *bíos* degradado e irreal-izado). Por eso la *zoé* que queda excluida en la cualificación no es, para Agamben, pura vida salvaje: la *zoé* excluida se ha convertido en un *bíos* degradado en cuanto posibilidad no realizada. Así, sobre ella se ejerce una negación que se manifiesta en el abandono y queda dispuesta a ser eliminada.

El derecho cualifica, determina políticamente a la *zoé* tornándola *bíos*, fuera de él, en la excepción, cae en esa franja de indistinción cuyo paradigma es el campo de concentración. Por todo ello, cuando Agamben recurre al hilemorfismo para encontrar en él un más allá de la actualización, entendida como realización de lo posible (forma-esencia), lo que halla es otra negatividad aun más profunda. La *potencia de no* no es más que otra posibilidad de no llegar a realidad que deja de nuevo otra pura materia indiferenciada e inmóvil, esta vez, además, de forma definitiva. Agamben no traspasa, la relación de *bando* y no consigue con ello salvar a la *zoé* porque *la potencia de no*, la *potentia potentiae*, detiene la actualización al precio de marcar una exclusión más honda, la más peligrosa de todas, sobre la que con más razón el soberano ejerce su biopoder mediante la excepción. El propio Agamben parece reconocerlo en la siguiente cita donde se lee que el principal enemigo del Estado soberano es el *cualsea*:

> (E)l hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal (…). La singularidad cualsea, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado. Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tienanmen y, antes o después, llegarán los carros blindados[11].

Sucede que con esta propuesta acerca de la posible trascendencia absoluta de la vida respecto del Estado no se asegura la afirmación de la vida misma. Su *ignoscencia* y su dejarla ser tal cual es se ve amenazada por una enemistad que continúa incluso más virulenta que nunca: «que el cualsea mismo sea ganado sin una identidad, ésta es una amenaza que el Estado no está dispuesto a pactar»[12].

11. Agamben, G., *La comunidad que viene*, *op. cit.*, pp. 54-55.
12. *Ibídem*, p. 70.

Es necesaria una *potencia de sí* en lugar de *potencia de no.* Potencia no depotenciada sino virtualizada. Potencia de sí que en Deleuze es potencia plural y dispar, generadora de diferencias, de problemas que sólo encuentran resoluciones provisionales. Lo que ha ignorado el paradigma hilemórfico es la existencia de sistemas metaestables: «La noción de forma debe ser reemplazada por la de información, que supone la existencia de un sistema en estado de equilibrio metaestable que puede individuarse; la información, a diferencia de la forma, no es jamás un término único, sino la significación que surge de una disparidad»[13]. La singularidad del *cualsea*, al igual que ocurría con el *ser singular-plural* de Nancy, debe estar internamente diferenciada, o, mejor, debe ser él mismo diferencia interna activa y productiva sin agotarse en sus determinaciones. De otro modo volveríamos a encontrarnos o bien con una esencia y con el movimiento predeterminado de su desarrollo necesario tal cual se da en el resultado visto por el esquema potencia-acto, o bien con una potencia depotenciada, una potencia inerme e improductiva: el *cualsea* es entonces tan estático, tan imperturbable e inmóvil, como lo era el *singular-plural* que hemos analizado en Nancy. La perspectiva de la génesis en cambio nos enseña que la individuación y el individuo coexisten en la metaestabilidad de un sistema atravesado por diferencias de potencial que sólo se alcanza cierta estabilidad transitoriamente. Aquí está la clave: cuando con Simondon-Deleuze hablábamos de lo pre-individual afirmábamos, no sólo la coexistencia, sino también la inagotabilidad del mismo, su irreductibilidad respecto del individuo, su exceso. Toda forma viva atesora un potencial plural de información, una pluralidad pre-vital, intensiva, en suma, una potencia afirmativa, diferenciadora y transmutante.

¿Cuál es la consecuencia de esta reflexión en lo socio-político si encaramos la cuestión de la soberanía? De un lado, la soberanía desde el prisma genético de la diferencia, implica rebajar los poderes

13. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, *op. cit.*, p. 42.

del Estado, de lo instituido, entender a éste como producto eventual o efecto en superficie de un constituir que, efectivamente, resiste a la cualificación pero que, sin embargo, es origen de ella sin, no obstante, confundirse. Aquí es donde logramos verdaderamente repensar toda la metafísica occidental y, en consecuencia, encontrar una política otra, o, como diría Deleuze, una «micropolítica», una política lo suficientemente realista como para admitir la inevitabilidad de la estatalidad, de lo constituido o realizado, pero, también, lo suficientemente utópica como para no rendirse a su fatalidad. Utopía inmanente[14], que ni busca ni presupone ideales y que, por tanto, no proyecta nada a futuro. Utopía del instante aiónico que aminora los poderes de la representación para hacer de la (micro)revolución su *natura naturans*. De otro lado, profundizar al individuo hasta su pre-individualidad dispar, a la vida misma en lo pre-vital intensivo, fontanal de lo trans-individual, permite entender la comunidad como *caosmunidad* (inter)afectiva y nómada. Ya no se trata entonces de una comunidad *por venir*, sino una comunidad aquí y ahora, en el espacio y el tiempo de las transformaciones cualitativas en que los deseos errantes componen nuevos paisajes, nuevos mundos. Comunidad, además, en que la vida queda liberada a través de la afirmación de la diferencia y la biopolítica neutralizada en una *geopolítica*, como se dijo con Esposito, esto es, una política impelida por los movimientos del diferenciante, de la diferencia creadora.

EUG

Algo similar puede aducirse acerca de la otra opción a la que se acoge Agamben para tratar de salvar la vida de la relación de *bando*, la posibilidad heideggeriana. No es necesario extenderse mucho porque aquí entra en juego de nuevo la cuestión de lo Mismo que, según Deleuze, aun guardaría el débito de la identidad[15]. La categoría de *posibilidad* en Heidegger, como es sabido, es uno de los principales existenciarios de su ontología, según el cual el *ser-ahí* del *Dasein*, antes

14. *Cfr.* MENGUE, *P., Utopies et devenirs deleuziens,* L'Harmattan, Paris, 2009.
15. V. Supra, cap 4, § 1.

de definirse como tal o cual ente, es, originariamente, «ser posible». Por tanto, existencial y ontológicamente, el *Dasein* es pura posibilidad antes de ser algo concreto (humano, padre, madre, migrante, trabajador/a, etc.). Es a esa dimensión a la que Agamben quiere darle primacía, incluso, aislándola respecto del mundo de lo ente en la que ese ser se oculta y se muestra a un tiempo. La diferencia óntico-ontológica se trastoca para permanecer en el polo ontológico y no conceder nada a lo óntico, a las posibilidades realizadas de facto, a las subjetividades cumplidas, a la vida cualificada-abandonada. Ahora bien, el ser del ente que es el *Dasein*, en su ser pura posibilidad, cumple con la estructura de la *Ereignis* en tanto que doble movimiento de ocultamiento y desvelamiento. El evento acaece («*das Ereignis ereignet*»[16])en una imbricación en torno al sentido. La diferencia entre ser y ente, por tanto, no cumple la expectativa de una diferencia *qua* diferencia según Deleuze porque tanto uno como otro quedan plegados en el sentido. Así, el «ser posible» no puede desvincularse absolutamente del mundo de lo ente porque es el único modo en que puede acaecer. En el evento (*Ereignis*) acaece el propio hombre (*Dasein*) como ente en su posibilidad ontológica. Agamben pretende detener la *Ereignis*, dejar al ser del *Dasein* como pura posibilidad sin pasar a emergencia óntica, congelarlo. Cercenar el vínculo entre ente y ser es tanto como dejar inane al ser, encerrado en una pura posibilidad en la que, paradójicamente, nada puede. *Nihil* negativo para una comunidad empantanada, para un *cualsea* sin acontecimiento. Ser del sin-sentido y la in-acción, o con Nancy de la inobrabilidad, mediante el cual Agamben trata de certificar un tipo de política otra, una política de la vida tal cual ella es, en su pura potencia sin actualizar. Pero una política vacua. En conclusión, la ontología del sentido, por sí sola, no se libraría totalmente del principio de identidad, al igual que sucedía con el hilemorfismo, y deshacerse de él desde ella misma sólo conduce a una negatividad redoblada.

16. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976, p. 24. p. 24.

Con todo, Agamben habría acertado al afirmar que Bataille adolecería de una teoría que aunara política y vida, esto es, de un análisis biopolítico. Pero no se puede interpretar tal cuestión como una falla, puesto que lo que sucede en este autor, como también en Deleuze, es que sus tesis estarían excediendo el ámbito de la vida al postular su derroche para definir al ser como trasvases energéticos sin tasa. Bataille trae una ontopolítica que no se ciñe a la cuestión biológica toda vez que la concibe arrasada y transgredida por la exuberancia que no la detiene en la mera pretensión conservadora de sí, en la sobrevivencia. Esto era lo que el régimen nazi ambicionaba, la sobrevivencia biológica de una raza aria pura y purificada. En este contexto, lo sagrado del sacrificio, cosa que Agamben no entendió, hace referencia a la dimensión del derroche en la que se expresa su ontología de la fuerza. De este modo lo profano haría referencia a la utilidad. Útil, profano, es la sobrevivencia biológica, pero sacrificar, la muerte advertida por el derroche, no es traducible al asesinato: «Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar»[17]. Abandonar el plano de la utilidad y dar, derrochar(se) sin límites, hacia lo heteróclito desconocido. Sacrificar es poner en suspenso lo útil y contra-efectuar al objeto o sujeto hasta hendirlo en lo pre-subjetivo, pre-fenoménico y subrepresentativo. Porque, según Bataille, sólo se sacrifica lo que tiene un valor objetivo, medible y funcional. Con Agamben, lo que allí sucede es que lo sacrificado es considerado carente de valor social alguno. Es vida que no merece ser vivida, vida no cualificada que, así, por la relación de bando, acaba siendo vida degradada: *Homo sacer*. Los judíos no sirven, eran mero excedente social que importunaba la pureza y la homogeneidad de la raza aria y, por eso, simplemente debían ser exterminados. Pero esto no es un sacrificio, primero porque el asesinato no es lo que define al sacrificio y, segundo, porque no hay sacrificio si lo sacrificado no sirve.

El fondo de esta discusión entre Bataille y Agamben se circunscribe a la diferencia de perspectivas entre uno y otro. De un lado

17. Bataille, G., *Teoría de la religión*, *op. cit.*, p. 52.

Agamben, en la estela de una ontología del sentido; de otro, Bataille con una ontología de la fuerza, del derroche, que, por lo demás, establece desde el inicio una diferencia irreductible entre sentido y sinsentido, vinculando el primero al ámbito de la utilidad y el segundo al del gasto improductivo. Pero además estableciendo a este último como el lugar por antonomasia de la creación, del arte, y de lo que no se deja supeditar a la instrumentalización, a la cosificación y, así, a la subjetivación. Dimensión subversiva, insurrecta, que resiste de toda parte a la resolución constituida, al estatalismo conservador y, por supuesto, al totalitarismo y al fascismo.

El siguiente capítulo versará sobre dicha insurrección creadora. Se desenvolverán todas sus indómitas potencias. Resignificaremos lo soberano como resorte de transmutaciones acaecidas en la historia. Soberano sin identidad, soberano afirmativo y diferencial, soberanía en la apertura díscola obsequiada por un Eros maldito y trágico. Amor de y en lo divergente, amor ubérrimo y dadivoso. (Onto)*políticas del amor*, de los afectos-deseos, de los azarbes libidinales que imaginan el *milagro*, lo *virtual*, de otros mundos, de otras historias que germinar.

EUG

V
Políticas del amor

Hijo de la dialéctica entre necesidad y conveniencia, acuciado a partes iguales por la miseria y el ansia de acumulación, Eros nace para la filosofía como instrumento. Poros y Penia, su padre y su madre según Platón, lo concibieron durante una fiesta en honor a Afrodita. Penia aprovechó la embriaguez de Poros. La penuria violó a la sagaz opulencia. De aquella noche de estupro concupiscente nació Eros y recibió el legado implacable de su ser-herramienta. Medio para que el alma ascienda hasta la Idea de Belleza empujada por el céfiro de su erótica tendencia a poseer aquello de lo que adolece, Eros es pobre, pero también es astuto. El progenitor Poros no es plétora sin más, sino que nombra la destreza conseguidora. Él es acumulación de medios, pura utilidad. Su ayuntamiento con la carestía de Penia no podía tener otro desenlace que la venida al mundo de un vástago espoleado a poseer. Su inexorable deber consiste en driblar los obstáculos del mundo sensible sin detenerse en ellos hasta llegar a la prístina belleza descontaminada de imperfecciones. Diotima habla con boca socrática y sentencia: «con la mirada puesta en aquella belleza, empezar por las cosas bellas de este mundo y, sirviéndose de ellas a modo de escalones, ir ascendiendo continuamente, de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y a partir de los bellos conocimientos acabar en aquel que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta»[1].

EUC

1. Platón, *El Banquete*, 211c, Alianza, Madrid, 2006, p. 122.

En el camino ascendente propuesto por la dialéctica platónica, Eros es el utensilio que insufla en el alma un amor-ayuno, un deseo-ardid, en el esfuerzo por tomar aquello de lo que se encuentra privada dada su celda sensible. Amor servil que hace de todas las cosas del orbe meros peldaños hacia su meta trascendente. Sin embargo, algo se cuela en el relato platónico del banquete. Esa noche, un amor distinto al del discurso de la abstracción mitológica se manifiesta entre los asistentes ebrios de vino. Tras la prédica de Sócrates, Alcibíades declara: «he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que son cosa más cruel que una víbora»[2]. La filosofía es una dentellada lacerante que reclama, infiltrando su ponzoña, una transformación libertadora[3]. Continúa Alcibíades: «mi alma (…) se irritaba pensando que se hallaba en estado de esclavitud (…) me parecía que no podía seguir viviendo en las circunstancias en que estoy»[4]. Deshecho en lágrimas y con el corazón desbocado, ha sido afectado por una fuerza arrolladora. Alcibíades, lo sabemos, ama a Sócrates. Las razones de este amor están dadas en las palabras que el maestro ha pronunciado. Cuando Diotima describe a Eros está describiendo al propio Sócrates, al *daimon* que lo guía. Alcibíades lo ama porque el viejo filósofo es capaz de iluminar su mirada dirigiéndolo hacia la Belleza en sí. Sócrates mayéutico, el que se ocupa de que los otros den a luz las verdades del alma. Sócrates instrumento, amado y no amante, mediador entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Él afecta sin ser afectado. Pero estas palabras no son otra cosa que el envoltorio que encubre esta intensa afectación que conmina a Alcibíades a ser un otro. Por su

2. *Ibídem*, 218a, p. 135.

3. De modo semejante argumenta Marina Garcés en el contexto de su análisis de *El Banquete*, para el que también rescata las palabras de Alcibíades. La filósofa afirma: «el cuerpo del filósofo es, antes que nada, un cuerpo enamorado, aguijoneado por un deseo que lo lleva al encuentro de los otros. (…) Ese amor corporal y erótico, no era una debilidad de hombre maduro. Era la máxima expresión de la fuerza de afectación del pensamiento» (Garcés, M., *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 100.

4. Platón, *El Banquete*, 216a, *op. cit.*, p. 131.

ser con-movido y trastornado, Alcibíades trae otra imagen de Eros. Eros-metamórfico, amor de quien se transforma bajo la fuerza de su influjo. Pero también, Eros-dádiva, amor de quien no espera nada a cambio, obsequio imponderable que no promete ni reciprocidad ni beneficio. Alcibíades, declara, sigue amando a Sócrates a pesar de su rechazo: «me despreció, se burló de mi belleza y me agravió»[5]. Amor indomeñable, procelosa marea que nos transborda más allá de nosotros mismos, imposible de instrumentalizar porque no ambiciona dominar al otro.

Platón ha modificado el mito para hacerlo servir a su dialéctica. Eros, hasta ese momento, si nos atenemos a la cosmogonía de Hesíodo[6], no era el hijo concebido de Poros y Penia. Era un dios primigenio, junto con Caos, Gea y Tártaro. *Protogono,* nacido primero*,* no se sabe si emergió sin más o si su padre fue Caos. En cualquier caso, es un dios vinculado a la creación del Universo y moraba en el abismo abierto, desmesurado e ilimitado de Caos[7]. Caos, hay que decirlo, no era un opuesto del orden[8]. Entidad femenina, expresaba la desmesura (*hybris*) de un espacio sin fin. Abierto y móvil, de la raíz indoeuropea

EUG

5. *Ibídem*, 219c, p. 137.

6. Sólo por boca de Fedro se rescata este origen de Eros a través de Caos dado en la cosmogonía de Hesíodo. No obstante, Fedro acaba asignándole un papel moral como guía que otorga «la vergüenza en las acciones vergonzosas y el deseo de emular lo que es noble» (*Ibídem*, 178d, p. 59).

7. Como afirma Werner Jaeger, «los dioses griegos están situados dentro del mundo; son descendientes del Cielo y de la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz» (Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de cultura Económica, 1952, p. 22).

8. «Caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos (...) para expresar esta misma representación del abismo que se abría como un bostezo antes del comienzo del mundo. La idea corriente del caos como algo en que todas las cosas están confusamente mezcladas es un perfecto error; y la antítesis entre el caos y el cosmos, que descansa sobre esta noción inexacta, es simplemente una invención moderna.» (*Ibídem*, p. 19).

ĝheu, caos es un bostezo, una boca que se pone en movimiento y provoca mutaciones: *os* (boca) y *kei* (mover, mudar). En el seno de su inmensidad, Eros se dedicó a mezclar y producir nuevos linajes divinos.

El *logos* se sirvió del relato mítico y le introdujo sus jerarquías y oposiciones propias. La desmesura del caos era ahora desbarajuste ininteligible e indiferenciado. Su contrario, el orden del *kosmos,* armónico y cognoscible. El demiurgo se aplicó a la materia caótica confiriéndole la forma ordenada de las eternidades ideales. Aun así, el caos no fue desterrado para siempre. En cada rincón del mundo, el fárrago de la materia abstrusa se resistía al orden perfecto. Eros, rebajado ahora a mediador entre hombres y esencias puras, recuerda a las almas la existencia de este mundo superior en el que no hay cabida para la anomalía amorfa. Los poetas y los artistas son expulsados de la ciudad. La filosofía confundió así desmesura con desorden, exceso con desastre. La boca de Caos se cerró y Eros dejó de ser un creador para ser un capataz.

Eros y Caos, desmesura y creación, mudanza y afectación. En su trastorno, lo en común se confiesa movimiento, abertura genésica. *Caosmunidad* atravesada por un Eros depreciado por el *logos* que, recobrado, nos trae el exuberante regalo de la variación.

EUG

1.
Erosofía

El pensamiento no puede limitarse al reconocimiento, versión moderna de la reminiscencia platónica. Esta sencilla verdad que Deleuze no deja de recordarnos denunciando la exasperante quietud de un pensamiento servil, doblegado a la representación, no parece adquirir la relevancia que merece. Tarea fútil la de un pensar que, de ese modo «sólo está ocupado por una imagen de sí mismo en la que se reconoce tanto mejor cuanto que reconoce las cosas: es un dedo, es una mesa, buenos días, Teeteto»[1]. Al representarnos algo nos reconocemos a nosotros mismos, narcisismo de un Yo que sólo sabe dar vueltas en torno a sí mismo. El objeto «refleja la identidad subjetiva»[2], se inviste de los caracteres propios del sujeto. Unidad imperturbable mediante la cual se asignan nombres invariables. Defino algo y, así, me defino. Determinar, delimitar, instalar cercados para apropiarse de un mundo parcelado, dividido en territorios donde los objetos se atrincheran para no mezclarse y llamar a la confusión, al delirio en el que el yo podría quedar desmantelado. Pero la representación y el reconocimiento no se agotan en este afán ególatra. Porque cada vez que el pensamiento ha afirmado partir de cero para enunciar verdades acerca del mundo, no ha podido evitar dar de bruces con la *doxa*, esto es, con los sentidos ya acuñados y constituidos de su contexto histórico-social. *Imperativo doxástico* que sentencia al Yo imponiéndole significancias, presupuestos implícitos

1. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 214.
2. *Ibídem*, p. 207.

consensuados en el régimen instituido de cada época concreta. El Yo es una codificación que, en este sentido, sirve al régimen establecido, caja de resonancia para la reverberación de las consignas que ocultan los enunciados del lenguaje[3].

Esta propensión axiomática del pensamiento por la cual el filósofo se cree en condiciones de establecer primeros principios, indubitables y descontaminados de prejuicios, encuentra su razón de ser en un presupuesto que desempeña un papel matriz en el ejercicio reflexivo a través del modelo del reconocimiento. Los filósofos «presuponen la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento concebidas como ideal del reconocimiento, esta pretendida afinidad por lo verdadero, esa *philía* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía»[4]. Vínculo filial entre el pensador y la verdad, relación de homología con la realidad, esto es, entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. La identidad atraviesa ambos extremos de la dicotomía sujeto-objeto y determina un acceso por derecho a lo verdadero. El filósofo es amigo de la sabiduría en este preciso sentido. Amigo por derecho, amigo cuya bondad presupuesta es vínculo filial, identitario, entre él y el saber. El error sólo puede ser considerando entonces como un descarrío del camino natural del pensamiento, confusión que le sobreviene pero que no le es propia. Por tanto, si el pensador no accede a la verdad esto se explica por la intromisión de causas externas que desorientan su proceder: «hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles) (…) El error: éste sería el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento»[5]. Las coordenadas últimas en las que se mueve el reconocimiento y la representación son las de lo verdadero y lo falso, entendidos como reconocimiento cumplido y reconocimiento erróneo, respectivamente. La primera sería la relación de afinidad culminada del pensamiento con el objeto pensado,

3. V. Supra, cap 4 § 1.
4. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 215.
5. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, p. 146.

de la cual extraería su necesidad; la segunda, en cambio, consistiría en un resultado fallido y accidental por el que tal afinidad se ve truncada. De este modo, el pensamiento se hace enemigo de todo lo que le sea extraño, exterior, esto es, de todo aquello con lo que no se identifique. En definitiva, el pensamiento acaba por hacerse hostil a lo que sea discorde respecto de los valores en curso, de los cuales obtiene sus primeros principios. «Todo esto es lo que pedimos para *forjarnos una opinión*, como una especie de «paraguas» que nos proteja del caos»[6]. Por este motivo, Deleuze denomina al reconocimiento y la representación *imagen dogmática del pensamiento.* Imagen de un pensamiento conservador, esclavo, atareado en la conservación de sí mismo y del mundo tal cual le ha venido dado.

Sólo cabe romper el vínculo filial, desguazar el artefacto que amiga pensamiento y verdad. *Misosofía* es la sugerencia de Deleuze consistente en la asunción de una relación violenta del pensamiento con lo que le es exterior como único modo en que éste puede deshacerse de lo dogmático que lo retiene en las prisiones de lo ya decretado. Hay que dinamitar los puentes de la afinidad del pensamiento con la verdad y empuñar las potencias de lo externo, porque ahí reside la posibilidad de un pensamiento que deje atrás su servilismo. Lo exterior es enemigo de ese saber filial porque se configura como lo otro del pensamiento, es decir, como aquello que el pensamiento aun no piensa: su impensado. Las «fuerzas extrañas» empujan para abatir los muros de las *cogitatio* constituidas. Según esta *misosofía*, lejos de ser lo real producto de un reconocimiento que imprime la necesidad a través de la correspondencia entre el sujeto y el objeto, es el resultado de un encuentro azaroso que tiene lugar fuera del concepto, esto es, en un espacio sub-representativo y pre-subjetivo que en última instancia fuerza a pensar justamente por su heterogeneidad.

Es aquí donde se incardina lo que Deleuze llama «signo». Por un lado, el signo remite a un objeto o fenómeno representable, recono-

6. Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* p. 203.

cible: la mesa, el árbol, tú y yo. Pero, por otro insinúa la diferencia intensiva que emerge en el encuentro subrepresentativo y disyunto entre el pensamiento-serie y el objeto o fenómeno-serie, y que se da en una sensibilidad ella misma diferencial e interafectiva. El signo apunta, pues, a la disparidad que constituye a una singularidad preindividual internamente diferencial. El árbol, la mesa, tú y yo, trepidamos fuerzas heteróclitas. A los filósofos «les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario»[7]. Pero entiéndase bien la cuestión misosófica, porque cuando Deleuze habla en este contexto de enemistad, del enemigo como el afuera del pensamiento, no lo hace en el sentido dicotómico tradicional por el cual se busca neutralizar lo diferente del pensamiento. Al contrario, de lo que se trata es de afirmar esa diferencia. Encuentro disyunto y azaroso que no puede ser buscado porque se produce en la sensibilidad subrepresentativa, en el impacto con el signo, por el cual el pensamiento se mueve y produce diferencia. Colisión por la que salimos del estupor del reconocimiento y acabamos preguntándonos acerca del porqué de este o aquél objeto en tanto que tal. ¿Qué fuerzas se han apoderado de él? ¿Cuáles son y cómo se disponen para que su definición, su forma y su función en cuanto fenómeno sea esta y no otra? Por eso, para Deleuze la verdad no consiste en una respuesta a tales preguntas, en un reconocimiento cumplido, en una solución definitiva que, de nuevo, volvería a esencializar la cosa. La verdad es una pregunta en movimiento, un problema motriz. Esto explica que Deleuze acuñe el nombre de *Idea-problema* como sinónimo de los conceptos que crea la filosofía. La representación y el reconocimiento no aportan nada nuevo porque lo único que hacen es plantear falsos problemas. Remueven la nada porque sólo dan vueltas en el ámbito de la extensión,

7. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.,* p. 215.

de lo efectuado, de lo ya solucionado. Plantear verdaderos problemas tiene que ver con la profundidad última de lo real en tanto que curso de síntesis disyuntivas, esto es, en tanto que encuentro heterogéneo entre fuerzas y entre series de fuerzas que afectan y son afectadas, y que en su insistencia mutante hacen que lo solucionado quede obsoleto exigiendo un replanteamiento. Porque lo real es, como ya se apuntó, ontogenética y ontológicamente, problemático, es decir, un conjunto de relaciones dispares que, por sí mismo, pide solución pero que, aun obteniéndola, no queda colmado en ellas. Cada solución detiene ilusoria y provisionalmente el movimiento mismo del problema, su devenir. Ellas pertenecen a la región extensa de la representación fenoménica. Si esta región se torna autónoma respecto de las fuerzas dispares que animan los conceptos y mueven a su creación, caemos en lo que Deleuze denomina necedad (*bêtise*).

Por eso también, para Deleuze, pensar es *plegar* el Afuera, un pliegue de dos (dos que son siempre desde el inicio multiplicidades) o *invaginación.* Una interpenetración o transducción en esa síntesis disyunta mediante la cual emerge el individuo en tanto que individuo pensante, en tanto que sujeto constituido, aunque siempre provisional y precario, desbordado por el exceso de lo pre-individual problemático: «La individuación es (…) una interiorización del exterior, una invaginación del afuera»[8]. En consecuencia, al pensar, al crear conceptos, no salimos indemnes, algo en nosotros muere y de esa muerte mana una renovación.

En suma, pensar no es constituirse en amigo del saber. Porque el saber es siempre consigna, solución que quiere repetirse sin diferencia, redundancia identitaria de lo constituido. Pensar es amar la diferencia, mantenerse en el desasosiego del no saber, persistir y resistir en la desmesura de las distancias de lo dispar. Mezclándolas como el pintor mezcla colores, creando mixturas, hibridaciones, diferencias cromáticas para las que hay que recorrer una gama infinita de color,

8. Deleuze, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, *op. cit.*, p. 17.

situarse en ella como «pregunta, (...) punto aleatorio que corresponde a la casilla vacía o al elemento móvil»[9]. Para no llevarnos a equívoco, pensar no es, en rigor, ser enemigo del saber, sino ser amado y amante de y por lo que no sabemos. Afectados y afectantes, creamos conceptos y nos creamos a cada paso con su emerger. *Erósofos* preñados y sacudidos por la embriagadora *hybris* que discurre por doquier. Abrimos la boca del caos que el *logos* había sellado, rasgamos la tela del paraguas que nos protegía del diluvio y dejamos que el lagrimeo celeste nos moje el rostro. Empapados de vendaval, maltrechos por la convulsión del rayo, creamos un nuevo revestimiento, renunciando de antemano a que pueda capear para siempre el inacabable temporal. «Sólo la filosofía reviste una extraña dignidad por el hecho de que asume la puesta en cuestión infinita. No son sus resultados los que le valen un prestigio indiscutible (…) Todo su valor reside en la ausencia de reposo que mantiene»[10].

Bataille da la clave para pasar del carácter misósofo a la erosofía que ya destella en Deleuze: «En toda realidad accesible, en cada ser, hay que buscar el lugar sacrificial, la herida»[11]. La herida, como el signo deleuziano, es una especie de fisura en la aparente superficie monolítica del saber, de los objetos y los sujetos, una mirilla por la que atisbar el secreto de la *intensio* y sus movimientos transformadores, de los trasvases energéticos en los que la identidad se gasta y se derrocha. Es cierto que en Bataille la herida es, en un primer momento, la hendidura de los cuerpos, la rendija que los abre y los expone a la alteridad en la relación sexual. Pero hay más porque la herida supone, más ampliamente, el acceso a nuestra parte maldita: al derroche mismo hecho de encuentros azarosos, de transgresiones de la moral, de decesos del yo. La herida es el desgarramiento del sujeto hasta las lágrimas y la risa, esto es, hasta lo que él denomina *non-savoir*. No es sólo, pues, la ranura de los cuerpos por la cual ellos se conectan hasta el orgasmo, es también la ranura de la

9. Deleuze, G., *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 87.
10. Bataille, G., *El culpable*, *op. ci*t., p. 144.
11. *Ibídem*, p. 37.

conciencia, el lugar por el que ella se dirige hacia su excrecencia. El orgasmo, esa *petit mort*, es también éxtasis del Yo en que éste vacila, tiembla y se deshace en una dimensión inmanente. En definitiva, la herida conecta utilidad y derroche marcando la salida del plano del cálculo y de la provisión de medios para un fin, la salida de la dicotomía sujeto-objeto, para arrojarnos sin medida al ámbito del gasto improductivo, del derroche energético sin tasa y del azar que recorre al ser pulverizando toda permanencia y toda identidad. Ella constituye un dolor, una violencia que perturba al cuerpo y al sujeto que la padece. Como el signo, también tiene dos caras, sus bordes están en todo fenómeno, en ti y en mí, pero su centro es un vastedad sin límites. El corazón de la herida apunta a la desmesura del caos. Transgresión[12] del perímetro del sujeto, de su saber, de su moral, de su ser consciente y actual entero, lugar de conexión del concepto con su exceso, de la representación con su afuera. Herida en el cuello del sujeto por la cual pasa a ser un acéfalo. Porque al igual que sucedía en Deleuze, también para Bataille la representación o pensamiento servil consiste en postular una suerte de vínculo por el cual el sujeto acaba proyectándose en el objeto. Vínculo proyectivo y, por tanto, de homología, que es preciso deshacer: «Llego a esta noción: (…) que el objeto al que se tiende es proyección del sujeto *ipse* que quiere llegar a serlo todo, que toda representación del objeto es fantasmagoría resultante de esta voluntad ingenua y necesaria»[13]. *Serlo todo*, llegar al saber absoluto, es la pretensión del Yo. Operar su quebranto pasa por encontrar la herida, por dejarse afectar por lo ignoto

12. Antonio Valdecantos ha mostrado con gran acierto de qué modo la soberanía transgresora batailleana ha sido apropiada por el capitalismo: «la soberanía de Bataille se sitúa en el centro mismo del entramado ideológico de la modernidad tardía: todos somos soberanos en un sentido en que a Bataille le tendría que haber repugnado, pero que pertenece a la historia efectual de su concepto» (Valdecantos, A., *La excepción permanente*, Díaz & Pons Editores, Madrid, 2014, p. 96) Tendremos especial cuidado a la hora de examinar el modo en que el capitalismo ha requisado para sí los conceptos y los movimientos que han tratado y tratan de resistirle. Desde luego, que a Bataille le repugnara tal apropiación apunta, en todo caso, a que esa soberanía ha sido falseada.

13. Bataille, G.*, La experiencia interior, op. cit.*, p. 63.

en lo que el sujeto no puede proyectarse. Relación erótica con el afuera imposible de instrumentalizar. Eros es plenitud que, paradójicamente, certifica nuestra impotencia, nuestro deceso.

¿Qué es entonces esta *erosofía* a la que hemos aludido? Es un tipo de saber que se hunde en el no-saber, es encontrar la raíz del sentido en el sin-sentido mismo, es rebajar a la subjetividad hasta la perspectiva de su génesis. La soberanía del pensamiento se encuentra aquí: su cumbre es el ocaso del Yo y de la representación, es el encuentro hiriente con la diferencia intensiva que puja afirmándose.

> (L)o que quería decir (Proust) es, me parece, que se le mantuvo (Albertine), pese a sus esfuerzos, inaccesible, desconocida, que iba a escapársele. (…) Una vez satisfecho el deseo moría: en cuanto ella dejaba de ser lo desconocido, Proust dejaba de estar sediento de conocer, dejaba de amar. El amor volvía con la sospecha de una mentira, por la que Albertina se hurtaba al conocimiento, a la voluntad de posesión. (…) él no puede ni conocerla ni alcanzarla, pero ella puede romperle: cuando se rompe, ¿en qué otra cosa se transforma, más que en lo que dormía en él de desconocido e inaccesible? Pero, de tal juego, ni el amante ni la amante podrán nunca captar nada, ni fijarlo, ni hacerlo durar a voluntad. Lo que se comunica (lo que es penetrado en cada uno de ellos por el otro) es la parte ciega que no se conoce ni conoce. Y, sin duda, no hay amantes a los que no se halle atareados, encarnizados, en matar el amor, intentando limitarlo, apropiárselo, ponerle muros[14].

Pensar es amar, amar es pensar. Entre amantes y amados hay comunicación a condición de no ser aprehendidos, de no ser detenidos en la representación y el concepto. Bataille ve en la descripción de Albertina por parte de Proust esta condición de resistencia a la cosificación sin la cual no es posible ni el amor ni el impulso del pensar. Albertina guarda el enigma de su fuerza intensiva, de su diferencia indómita. Albertina siempre miente. Pero la mentira no tiene que ver con la acepción que se suele manejar por lo común, esto es, con la tergiversación o el fal-

14. *Ibídem*, pp. 146-147.

seamiento consciente de una realidad o una verdad por parte de un sujeto. La mentira es aquí ontológica. Ella no es otra cosa que el freno que interpone la diferencia a los poderes de la representación y la conciencia cosificadora. Albertina miente como miente todo fenómeno. Todo nuestro mundo es una gran mentira a la que no podemos dejar de amar. Asidos por el dinamismo de su divergencia, comenzamos un movimiento forzado y transformador del que no conocemos su resultado. Regalo sorpresa del amor. «(U)no mismo está cogido en el mundo desconocido expresado por el ser amado, vaciado de sí mismo, aspirado en ese otro universo (…) desnudo en su boca»[15]. En efecto, Deleuze ha vinculado el signo al amor y, con ello, también ha dado rienda al impulso erótico del pensamiento. En su obra *Proust y los signos,* hay ciertos lugares en los que Deleuze habla del personaje de Albertina con tono casi batailleano: «el buscador de verdad es el celoso que sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado», vale decir, en la superficie extensa de los fenómenos. Eros es siempre problemático. El ser se define en Deleuze, ya advertimos, como problema y las respuestas sólo son salidas provisionales a esta problematicidad última la cual nunca llega a resolverse de una vez para siempre. Por tanto, toda respuesta apunta al problema que la funda y que la rebasa: toda respuesta miente, toda respuesta, en tanto que resolución provisoria en superficie, guarda un vínculo especial con su no- resuelto, con el *non-savoir*, con lo desconocido. Lo que verdaderamente tiene valor entonces en esta teoría del conocimiento es el encuentro con lo problemático, con lo irresuelto, con los movimientos de la *intensio* plural y diferencial. Las soluciones son siempre segundas. El filósofo o, más bien, el *erósofo*, es el que busca la verdad, sí, pero esta verdad es una mentira a sabiendas, en tanto que oculta este submundo intensivo y pre-fenoménico. Sólo desde aquí puede entenderse al completo que Deleuze bautice a las ideas como Ideas-problema, porque ellas apuntan al exceso intensivo que nos atraviesa y nos (des)constituye, al exceso de la diferencia. El *erósofo* es el

15. Deleuze, G., *Proust y los signos, op. cit.,* p. 126.

que entra en contacto con ese exceso y en él se derrocha, porque lo que seduce de la verdad es su mentira oculta e inagotable, es el *extremo de lo posible* al que nos conduce no sin vértigo.

Si alguien mostró su herida hasta el final ese fue Georges Bataille. Receloso de la etiqueta de filósofo, esta prevención suspicaz ayuda a entender la propia heterodoxia de su obra, su carácter no sistemático y sus incursiones ora en la novela, ora en el poema, o en el ensayo, el artículo y la escritura confesional. Bataille puso a la filosofía misma en variación, Bataille es el *erósofo* por excelencia. Estallando en un crisol de estilos, juega sin reglas preestablecidas, porque, en último término, no busca una verdad completa y definitiva, si no una transgresión sin tregua. Cualquiera de sus obras es *per se* inclasificable, enloquecida disgregación sin fin que va de un estilo a otro sin dejar ninguno intacto. Porque sólo librando a la filosofía de su atadura al principio de utilidad puede florecer un pensamiento soberano. En la osada pugna por derrotar los rigores que caracterizan a la Academia filosófica, los textos de Bataille en respuesta a Hegel son testimonio esencial tal y como se ha visto. Asimismo, el de Billom también ve a Heidegger como representante del principio de utilidad filosófico, esto es, como uno de los que, junto con Sartre, hacían de la filosofía una tarea académica, reglada y ordenada para la consecución de alguna verdad[16]. Pero aquí estamos sólo frente a un primer nivel que podríamos denominar de crítica interna, esto es, cuando Bataille se pone la máscara del filósofo para volverse ordenado. Ahora bien, el francés muestra su verdadero rostro, su rostro de *erósofo*, justamente allí donde en apariencia más lo oculta, en sus obras literarias firmadas bajo pseudónimo. Es el caso de la novela *Historia del ojo,* ejemplo

16. Como apunta Antonio Campillo, Bataille «cree que Heidegger y Sartre (…) no han llevado su interrogación hasta el extremo de lo posible, sencillamente porque no se han puesto a sí mismos en juego, sino que más bien se han dedicado a componer un discurso académico, propio de profesores universitarios, y, con esa actitud profesoral han eludido los riesgos de una puesta en cuestión del propio ser.» (Campillo, A., *Contra la Economía*. *Ensayos sobre Georges Bataille*, *op. cit.*, p. 85).

paradigmático de esta vulneración de los preceptos de la filosofía ortodoxa. Ficción truculenta en la que cada elemento aparece arrollado en el jeroglífico de unas conversiones inimaginables. Deslizándose hacia lo que no son, dan vuelta a la filosofía y dan cuenta de la viveza insolente de un pensamiento terciado por Eros.

¿Qué nos muestra allí Bataille? ¿Cuál es el substrato profundo de esta escabrosa narración? Un ojo siempre herido, siempre violentamente penetrado, un ojo que tan pronto es órgano visual como ano, pero también testículo, sol y huevo… Multiplicidad que se agita y se desplaza a través de flujos deseantes. Roland Barthes, al interpretar esta secuencia, lo hace en términos de metáfora[17] y, desde luego, parece lo más obvio. Pero la metáfora no hace justicia hasta el final a esta serie que, en cascada, cambia las naturalezas de los elementos que la componen. Se trata, antes bien, de metamorfosis, de devenires a través de flujos intensivos. Sí, es una novela erótica, pero porque el deseo que recorre y atraviesa todas las escenas procurando estos devenires, estos cambios de naturaleza, es flujo intensivo que lleva a cada objeto a ser lo que no es, a ser un otro. No, en esta novela de Bataille no hay un sujeto protagonista, no hay un héroe que encabece la trama. Ni Simona, ni Marcela ni el propio Bataille escondido bajo alguno de los personajes, desempeñan este papel. Por eso, la acción que la anima no es la acción propia de una consciencia que sopesa hechos y decide en consecuencia. El protagonista es, en cambio, una multiplicidad mutante. Su única acción, el devenir mismo, el impulso metamórfico impelido por el deseo. Con ello nuestro autor conculca el lenguaje representativo, el lenguaje de la utilidad... Deleuze lo definió así: «El lenguaje no existe sino gracias a la distinción y a la complementariedad de un sujeto de enunciación, en relación con el sentido; y de un sujeto de enunciado, en relación con la cosa designada, o directamente o por metáfora. Este tipo de uso común del lenguaje puede llamarse *exten-*

FCC

17. *Cfr.*, Barthes, R., «La metáfora del ojo», en *Ensayos críticos*, Seix Barral, Argentina, 1977.

sivo o *representativo.*»[18] Pero hay una posibilidad otra para el lenguaje, un (contra)uso que trunca este esquema y que hace que la escritura se torne verdadera creación y, que al cabo, desbaratándola, haciéndola salir fuera de sí, sea llevada a la región intensiva y subrepresentativa, fuera de la lógica del concepto. Flujos intensivos de deseo en la orina, en la sangre, en el semen, en el vino, en el lodazal, en el salitre del agua de mar, en la lluvia y en el sudor. Resbaladizos, en ellos las identidades patinan y trocan. Ojo que ya no es un ojo, que es, a la vez, huevo, sol, testículo y ano: *Ano solar*[19], órgano de excrecencia energética sin tasa[20].

Estos son algunos de los rasgos que Deleuze apunta para lo que él denominó *literatura menor.* El uso de la metamorfosis, la ausencia de héroe protagonista, las multiplicidades que proliferan, etc. Pero, ¿por qué este nombre? ¿Por qué menor? Y, sobre todo, ¿porqué adscribirlo a la filosofía si, además, lo que escribió Bataille es una novela? Con respecto a la primera pregunta la respuesta es sencilla. Deleuze distinguió la literatura menor de la literatura mayor argumentando que la primera responde a una línea de fuga tendida sobre la segunda, esto es, a un devenir que trae la novedad. La literatura mayor es el tipo de escritura propia de la representación y, además, propia del género literario que se vincula con la tradición nacional de los pueblos; mientras que la literatura menor sería aquella capaz de llevar al lenguaje de la representación a las regiones intensivas que lo desor-

18. Deleuze, G. & Guattari, F., *Kafka, por una literatura menor*, México, Editorial Era, 1999, p. 34.

19. *Ano solar* es una expresión usada por ambos autores, Bataille y Deleuze. En el caso de Bataille la encontramos principalmente en Bataille, G., «Ano solar» en *El ojo pineal*, Pre-Textos, Valencia, 1997; en el caso de Deleuze puede leerse al inicio de la obra Deleuze, G. & Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, 2004, p. 11.

20. Por eso, como dice Marmande, Bataille Por eso, Bataille «se considera vigorosamente anti-idealista, reivindica (altamente) lo bajo contra lo que se califica de alto: materia contra espíritu, vísceras contra cerebro, abyección bárbara contra belleza académica, mal contra bien, Satán contra Dios». (Marmande, F., *Georges Bataille, político*, Ediciones Signo, Buenos Aires, 2009, p. 42).

ganizan hasta crear algo nuevo. Este es el caso de la obra de Kafka, un judío de Praga que en sus escritos desterritorializa la lengua germana para arrastrarla más allá del territorio propio de su lengua y su nación. No hacia otras lenguas u otras naciones ya constituidas, sino hacia «desterritorializaciones absolutas»[21]. Goethe, nos dice Deleuze, fue maestro de la literatura mayor; Kafka de la literatura menor. Ocurre con Bataille algo similar en torno a la filosofía. Él violenta el lenguaje de la representación en que el pensamiento occidental se ha movido, e *Historia del Ojo* es un ejemplo de ello. Todos esos devenires que procuran cada vez la metamorfosis del ojo tienen que ver, de nuevo[22], con la transgresión de una de las metáforas principales de la filosofía platónica: el ojo que ve la luz, imagen del entendimiento, y que llega hasta el mundo inteligible donde habita el Bien. Acudiendo a la famosa escena de la corrida de toros en Madrid, muy parecida a la que describe Bataille en una Iglesia de Sevilla, se lee cómo el ojo del torero queda lisiado por el asta del toro, «monstruo solar»,[23] y cómo, sacado de su órbita, deviene de manera simultánea testículo de la bestia y ano presto para los flujos deseantes de Simona. Por tanto, el Sol no es aquí el Bien, sino que, asociado al animal y al derroche, acaba por acometer su asesto de muerte al hombre a través de la perforación de su ojo, extraído para siempre del cráneo del sujeto y profanado en la inversión anal. Ojo que es también un huevo, ojos en blanco en medio de la oscuridad, ojos ciegos, desorbitados, ojos de un cuerpo enfermo, de la anomalía aberrante que corrompe un cuerpo y lo sitúa más allá del bien y del mal. Ojos del padre sifilítico que Bataille tuvo que afrontar en su niñez[24]. El huevo es un ojo ciego

FCG

21. Deleuze, G., & Guattari, F., *Kafka, por una literatura menor*, *op. cit.*, p. 56.

22. V. Supra, cap 3, § 2.

23. Bataille, G., *Historia del ojo*, México D.F., Ediciones Coyoacán, 1995, p. 51.

24. Como el propio Bataille aclara, los ojos de su padre ciego por la sífilis, blancos y abiertos de par en par, «con una expresión idiota de abandono y de extravío frente a un mundo que sólo él podía ver» y a los que el niño Bataille se tuvo que enfrentar en su infancia, explican la asociación del ojo al huevo en esta novela. (*Ibídem*, p. 112.)

y un cuerpo desordenado sexual y neurológicamente. Un cuerpo que no sirve, el cuerpo de un monstruo. Hacer del ojo un huevo, hacer del organismo un CsO, bajar la representación a lo subrepresentativo o, mejor, hacer subir al simulacro:

> El CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independiente de las formas accesorias, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras[25].

El huevo es también la imagen deleuziana del cuerpo sin órganos (CsO), organismo desbaratado y anómalo, puro fluir deseante. Del mismo modo, el ojo es la imagen batailleana de la utilidad, de la representación. El ojo-organismo deviene huevo-CsO. Huevo-CsO como *continuum*, como plano de inmanencia, unidad de todos los CsO, *continuum* de flujos, universo hecho de encuentros azarosos inmanentes, de *intensios* en su disparidad productiva no calculable: *caosmos* exuberante, excretante. El delirio de una subjetividad devastada por la intensidad, se hace cósmico.

EUG

> Me extendí sobre la hierba, con el cráneo apoyado en una gran piedra plana y los ojos abiertos a la Vía Láctea, extraño boquete de esperma astral y de orina celeste, que atravesaba la bóveda craneana formada por el círculo de las constelaciones; esta rajadura abierta en la cima del cielo y compuesta aparentemente de vapores de amoníaco, brillantes a causa de la inmensidad, en el espacio vacío, se desgarraba absurdamente como un canto de gallo en medio del silencio total; era un huevo, un ojo reventado o mi propio cráneo deslumbrado[26].

25. Deleuze, G., & Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, pp. 158-159.

26. Bataille, G., *Historia del ojo*, op. cit., p. 42.

En suma, estamos ante un agudo estremecimiento para el saber filosófico, para la *filía* anexa al *sofós*.

Intromisión de una erótica maldita donde se conexionan heterogéneos. Desterritorialización que recupera la multiplicidad, el *simulacro*. Asesto a la filosofía como filosofía mayor, filosofía de insignes maestros, de Platón, de Descartes o Hegel, guardianes del pensamiento en que se ha forjado Occidente. Esta escandalosa obra cumple con la (des)estructura de la síntesis disyunta deleuziana, esto es, con un tipo de relación que afirma la diferencia y que, en dicha afirmación, descarada, atrevida hasta la insolencia, produce algo nuevo desbordando toda significación.

Erosofía, pues, que también es *Filosofía menor*, filosofía que resiste, a base de creación, a ser engullida por la tradición inerte, esto es, que rehúsa a ser mera historiografía del pensamiento, acumulación de ideas y argumentos pasados, de soluciones que son inanes si no conectan con las fuerzas que les subyacieron, con la intensidad mediante la que se sostuvieron. Que hoy la filosofía ha quedado depotenciada en la institucionalidad académica es un hecho incontestable. Acopio curricular en el que apenas centellean espacios mínimos, aunque encomiables, de creación. La filosofía ha sido devorada por la competitividad y, de este modo, ha acabado por hacerse enemiga de sí misma. Falleciente, expira sin tregua en la burocratización de sus potencias. De este modo, la tradición filosófica se convierte en inerme y fútil historia del pensamiento al ser objeto de cuantificación, de enumeración de temas a convertir en *item* para un currículum. La filosofía ha dejado de ser, parafraseando a Nietzsche, el tigre sobre el que galopar, el portentoso animal que nos alienta y fuerza los conceptos a medirse con las fuerzas que lo exhortan. Esta fue la tarea de Bataille y de Deleuze. Se midieron con el canon, fueron minoría respecto del modelo y, sin caer en el adanismo ni el engreimiento, avivaron la llama del pensamiento. Hoy ya no queremos caminar a lomos de gigantes, los usamos para medrar y para sostenernos, para sujetar en la solapa la etiqueta de intelectuales. Por tanto, (casi) todo se resuelve en movimientos reterritorializantes que remueven el canon sin moverlo, que

FCE

escupen textos como quien vomita por espasmo, compulsivamente. *Papers* vacíos, textos que no dicen nada y que nadie lee si no es para convertirlos en una nota al pie. La institución universitaria se edifica hoy en torno a dispositivos de excelencia y competitividad que producen subjetividades determinadas. Como las cárceles, las escuelas, las fábricas o los hospitales que Foucault relataba en sus análisis acerca de las sociedades disciplinarias y en las que luego Deleuze observó una mutación hacia las sociedades de control,[27] de la evaluación continua y del endeudamiento. *Ethos* capitalista que ha calado en la academia filosófica hasta precarizar la pasión, constriñéndola en citacionalidad, en criterios de calidad e indexaciones de impacto, en acreditaciones de méritos y convocatorias competitivas, en firmas y sellos a estampar por el funcionario de turno.

En suma, resistir es hacer de la filosofía el ámbito interafectivo, erótico, que poco a poco se le está hurtando. Leer y escribir, pensar, para afectar y dejarse afectar. Volver a mirar al caos, encararse con su enormidad y desafiarlo deviniendo con él, bailando al son de la diferencia, combatiendo la tiranía de la utilidad.

EUG

27. «En un primer sentido, la comunicación es la transmisión y la propagación de una información. (...) Lo que equivale a decir que la información es exactamente el sistema de control. (…) Es evidente y ello nos concierne particularmente hoy en día. Entramos ciertamente en una sociedad que se puede llamar una sociedad de control». (DELEUZE, G., «Tener una idea de cine», *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura,* ISSN 0214-2686, nº 22, 1995, pp. 52-59).

2.
Caosmunidad

El prefijo *co-* se convierte en *caos-*. Ni mero agregado de individuos constituidos y cerrados que actúen conforme a una común finalidad por medio de una intersubjetividad dialógica y universalista[1], ni reparto existencial del *munus* comunitario a través del diferir de su sentido. *Caos* es apertura pero, también, mudanza y génesis. En primer lugar, ha quedado claro el empeño ontogenético deleuziano según el cual no hay individuo que no coexista con un fondo pre-individual que lo pone en entredicho. Dicho de otro modo, no hay individuo sin *pólemos* interno. En este sentido, el diálogo entre individuos no puede ser abordado sin atender a las fuerzas que lo animan y se apoderan de él, silentes, para conducirlo. De otro modo caeríamos en la ingenuidad de creer en la transparencia de un lenguaje sin pragmática, sin la afectación de los ecos de lo político-social constituido. En segundo lugar, ya hemos prevenido acerca de la esterilidad inconmovible de la ontología del sentido que trata de desafiar al totalitarismo y al fascismo a base de un diferir de las significaciones y las subjetividades sin prestar oídos a esta perspectiva genética. No es posible un auténtico diferir sin la acción

EUG

1. Nos referimos a la teoría del universalismo dialógico habermasiano y apeliano según la cual, a grandes rasgos, la comunicación es un acto intersubjetivo que, bajo ciertas condiciones argumentativas, posibilita la llegada de acuerdos. El diálogo se entiende desde aquí atravesado por una racionalidad acabada capaz de darse reglas *a priori* a sí misma para dirigir las conversaciones a buen puerto evitando todo fondo polémico. (*Cfr.*, Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991; Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987).

de una divergencia cualitativa que no se limite a mover y transmitir significancias en el espacio tiempo de lo extenso. *Caos* es producción intensa y desmesurada de diferencia organizada de modo inmanente, cuyo despliegue como sentido se daría en segundo término, es decir, como efecto de superficie o *Acontecimiento* de intensidades dispares en interafección. Aquí será donde se juegue una nueva concepción para la soberanía en el seno de la comunidad. Porque en los pensadores que en la actualidad cavilan en torno al ser en común o *ser-con,* la herencia heideggeriana y derridiana se hace notoria en el mismo momento en que tratan de bosquejar la soberanía a partir de la diferencia en el seno de una ontología del sentido deconstruido. Esto quiere decir que dichos autores, Nancy, Esposito y Agamben, habrían insistido en buscar el desfondamiento de la noción de soberanía mediante su despresencia, esto es, procurando que ella no pueda adscribirse a sujeto alguno, sea individual o colectivo. La neantificación de la soberanía, su des-presencia y su reparto, sería el resorte por el cual el *ser singular plural* de Nancy habría escapado a la violencia de las comunidades obradas. En Esposito, el *-cum* de su *communitas*, el contagio, evitaría la negatividad para el *munus*, es decir, la negación que hace del don de la comunidad una ofrenda envenenada e inmunológica propia de los estados soberanos a partir de la modernidad. De igual modo, con Agamben la apuesta por la des-presencia y el sinsentido se hace patente en la *cualqueridad* capaz de detener el trabajo de la soberanía, esto es, de la relación de bando. En los tres casos, lo que está en el núcleo de la disputa es el principio de identidad. Se trata, en definitiva, de cercenar el núcleo identitario de las comunidades que hace de ellas una presencia acendrada, sin resto, sin apertura a la heterogeneidad. Sin embargo, no habrían logrado romper absolutamente con su primado, dado que la propia ontología del sentido ya desde Heidegger y Derrida, según la crítica que Deleuze hace al primero y que es posible extender al segundo tal y como se argumentó en el capítulo dedicado a ello[2], tampoco habría cumplido con

2. V. Supra, cap. 4 § 1.

la expectativa de disolverlo con toda radicalidad. Un trasunto de *filía,* de copertenencia entre los fenómenos y su captación en la subjetividad, habría malogrado esta ocasión. Si todo fenómeno es entidad inteligible, captable por el sujeto, objeto de sentido, entonces se presume la preexistencia de una atadura entre lo que sea lo real y la consciencia. Husserl llamó intencionalidad a este enlace, Heidegger lo transformó en *Ereignis* y Derrida le imprimió movilidad. Pero ninguno consiguió fracturarlo. De este modo, El *co-* de la *comunidad desobrada*, de la *communitas* y de la *comunidad que viene,* de Nancy, Esposito y Agamben respectivamente, no ha dejado de hospedar tal amarre. Comunidad de sentido cuya inteligibilidad plena es causa de identidades fuertes y fortificadas, excluyentes y atroces. Inteligibilidad que se intenta desarmar cortocircuitando la venida a presencia del sentido para mantenerlo en una despresencia sin mediación. La comunidad se torna entonces una nada inactiva, inoperante. La soberanía, en efecto, se desfonda, pero al precio de impedir cualquier transformación de facto. *Co-* filial ensogado a lo dado que, aun deslegitimándolo sin fin, no es capaz de cambiarlo. Por este motivo, *Caos-* quiere declarar una erótica de las distancias insalvables. Distancia entre el sentido y aquello que lo gesta. Exterioridad de una relación entre dos instancias de distinta naturaleza. Relación que no es filial sino de interafección entre extraños, erotismo maldito, erotismo anómalo. Sentido y fuerza. Sentido que trata de contener las acometidas de la fuerza. Fuerza que desboca y derrama al sentido. Comunidad metaestable, *caosmunidad* de torrenciales intensivos y de diques a batir, allá donde se arriesgan a una renovación no sólo los significados, sino también los cuerpos. Sin embargo, la primera manifestación de este erotismo pervertido, de promiscuidades diferenciales, se encuentra en la concupiscencia de multiplicidades deseantes de intensidad dispar. Afectaciones dislocadoras que tuercen el trabajo de la identidad, de los sentidos efectuados, de los nombres investidos. Tras cada significación, hervideros de afectos tornadizos que propasan las definiciones en las que se encarnan haciéndolas desvariar.

La relación con la alteridad, parece una obviedad, no se sostiene en torno al sentido que le otorguemos, sino en torno a los afectos

FCE

que discurren en ella. Según sea la tonalidad de estos afectos, el matiz de intensidad que alberguen, le adjudicaremos un concepto u otro: simpatía, amabilidad, cariño, desagrado, aversión y hasta hostilidad o enemistad. Tonalidad que, por lo demás, no se mantiene en reposo, sino que titila forzando a renovar las nociones que asignamos a tal relación. Como una melodía, va desplazándose en sus modulaciones y en sus ritmos, en su compás y en sus silencios. Pero no se trata de algo unidireccional, sino de una especie de choque polifónico, siguiendo con la metáfora musical. Nuestros afectos colisionan con los afectos del otro y producen nuevas trepidaciones que con-mueven la relación. En esa intersección afectante, en el quicio en el que se encuentran los afectos, nace tal relación como una tercera entidad. Por eso, propiamente hablando, los afectos ya no son ni míos ni del otro, no hay un sujeto que pueda fijar un control absoluto sobre los mismos. Los afectos son de y en la relación misma. Ellos se propagan en cada acción y en cada palabra que pronunciamos o que llevamos a cabo. De ahí que, por ejemplo, de la simpatía podamos pasar a la aversión y luego, porqué no, al cariño. ¿Qué ha sucedido? Encuentros afectivos dispares que han generado un advenir diferencial inesperado al que debemos otorgar un nuevo sentido. Toda relación es, por tanto, estable e inestable a la vez. A ratos alcanza cierto grado de equilibrio y somos capaces de objetivarla, otros entra en un devenir transmutador. En cualquier caso, dicha objetivación, el nombre dado a la relación, esto es, el sentido en que ella se ha efectuado o actualizado, coexistirá siempre con un plus, condición de posibilidad de su puesta en crisis y su ulterior mudanza. Tener simpatía hacia alguien es siempre, a la vez, un «simpatizar», infinitivo verbal que expresa el disturbio afectivo que acaece sin que lo notemos. Esta perenne revuelta de los afectos, incontenible por denominación alguna, constituye un exceso, desmesura para el yo cosificante. Por esta dimensión afectiva diferencial, la alteridad nunca será plenamente apresable por el concepto y, por tanto, tampoco simple objeto de instrumentalización. Por más que el sujeto se empeñe en ello, este plus siempre se le escamoteará. Además, cada afecto nombrado, actualizado o efectuado en una significación,

LUG

refiere siempre a una pluralidad. Se trata de un agenciamiento deseante por el cual los caudales libidinales se han vertido en una multiplicidad de elementos que no constituyen una suma, sino más bien un horizonte libertador, ilimitado e indefinido. El deseo, como las olas del mar, a veces encrespado y bravío, otras sosegado, se mueve infinitamente. Deseo proceloso que no navega en el remanso de lo posible, en lo que es y en lo que puede ser, sino en la agitación de lo virtual, en un confín que se desplaza permanentemente por desvíos inusitados engendrando novedad. De este modo, la alteridad con la que nos relacionamos no es nunca un único sujeto o un único objeto, sino un maremágnum en el que se pone en juego todo nuestro mundo afectivo, mundo sin fronteras dado el incesante ajetreo del deseo múltiple. Deseo en series de síntesis disyuntivas, deseo en rizoma. Porque, a pesar de esta complejidad en la relación con la alteridad, ella es tan sólo un tallo en un rizoma, un pequeño brote en la frondosidad de un bosque exuberante, selvático. *Caosmunidad* rizomática de interafecciones sin coto. Pero, ¿qué es exactamente el rizoma?

Para Deleuze, toda la cultura Occidental se ha basado en un modelo arborescente, esto es, en la articulación de estructuras jerárquicas que establecen primeros principios desde los que derivar todo el sistema de los saberes: «Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el principio-raíz, *Grund*, *roots* y *fundations*»[3]. Raíces de las que crece un tronco que otorga unidad. De este modo, la diferencia se ha visto reducida a mera diversidad vinculada a esa unidad anterior y fundamental. Esta imagen del árbol que presupone un centro, una troncalidad desde la que se organizan los principios-raíz en torno al Uno, carece de verdadera promoción de la multiplicidad. Tan sólo

3. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 22.

imprime a la jerarquía una pátina de lo Múltiple dando lugar a bifurcaciones de aquel Uno esencial. El Uno-tronco que se divide en dos-rama(s), luego en tres, en cuatro, etc. El árbol, pues, está hecho de *uniones*, de puntos que se conexionan y que, de este modo, guardan la apariencia de lo Múltiple sin ser realmente una multiplicidad: «El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento»[4]. El árbol crece por *uniones,* lo cual quiere decir que en él se opera por filiación. Los elementos conexionados lo están a un tronco, se *entroncan* y, en consecuencia, quedan fijados a él por identidad filial. Por eso, para Deleuze la figura principal del sistema arborescente es la genealogía, donde todo se explica por ascendencia, estirpe que hereda los caracteres básicos de la centralidad troncal enganchada a los principios-raíz. En cambio, si el crecimiento arborescente se da a través de la uniones homogeneizantes en un orden de subordinaciones determinables a partir del Uno-tronco, por su parte, el rizoma es una maleza, un brote herbáceo subterráneo que crece de forma indefinida y en horizontal. Sin jerarquías, esta extraña planta que Deleuze toma como ejemplo de realización de la multiplicidad, carece de punto troncal. Extraña, no porque no abunde en la naturaleza, sino porque el patrón epistemológico de Occidente siempre seleccionó, como se ha dicho, el arquetipo arborescente. Como un espejo, refleja la estructura socio-política de dependencias, sujeciones y dominación que ha organizado nuestra historia. Por tanto, de nuevo *filía* es indicadora de yugos identitarios. En este sentido, el rizoma se propone como matriz de descentramientos que realiza hasta el final el ser de lo heterogéneo. Porque en él, afirma Deleuze, las conexiones son disyuntivas, líneas que apuntan a direcciones siempre nuevas, sinuosas aberturas que alteran cada vez todo el tejido rizomático, mapa experimental sin direcciones prefijadas: «El árbol es filiación, pero el

4. *Ibídem*, p. 21.

rizoma tiene como tejido la conjunción '*y...y...y...*'»[5]. Puesta en contacto de lo heterogéneo con lo heterogéneo, sin operar subsunciones ni imponer jerarquías, continua desviación, desplazamiento interseccional, esto es el rizoma. Pero también sin fundamento ni finalidad, sin principio ni fin. El rizoma crece como un conjunto de síntesis disyuntas en movimiento cuya normatividad no surge de una identidad previa, de una imposición trascendente ni de ningún principio tomado por absoluto. La normatividad rizomática se autogenera *in fieri,* autoemanación de una regla inmanente que aflora en el curso dinámico del crecimiento diversificante. Dicha regla es dada por el *precursor oscuro*, diferencia diferenciante. Tal regla, pues, se encuentra en todas partes y en ninguna, recorre el conjunto rizomático invisiblemente, muriendo y naciendo, ora aquí, ora allá. Es, por tomar un término de M. Merleau-Ponty, una normatividad salvaje, una normatividad «en estado naciente»[6]. Sin centro de emanación y dirección, el rizoma tiende líneas de fuga, líneas de evasión respecto de la centralidad del Uno-Múltiple arborescente: «¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! (…) ¡No seáis ni Uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin moveros! Línea de suerte, (…), línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros!»[7]. Línea de fuga como línea de suerte, albur de los encuentros disyuntos que se propagan y proliferan. Encuentros inesperados, brotes imprevistos, germinaciones masivas. Rizoma acéfalo, sin más principio conductor que el que le confiere su propia viveza, sin jefatura que lo capitanee, él nombra el entramado de una *caosmunidad* sin trascendencia ni núcleo irradiador. Inmanencia que se resuelve en ausencia de guía trascendente, de ley venida de fuera o impuesta *a priori* para su movimiento.

5. *Ibídem*, p. 29.

6. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, p. 213.

7. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia, op. cit.*, p. 28.

En consecuencia, no tiene más finalidad que sí mismo, que su propio juego. *Caosmunidad*, pues, descentrada, atravesada por la suerte, por el albur de su propio movimiento gestante.

Si el árbol es imagen del sometimiento a las jerarquías propias de Occidente, el rizoma es imagen de revolución, de una comunidad auto-generatriz sin necesidad de un centro de poder. Pero esta *caosmunidad* no representa una proyección a futuro, una revolución que pueda ser planificada. Ella es presente *aiónico* y virtual en coexistencia con la presencia presente, actual y desenvuelta en lo cronológico de lo instituido arborescente. Porque el rizoma no es algo a realizar, sino una *natura naturans* que engendra a la *natura naturata* del árbol. Entiéndase bien, no es ni su raíz ni su tronco, no es ningún principio originante ni estructurador, sino un suelo nutricio de tectónica movediza que lo gesta y lo extralimita. Asimismo, la *caosmunidad* no es una trascendencia, no se encuentra fuera del ámbito de lo real mundano y, por tanto, no constituye ninguna suerte de ideal que venga a forzar lo existente para que concuerde con la fórmula supuestamente salvífica que éste vendría a recomendar. No es un proyecto a ejecutar, de modo que no tiene que ver con la utilidad. Más aún, no es un ideal en tanto que no es producto de la consciencia. No responde, pues, a la planificación teórica de ningún erudito crítico ni de ningún líder político. Es una utopía, sí, pero en un sentido muy preciso. *U-topos*, es el lugar que no existe pero que, sin embargo, insiste en el tiempo de Aión. El prefijo *u-* que proviene del griego *ou-* y cuya derivación al castellano es la partícula negativa «no», tiene una fuente más antigua en la raíz indoeuropea *aiw-*. Su significado es energía vital, larga vida, eternidad. De este modo, *aiw-* no sólo dio lugar al prefijo negativo *u-*, sino que en griego antiguo resultó también en el término αίών, dios del tiempo que no tiene ni comienzo ni final. Ouróboros que muestra la inutilidad del tiempo no cronológico, sin alfa ni omega, sin pasado como causa ni futuro como efecto. Puro derroche, ontológica exuberancia incardinada en el ser de una comunidad *caosmopolítica*, que no sabe ni de fronteras ni de orígenes y que, por ello, no cesa de violarlos.

> Siempre existe en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia, y a veces su afirmación orgullosa, con lo que hay que distinguir entre utopías autoritarias, o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes. Pero precisamente decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un sueño, algo que no se realiza o que sólo se realiza traicionándose. Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos (…) relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada[8].

Desobediencia *incivil* desde la que se plantea una nueva mirada para la articulación del par constituyente-constituido. Porque, si en el plano de la teoría del conocimiento, la representación es el sistema arborescente por antonomasia en el que la aprehensión fenoménica se da a través de la dicotomía sujeto-objeto postulándose, como presupuesto interno a la misma, una relación de *philía* entre el pensamiento y lo pensado, y acuartelando así las jerarquías necesarias para el establecimiento del orden reflexivo, ahora, en el sistema arborescente enclavado en el plano político, será la dicotomía constituido-constituyente la que guardaría esa misma ilación filial. Lo constituido, las instituciones solidificadas, se aseguran su conexión de necesidad con lo constituyente, con el momento en que brota la soberanía, postulando una relación de *philía* entre ambas. Así, lo constituido se proyecta por derecho en lo constituyente para dotarlo de forma. Lo constituyente es materia informe y poder ilimitado, esto es, sin acotar por ninguna ley jurídica. Desorden sobre el que se ha de producir el modelado de lo constituido. De esa operación brota la soberanía como poder ordenante. La Revolución francesa es el hito histórico que produjo esta teoría de lo constituyente-constituido elevando al pueblo-nación a sujeto político soberano por excelencia. El pueblo es en potencia en el momento constituyente y pasa al acto en el momento constitui-

8. Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, *op. ci*t., pp. 101-102.

do por el que dicta sus propios límites a través de una Constitución. Lapso hilemórfico en el cual el pueblo porta en sí su propia finalidad. Porque tales límites han de ser presupuestos de antemano, ¿cómo si no decidir qué es el pueblo en tanto detentador del poder constituyente? El pueblo es aquí un axioma, decidido antes de ser decidido, constituyente por cuanto atesora los posibles de su constitución, de su ser constituido, unos y no otros. Esta es la ligadura filial entre lo constituyente y lo constituido que lacra lo en común precintándolo por adelantado, presuponiendo su determinación y, por tanto, haciendo de ella una plenitud avasallante. Derrida lo supo detectar claramente cuando trató de deconstruir el concepto de amistad que él delató en el ámbito político desde los albores de la civilización occidental arrancando con Platón y Aristóteles. Pero también, aunque con gesto inverso, Carl Schmitt lo rescató y lo hizo explícito en su teorización del Estado, única instancia soberana dada la secularización, a través del par amigo-enemigo en que se edifica su decisionismo. En efecto, la amistad es el pegamento de las comunidades políticas tal y como se las ha venido entendiendo tradicionalmente, sobre todo, desde la teología política. Por supuesto, también Hobbes, a la base de Schmitt, determinó la importancia de la amistad para el poder soberano, aunque desde la perspectiva de una antropología negativa según la cual sólo renunciando a la enemistad natural del *homo homini lupus* en el estado de naturaleza y, por tanto, cediendo sus poderes horribles a un Leviatán que la distribuyera, podría el ser humano convivir y organizarse en sociedad. A esta arborescencia filial donde los poderes crecen estableciendo jerarquías, cerrando el paso a lo que no quepa en la definición preestablecida, hay que contraponer la imagen rizomática de una *caosmunidad* en fuga respecto de cualquier fijación vertical. Por su metaestabilidad como rasgo fundamental, lo constituyente será lo que, al investirse en lo constituido, cambia de naturaleza, siempre y cuando se observe lo constituido desde su génesis en lo constituyente, tomando a este último como un afuera en permanente litigio. Por tanto, lo constituyente sólo puede entenderse mediante el infinitivo del verbo, esto es, lo constituyente es un *constituir* que en su insisten-

cia divide al presente de lo constituido en pasado y en futuro hasta el infinito, en pasado virtual y en futuro como eterno retorno de la novedad. *Caosmunidad*, pues, que en su faz contra-efectuada está atravesada por la temporalidad de Aión. Allí donde el presente se escamotea a su presencia y donde la actividad de los sujetos se profundiza en una pasividad que esconde el movimiento sin tregua de las interafecciones de las fuerzas-deseo acodificadas, libres. Deseos insubordinados por su profusión disyuntiva, recalcitrante diferencia irreprimible.

Lo constituyente no se da en un presente antiguo, en un pasado según la línea cronológica del antes y el después. No es un cadáver al que honrar y en torno al que contar mitos fundacionales. Simultáneamente, pues, lo constituido cronológico y su aiónico *constituir*. Cada institución, reglada hacia la consecución de determinados fines sociales, políticos o económicos, oculta el motín con el que convive. Lo constituido marcha conforme al principio de utilidad, en cambio, este constituir insurrecto es formidable desmesura. Así, cada deseo codificado por la organización socio-política instituida, administrado por consignas pragmáticas cuyo fin es preservar su propia disposición vigente, se enfrenta a las briosas acometidas de los raudales libidinales de potencia acodificante cuyas crecidas rebosan creación. En consecuencia, la comunidad no puede ser observada como comunidad de los amigos, de los iguales, de los que saben quiénes son antes de componerse colectivamente como cuerpo social mediado institucionalmente. Amigos a los que por derecho les pertenece el bien común, como al pensador amigo de la sabiduría le pertenece lo verdadero. Porque esto implica que sabemos *a priori* lo que es tal bien común. Con este gesto la comunidad se hunde en la *doxa* y es así como, al cabo, se generan comunidades míticas. La *doxa* establecida como contenido apriorístico para un bien común a alcanzar es el origen de la mitificación que impone límites en un discurso que cierra la comunidad en torno a los amigos, unos y no otros. De nuevo, *imperativo doxástico* para revoluciones siempre contrarrevolucionarias, imperativas, autoritarias. Quien no comulgue es enemigo, ese que no merece la protección de la comunidad constituida, del resguardo jurídico.

Aberración, desvío, equivocación. El enemigo es el error que hay que corregir o, si persiste, eliminar. Él no pertenece a la comunidad, es un extraño que la desvía de su rectitud esencial. Sólo puede estar fuera de la ley, *hors la loi*, excepcionado su derecho, pero, también fuera del *ser-con*, *hors l'être-avec,* excepcionado su ser en común[9].

En cambio, la travesía deseante de la *caosmunidad* es siempre éxodo respecto de la *doxa,* diáspora para una revolución *an-árquica.* O, más bien, *dis-árquica,* puesto que todo principio y todo mando no se encuentran en otro (no) lugar que no sea el de la multiplicidad diferencial. Allí no hay enemigos porque cada descarrío es ocasión vivificante. Comunidad nunca igual a sí misma, poblada de intensidades que fluyen transmutantes. *Caosmunidad* afirmativa y creativa que no ceja en traer la novedad en el tiempo aiónico, *caosmunidad* de revolución permanente, *natura naturans* de lo constituido. Ubicua desobediencia *incivil,* ontológico desacato cuya afirmación es previa, tanto a las desobediencias en lo concreto, como a la negación que lo constituido pueda ejercer sobre ella. El ámbito del saber, de lo instituido discursivo y no discursivo, de la comunidad constituida, queda desbaratado cada vez por la dimensión creativa, móvil, en perpetuo devenir, del poder. Pero aquí poder no designa entonces dominio, sino esa pluralidad de fuerzas-deseo no codificadas capaces de producir fugas en lo codificado a través del advenir de la diferencia en ebullición. Poder como potencia interafectiva, capacidad de afectar y de ser afectado. Poder erótico, pues, de copulaciones disyuntivas (*y, y, y…*). Comunidad que Deleuze también denomina diagramática, esto es, no estratificada, sin capas superpuestas, sin cúspide ni basamento, comunidad descentrada de relaciones entre diferentes intensidades potenciales.

LUG

9. Ya extrajimos esta misma conclusión cuando procedimos a explicar la deconstrucción que Derrida llevó a cabo del concepto de amistad (V. Supra, cap. 1 § 1). En este sentido, tanto de los textos Deleuze como de la obra del franco-argelino es posible deducir esta condición ontológica de un existente arrojado fuera del *con* comunitario debido a la persistencia del encadenamiento filial de raíz identitaria.

> Si las combinaciones variables de las dos formas, lo visible y lo enunciable, constituyen estratos o formaciones históricas, la microfísica del poder expone, por el contrario, las relaciones de fuerzas en un medio no formal y no estratificado (…) En ese sentido, el diagrama se distingue de los estratos: sólo la formación estratificada le proporciona una estabilidad que de por sí no posee, en sí mismo, el diagrama es inestable, agitado, cambiante[10].

No obstante, esta *caosmunidad* es también herramienta de diagnosis. Mediante ella es posible evaluar lo constituido, dado que éste es efecto de posición del constituir-constituyente de las fuerzas-deseo en interrelación y afectación diferencial. En lo constituido las fuerzas se actualizan, se encarnan en tal o cual institución. *Natura naturata* que estabiliza la inestabilidad intensiva de la que brota, punta de iceberg que nos habla del mundo subterráneo de simulacros que la hacen despuntar y, a su vez, pueden quebrarla. Así, se objetiva el tráfago inobjetivable de la diferencia deseante pre-subjetiva. Acontecimiento en lo efectuado y lo contra-efectuado, habitando el plano de la utilidad y del derroche, del sentido y del sinsentido. Morando en las celdas de lo posible y en las inmensidades de su extremo virtual. Porque, se ha de recordar, no se trata de negar ni de eliminar el plano de la *extensio*, de la representación, de lo instituido, sino de rebajar su pretendida omnipotencia. Lo *factopolítico* no agota todo el ser de lo real en las sociedades humanas. Los códigos jurídicos, los gobiernos y sus tentáculos ministeriales, la administración de lo público, los partidos políticos y sus ideologías, la estructura de los estados democráticos y las formas de participación de la ciudadanía, el civil y el militar, el policía y el manifestante, los trabajadores y sus organizaciones sindicales, los medios de comunicación, el sistema económico, el comercio y los impuestos, el consumo y el tejido empresarial, las monarquías, las repúblicas, las oligarquías y las minorías olvidadas, el poder judicial, el legislativo y el ejecutivo, los derechos y las obligaciones, etc.

10. Deleuze, G., *Foucault, op. cit.*, pp. 113-114.

Todos estos elementos presentes en nuestras sociedades, visibilidades que controlan y producen las formas de vida y las subjetividades que los transitan y los sustentan, se amparan y se sostienen sobre un *ethos*, esto es, sobre un determinado modo de habitar y de comprender el mundo. *Ethos* que es inseparable de anhelos y afanes, de una erótica cotidiana que nos engancha y nos desengancha a lo dado, por donde el deseo deambula en expectativas previsibles y en vigores inusitados. Es evidente que la *factopolítica* incide en los deseos, los dirige y los coordina, fabrica y promociona unos, achica y modula otros. Pero sin un *ethos* general, sin una orientación particularmente intensa que actúa como paradigma velado, dicha erótica carecería de la cohesión necesaria. Deseo pelágico, deseo de tener deseos, que no sólo los encauza y les otorga atractivo y efectividad, sino que hace posible lo *factopolítico* en sus determinaciones concretas. Deseo previo a las querencias concretas, trascendental deseante que también imprime a lo instituido de ciertas direcciones y emergencias. No basta entonces con trazar el círculo que afirmaría la recíproca afectación entre los deseos, ya sean libres o estén codificados. La *natura naturans* libidinal está culminada por este fluir de fluidos, torrentera que da cauce y viabilidad al acaecer libidinal en su multiplicidad. Sin embargo, su cometido no consiste en que dicho cauce adquiera uno u otro derrotero. Es un trascendental pero no es trascendente. Es el camino que traza la propia multiplicidad interafectiva en sus encuentros y coincide con el peregrinar del diferenciante. Su discurrir se va bosquejando y delineando en cada ardor rizomático y en cada cristalización en la arborescencia institucional. En este sentido, la *caosmunidad* profiere acerca de su propio encarrilamiento, nos da un mapa de sus escarpaduras y sus collados, de sus arrecifes y sus atalayas. Mediante él se hace cabal evaluar el signo de los tiempos, sus rumbos concebibles. Siempre a la espera de un *Acontecimiento* grandioso, de una virtualización colosal que tuerza sus destinos posibles, se puede, no obstante, aventurar ciertas diagnosis sobre lo venidero. Evaluar las fuerzas en sus síntomas visibles, seguir el rastro que deja el deseo en cada hecho instituido. Esta es la labor de la *ontopolítica.* Sin ella, la *factopolítica*

se torna legión de hechos inconexos, de sentidos parciales, de deseos aislados y privativos. Se trata de establecer las condiciones por las cuales lo instituido o estratificado se da de un determinado modo en un momento histórico determinado. Cartografía del deseo. ¿Qué afectos hay tras la estratificación político-social?, ¿cómo se han relacionado las fuerzas-deseo para que emerjan tales instituciones y no otras?, ¿qué predisposición hubo en ellas? ¿Eran fuerzas cuya inclinación propendía al dominio, a la neutralización de la diferencia? ¿Por qué y cómo? Y, en ese caso ¿qué hubo de la resistencia? ¿Qué creaciones diferenciales crecieron y crecen a su margen?

Para responder a todos estos interrogantes aún debemos hacer explícito el rescate de la noción de soberanía. Porque según sea el mapa deseante que se trace, la soberanía aparecerá cualificada de un modo u otro. Ausente, en su legitimidad o descubierta en su ilegitimidad. Sin embargo, hay que volver a advertir que la soberanía no será aquí propiedad de ninguna entidad unitaria, ni individual ni colectiva. Ella es espoleta, detonador de actualizaciones insólitas que abre nuevos afluentes para el *ethos* comunitario a través de la problematización que el movimiento diferencial lleva a cabo. Ella es, en suma, artista que inventa nuevas respuestas pero, también, amada y amante de la diferencia afirmada.

EUC

3.
De la soberanía

El apartado anterior conduce a dilucidar que la soberanía en esta *caosmunidad* es producto de los movimientos de la diferencia interafectiva. Ella emerge como don caosmótico de la diferencia intensa tal y como emergía el sentido, esto es, como *Acontecimiento* de concurrencia efectuada y contraefectuada. Es, pues, excrecencia, exuberancia, puro gasto improductivo. Fruto de los movimientos libidinales asubjetivos, sin dueño, en la encrucijada de su conjunción litigiosa, la soberanía es el virtual que fundamenta el pasar de los hechos del tiempo cronológico, la mudanza del presente. Fundamento aiónico, *ser-pasado* y sin embargo hodierno, tirando del presente hacia atrás y con la mano tendida al mañana, multiplicando las dimensiones de lo real, renovando los significantes legados por la historia, rompiendo los monumentos tallados en piedra para esculpir otros, sustituyendo mitos estacionarios por imaginarios anhelantes. La soberanía es evocación activa, vivificante. Un Combray[1] siempre renovado. Muertos que salen de sus tumbas y nos hablan de futuro. Eternidad aquí y ahora. Fundamento del pasar del tiempo y, por tanto, creadora de auroras, la soberanía es la herida en el tiempo inerte de la sucesión sin amanecidas, sin el despuntar de días para la osadía. Esta es su condición *contra-efectuada*, tironeando del extremo de lo posible hasta tumbar los barrotes de su penal. Sin embargo, ella también se efectúa. Cristaliza haciéndose actual, plenamente presente, objetiva. La soberanía se falsea deteniéndose en un nombre

1. V. Supra, cap 2, § 3.

y adscribiéndose a un sujeto: el soberano. El poder de la diferencia en variabilidad se torna entonces en mando imperativo que allana e iguala. Sólo sabiéndose en contacto con la pluralidad diferencial, sólo haciendo oídos al escándalo mudo de los deseos virtuales, puede menguar su autoritarismo. Soberanía trágica, inevitablemente desgarrada entre su potencia excesiva, libre y transformadora, y su agostamiento estabilizante y represor. Tensión de lo que quiere conservarse y derrocharse a la vez.

Pero entonces, *¿quién* es el soberano? Desde el punto de vista de la contraefectuación no es desde luego un *quién*, un sujeto, sino un *nihil productivo.* Haciendo justicia a la *diferencia qua diferencia*, soberano es el precursor oscuro o diferenciante. La soberanía emana del Acontecimiento en el ir y venir del precursor oscuro, potencia desviante no calculable que rompe la historia lineal. Virtual al que no le bastan los posibles de lo dado, cuyo estallido clama por la apertura de nuevas viabilidades. La soberanía de la diferencia acontecimental es un clamor que violenta el presente de lo instituido. Bramido en busca de nuevos dispositivos en lo efectuado, en lo constituido, para que el deseo vuelva a transitar sin ahogarse en posibilidades agotadas.

> una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades. Prigogine ha hablado de estos estados en los cuales, incluso en la física, las diferencias mínimas se propagan en lugar de anularse y fenómenos absolutamente independientes entran en resonancia, en conjunción. En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo superable. Son los renegados los que dicen: ha quedado superado. Pero el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad[2].

Nihil productivo que hace de la comunidad una *caosmunidad* nómada y creativa, acéfala y descentrada. El poder de esta soberanía

2. Deleuze, G., & Guattari, F., Publicado originalmente en *Les Nouvelles Littéraires*, 3-9 mayo de 1984.

consiste en su carácter transindividual, en la interpenetración que procura trasvasando los deseos, mutando su naturaleza, componiendo nuevos paisajes libidinales. Soberanía que no preserva nada sino que pone todo en cuestión, que arriesga en una crisis, angustiosa y alegre, las estructuras, organizaciones y funciones que hasta el momento han compuesto el todo socio-político. Soberanía que es una nada, no porque quede diferida, repartida entre los singulares y sus aperturas hasta su neantificación, hasta la inoperancia, no porque estipule una deuda de unos con otros, tampoco porque nombre una vida inocente tal cual es. Ni Nancy, ni Esposito ni Agamben. Soberanía que, en cambio, acomete el acrecentamiento de la diferencia, la desbordante y desmesurada puesta en juego de todas las seguridades, de todo lo que es útil, de todo lo que sirve y es servil. Descentrada porque se encuentra en todas partes y en ninguna en particular. Soberanía rizomática y transindividual que puja por nuevas individuaciones de lo colectivo. Rescatemos otra vez por un momento a Simondon, del que dijimos se encuentra a la base de Deleuze, para llevar sus reflexiones a este contexto:

> la individuación —nos dice— bajo la forma del colectivo hace del individuo un individuo de grupo, asociado al grupo a través de la realidad preindividual que lleva en sí y que, reunida a la de los demás individuos, se individúa en unidad colectiva (...) El mundo psicosocial de lo transindividual no es ni lo social bruto ni lo interindividual; supone una verdadera operación de individuación a partir de una realidad preindividual asociada a los individuos y capaz de constituir una nueva problemática que posea su propia metaestabilidad[3].

El individuo, ha de recordarse[4], es una solución en superficie que responde a una problemática preindividual que insiste. Exactamente igual sucede con la colectividad, con la comunidad. Ella no es obra del poder soberano. La soberanía no es poder de actualización hilemórfi-

3. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, *op. cit.*, pp. 33-34.

4. V. Supra, cap 2, § 2.

ca que, aplicada a la disgregación indiferenciada, acabe por dotarla de alguna forma precisa: un pueblo homogéneo. La soberanía es transductiva en tanto que los flujos pre-individuales procuran aquella interafección recíproca dada ahora en lo transindividual. Interpenetración, por la cual un exceso problematizante insiste en la individuación del colectivo y lo desborda por doquier. De este modo, la colectividad carece de fronteras, no es contable, numérica, no abarca a unos para dejar fuera a otros. Es aquí donde reside la importancia de la noción deleuziana de *rizoma*, pero, también, la de *pueblo.* El rizoma, es un devenir-intenso que se apresta a tender *líneas de fuga*, a conectarse con lo heterogéneo y a devenir lo que no es. La transindividualidad rizomática es conexión de cualidades dispares. Hace que los predicados pasen a ser infinitivos, que la orquídea y la abeja[5] crucen sus lindes, que no se sepa dónde comienza una y dónde la otra, por el «polinizar» que las copula en disyunción. No hay extraños ni extranjeros para la *caosmunidad* rizomática, no hay diferencia que no copule. De este modo, la soberanía nombra el poder transductor de la diferencia, su erótica libertina e impúdica. Eros batailleano infiltrado en las heridas de todo ser, danzando de unas a otras

FUG

5. «La orquídea se desterritorrializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significante (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta por un rizoma común que ya no puede ser sometido ni atribuido a significante alguno» (DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op. ci*t., pp. 16-17)

para llevar el obsequio del devenir. En paralelo, pueblo en Deleuze, lejos de constituir una mera agregación de sujetos que pujan por intereses, supone un cuerpo intenso, una multiplicidad presubjetiva de fuerzas-deseo en movimiento que no se deja subsumir y que, por su carácter *autopoiético*, tiene que ver con la creatividad. El *pueblo* es efectivamente sub-representativo, él es esa *caosmunidad* cuya donación o *munus* es producción de diferencia, exceso energético-libidinal. Pero, además, pueblo en Deleuze queda asociado a la condición minoritaria, esto es, a la desterritorialización respecto de un orden mayor o mayoritario, territorializante y territorializado. Orden de los pueblos con mayúsculas, pueblos-nación, pueblos ya organizados en Estados, pueblos homogeneizados de soberanía efectuada. El arte de la desterritorialización pertenece, pues, a la diferencia diferenciante soberana que se mantiene contraefectuada, arte de resistir, de deshabitar los territorios colonizados por la efectuación que estría el espacio dotándolo de trayectorias fijas para el deseo. Arte de emigrar al espacio liso, infinito, de la estepa.

La potencia interpretativa de esta postura para la elaboración de una filosofía de la historia se hace patente. La historia política del ser humano ya no puede ser evaluada como historia de progreso. Cada momento histórico, así como cada tipo de organización social, constituye una solución provisional, un sistema metaestable, que resuelve de manera eventual o contingente un problema de fondo que *in-siste* y que, como tal, le excede. Así, todo el esfuerzo de Bataille por confeccionar un tal análisis histórico[6] puede verse de este modo, porque el despliegue de su principio de gasto improductivo sólo encuentra en la dimensión útil una fugaz apariencia de tranquilidad. En efecto, cuando este pensador trata acerca del desarrollo histórico de la soberanía siempre hace hincapié en la misma cuestión: la soberanía no es NADA, pero siempre ha sido tratada como una cosa, como un predicado para un sujeto, y esto ocurre inevitablemente porque derroche y utilidad coexisten sin reconciliación

6. Bataille realiza una distinción histórica en torno a tres etapas fundamentales: las sociedades primitivas, las sociedades de empresa (militar y religiosa) y la sociedad moderna. Esta categorización puede encontrarse en *Teoría de la religión* y en *La parte maldita*.

final. La soberanía entra así en la dimensión útil como entra el rayo de sol: «La luz del sol hace madurar la cosecha, el calor de la llama hace girar la máquina. Nadie es insensible al encanto del sol o de la llamarada, pero nadie se lo toma *en serio*. Si hablara seriamente, tal y como lo entiende el «cuerpo social», lo que el hombre gozoso de estar al sol sintió por la mañana se convertiría en un cálculo de calorías».[7] La soberanía efectuada, convertida en objeto, se torna acumulación instrumental y estratégica de poder. Esta metaestabilidad es lo que Bataille designó bajo la expresión «punto de ebullición»[8]. Se trata de lo transindividual que hierve bajo las comunidades efectuadas, bajo los sujetos hechos y sus relaciones, y que constituye su génesis y su desbordamiento. Por tanto, toda la historia de la soberanía tal y como se ha dado en ellas se resume en la efectuación y, así, en la cosificación de la soberanía que, por tanto, ha acabado siempre por ser atribuida a un/os sujeto/s determinado/s. Esta afirmación incide en el carácter trágico de la soberanía y, en consecuencia, de la historia política así vista. Porque la metaestabilidad no sólo impide que la contemplemos como una historia de progreso y, por tanto, de acumulación de beneficios dando de sí otra vez únicamente el principio de utilidad, a la representación y a la identidad. Lo que es capital es que, desde esta perspectiva, no hay posibilidad de salvación absoluta para las sociedades humanas, bien se coloque ésta en una suerte de pasado como origen mítico a recuperar, bien en el presente como irrupción de una revolución salvífica definitiva, bien en el futuro como posibilidad a realizar. En suma, no sólo queda objetada la idea de progreso, sino también cualquier tipo de mesianismo[9]. La soberanía caos-

7. Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, *op. cit.*, p. 60.

8. Bataille, G., *La parte maldita*, *op. ci*t., p. 48.

9. Este extremo es importante si tenemos en cuenta la obra de Alfonso Galindo Hervás *Pensamiento impolítico contemporáneo,* en que el autor encuentra en el pensamiento impolítico de filósofos como Nancy, Derrida, Esposito o Agamben que aquí hemos tratado (pero también en Negri, Zizek o Badiou), el rasgo común de un mesianismo implícito dada la influencia de Benjamin por un lado, pero también, la oposición a la teología política schmittiana, por otro. El afuera de la ley que buscan los impolíticos se entiende desde la interpretación de Hervás como una pulsión

mológica no es redentora, la permanente insurrección de los afectos se encuentra siempre ante la existencia inevitable de su mediación a través de lógica de la representación en que la soberanía se efectúa y se cosifica. Esto es lo que expresa verdaderamente la fórmula de la mestaestabilidad, una historia trágica para una soberanía trágica.

Sin embargo, la tragedia constituye una tensión que hace posible la dignidad en medio de la indignidad. Sin la buenaventura de un final que satisfaga todas las querencias, incluso cuando la noche de la efectuación parece haber secado toda la opulencia deseante por medio de una tutela omnidominante, lo trágico mantiene en pie a pesar de la fatalidad, de la adversidad. Ni final feliz ni absoluta catástrofe. Una fibra, un pequeño hilillo de sicalíptico derroche hará que surja el incisivo cuestionamiento: ¿por qué este mundo y no otro? Por eso, no cabe la tristeza desfalleciente ni la culpabilidad que denuncia la vileza, sí la serenidad del que se sabe atravesado por la doble condición excesiva y normalizadora, estable e inestable, ciclotímica, que nos lleva a otear nuevas tierras mientras surcamos el inagotable ponto. La tragedia, en este sentido, nos hará criminales a ojos de lo instituido actual, pero nos hará héroes trágicos en la eternidad de Aión[10].

EUG

hacia la salvación que sólo puede hallarse en un más allá del ordenamiento jurídico-institucional y que, de algún modo, ha de ser rescatado y visto como alternativa a los horrores que él ha engendrado. De este modo, lo que sostenemos es un doble desacuerdo: ni podemos sustentar la idea de progreso, propio de la modernidad y su primacía de la representación, ni tampoco el mesianismo, propio, si estamos de acuerdo con Hervás, del pensamiento impolítico de estos pensadores (GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, *op. cit.*, pp. 63-76).

10. Como afirma Max Sheler en su maravilloso estudio acerca de lo trágico, «la tristeza trágica es, por decirlo así, *pura,* incapaz de impresionar al cuerpo, carente de excitación, y en cierto sentido una tristeza vinculada a la "satisfacción" (...) Aunque el héroe trágico (...) es evidentemente y por esencia lo contrario del criminal, para su época no se distingue del criminal. Sólo en la medida en que sus valores que cobran nueva vida se imponen y se convierten en la moral vigente, puede —en la mirada histórica retrospectiva— ser conocido y reconocido como héroe moral. De ahí que, estrictamente, no pueda haber tragedias presentes, sino sólo pasadas». (SHELER, M., «Sobre el fenómeno de lo trágico», en *Gramática de los sentimientos,* Barcelona, Crítica, 2003, p. 212 y 224).

Todo lo anterior viene a perfilar aun más la noción de desobediencia *incivil* que se prefiguró en el apartado anterior. Como venimos anunciando, si el soberano de la caosmunidad es el precursor oscuro, esto quiere decir que, en el plano originante de la *natura naturans* intensiva y transindividual, ella no pertenece a ningún sujeto, ni al Estado ni al pueblo, si como pueblo entendemos una realidad cosificada y detenida, compuesta de unos determinados predicados y de unos determinados sujetos constituidos, codificados, y no de otros. En primer lugar, no pertenece al Estado porque él se incardina en el ámbito de la *extensio*, en el ámbito de lo efectuado o actualizado respecto de una efervescencia genética e intensiva más profunda. Prerrogativa según la cual se hacía posible excepcionar el derecho para conservarlo, decidiendo así entre amistad y enemistad hasta el extremo de la guerra y/o de la decisión sobre la vida y la muerte de los súbditos y ciudadanos. Pero, contra el andamiaje schmittiano, hay que aducir que esta decisión es siempre segunda respecto de la insurrección soberana y ontológicamente primera de la diferencia. En efecto, si el soberano schmittiano excepciona el derecho sobre un determinado elemento de la comunidad identificándolo como enemigo de la misma, lo hace sobre la base de algo que, en un primer momento, escapa a su poder homogeneizador. El enemigo no es otra cosa que la diferencia afirmada irrumpiendo, los simulacros gruñendo y revolviéndose en el fondo oscuro al que se los relega. El enemigo es, pues, el exceso de lo heterogéneo. Más originariamente que la decisión estatal, de lo constituido, acontece una desobediencia ontológica que tiene que ver con los movimientos de la diferencia en el *spatium* intensivo. Por tanto, la soberanía reside en el levantamiento de la diferencia en su afirmación constitutiva. Ahora bien, más allá de esta respuesta a Schmitt, lo que se manifiesta es la coexistencia de ambas dimensiones, de la *intensio-constituyente* de permanente *constituir* y la *extensio-constituida.* Porque la insistencia de esa insurrección de la diferencia que es ontológicamente primera no cesa, y de ella emana en último término la soberanía como Acontecimiento. Un Acontecimiento que, a la postre, queda efectuado, actualizado. Desde ahí,

desde la efectuación de la representación, la operación negativa está servida. El error, el verdadero fallo de la teoría política tradicional que ha recorrido a Occidente sería, desde esta perspectiva, pensar el ámbito de lo instituido, de lo constituido, como el único válido y existente, merecedor de sesudos escrutinios y de experimentos prácticos. Olvido del ser de lo político como *caosmos*, olvido de la comunidad como *caosmunidad*. Olvido que ocurre, por tanto, mediante un triple movimiento: en primer lugar, se la niega, se niega el fluir intensivo y diferencial de los deseos rizomáticos sometiéndolos al concepto y a la identidad, vale decir, al derecho, a las leyes y códigos que rigen lo instituido, deteniendo así su movimiento productivo, normalizándola y neutralizándola; en segundo lugar, esta normalización o nivelación que supone la aplicación del derecho sobre ella, llega hasta extremo de su desaplicación en el estado de excepción en aras de proteger lo instituido del fragor que conlleva; pero también y por último, el olvido, la negación de la diferencia, acaba por extenderse tomando a lo constituido, que engloba tanto al derecho como a su desaplicación, como el todo de lo político sin un afuera constituyente. La finalidad es protegerse de la perturbación honda que de continuo amenaza con la mutación de las instituciones. Lógica de la (auto)conservación, servilismo vendido al miedo que encuentra su otra faz en el designio último de la soberanía primera, la soberanía intensa y diferencial. Designio que no consiste en la preservación, sino en la intrépida creación.

En suma, estamos ante la soberanía de lo irrepresentable mismo, de un plus intensivo móvil que nos rehúye. Con ello, la comunidad como *caosmunidad* nunca es igual a sí misma, esto es, nunca se pliega identidades que la cierren. Es una comunidad nómada que abjura del sedentarismo de la representación en que se ha resuelto la historia de Occidente:

> De hecho, todo ha sucedido entre esclavos, vencedores o vencidos. La manía de representar, de ser representado, de hacerse representar; de tener representantes y representados: ésta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se

> imponen, su triunfo. La noción de representación envenena la filosofía; es el producto directo del esclavo y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja[11].

Si el precursor oscuro es el (no) *sujeto* soberano y lo que emerge de su movimiento, lo que de él emana y consigue al hacer resonar las series, es justamente la distribución móvil de la soberanía misma, entonces la soberanía es Acontecimiento que de un lado hunde sus raíces en el *spatium* subrepresentativo de la *intensio* y, de otro, queda efectuada en el espacio representativo de la *extensio*. En este último encontramos las razones históricas para ella en una determinada sociedad, su origen o su causa en hechos y en individuos que se toman por sus fundadores o sus detentadores, ya sea invocando a una legitimidad divina en el caso de las monarquías absolutas de la era premoderna, ya sea apelando a la legitimación humana en el caso del contractualismo moderno secularizado o del constitucionalismo contemporáneo de nuestras democracias occidentales. De cualquier modo, lo constituyente se mitifica asegurando con ello la efectuación, neutralizando los movimientos en profundidad de la soberanía contra-efectuada y postulando en su lugar fenómenos sociales que se toman por originarios y que ya no tienen en cuenta el devenir intensivo que los hace y deshace moviéndolos hacia otros lugares. Podemos suponer ya algunas consecuencias de toda esta cuestión, porque si, como dijimos, el ámbito de la representación es el de la negación de la diferencia por su proceso de actualización en que entra en un estado de estabilidad provisional, esto es, el ámbito en que ésta se nivela y en el que se tiende a la igualación, tenemos que el Estado y toda la estructura parlamentaria de partidos y sindicatos tal y como la conocemos en la actualidad y que se ha desarrollado desde la modernidad con la caída de las monarquías absolutas, no es más que el reflejo de fuerzas que han actuado por debajo, de *intensios* que han fluido y que han conformado estos fenómenos político-sociales. Ahora

11. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 115-116.

bien, si no nos percatamos de ese fluir intensivo, de esa síntesis disyunta que se organiza por mor del precursor oscuro no entenderemos que, al cabo, la pretendida soberanía de los sujetos espacio-temporales, de la *extensio,* emana de allí por más que se la niegue. Por eso la soberanía no pertenece a nadie, esto es, no es la cualidad o el predicado de ningún sujeto sino que es un emerger en el «entre» transindividual que se organiza caosmóticamente. La soberanía es *Acontecimiento* revolucionario y se encuentra en el origen de todas las transformaciones históricas en las que se han desenmascarado las servidumbres intolerables:

> (U)n solo Acontecimiento que ya no deja sitio al accidente y que denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad. El tirano encuentra sus aliados propagando el resentimiento, es decir, esclavos y sirvientes: únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento, por medio del cual siempre se participa y se obtienen beneficios de un orden opresor[12].

¿Revolución? Precisemos a qué se está refiriendo Deleuze. Como se ha afirmado, la diferencia es siempre diferencia insurrecta y en su insistencia, en la eternidad del Aión, la revolución es revolución permanente. La revolución coincide, por tanto, con la alteración continua en la *caósmosis*. La dimensión virtual, cuya temporalidad es la de Aión, puja por su expansión continua. El estado de metaestabilidad mantiene en unos márgenes transitorios el exceso pre-individual y problemático mediante su encarnación o efectuación. Pero entre ambas dimensiones hay siempre una tensión, como señala Simondon. La exuberancia preindividual llegará a rebasar los límites de su metaestabilidad y pedirá una nueva corporeización metaestable. Es ahí donde sobreviene la crisis. Ahora bien, no se trata de que la revolución permanente se entienda como una continua alteración radical en el plano de la *extensio* instituida. Este plano, siendo una solución provisional, transitoria, posee una temporalidad cronológica que le otorga duración. Lo que

12. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 186.

esto quiere decir es que, a nivel intensivo, lo pre-individual y problemático es un devenir permanente en dos sentidos. En primer lugar, incluso estando contenido en unos límites, los de su efectuación metaestable, se encuentra en movimiento. Cada fenómeno constatable en el orden instituido, cada dispositivo visible y/o discursivo, envuelve y esconde una alteración subyacente en lo problemático aiónico, un discurrir deseante e interafectivo que recorre todas sus aristas y sus rincones en busca de fugas y que, en ocasiones, da lugar a micro-modificaciones que llegan a cristalizar. Por ejemplo, se crea jurisprudencia o se otorgan nuevas competencias a algún ministerio. Pero, en segundo lugar, su devenir puede coincidir también con la ruptura, por exceso, de los límites metaestables de todo lo instituido en lo que el deseo es corporeizado. En este caso, el rizoma se expande haciendo resonar todas las series a la vez, la *caosmunidad* encuentra el quicio de todas las fugas y comienza a crear un nuevo *ethos*. En este último sentido, se puede hablar de una revolución macrológica, a gran escala. En el primero, de una revolución micrológica, silente, pero actuante bajo la aparente paz y el ilusorio sosiego de un tiempo cronológico determinado. Por eso, todos los movimientos de lo instituido se explican bajo esta afirmación: ellos van siempre por detrás, llegan después, todas sus decisiones son segundas, no sólo la que tiene que ver con la excepcionalidad del derecho. Así, aferrarse a lo instituido sin tener en cuenta su afuera constituyente y soberano, el inquieto *constituir,* nos da la figura del resentimiento vista en la cita anterior. Querer nivelar y neutralizar el ámbito de la diferencia, de la *intensio* productiva, haciendo oídos sordos a la verdadera soberanía y volviéndonos con ello esclavos que sólo buscan el beneficio de la (auto)conservación de nuestros posibles. Resentidos, sólo reaccionamos sin ser capaces de crear y de dar paso a la creación. Desecados de deseo contraefectuado, ayunos de Acontecimiento, damos vueltas en torno a lo consignado, trepamos por la arborescencia, medramos por su tronco y reproducimos sus jerarquías y sus dominios. Molarización[13] feroz y cobarde de los deseos,

13. V. Supra, cap. 4, § 1.

utilitarismo endiosado que conjura el riesgo a su exposición molecular, al milagro soberano: «Más allá de la necesidad, el objeto del deseo es, humanamente, el *milagro*, es la vida soberana más allá de lo necesario que el sufrimiento define»[14]. Milagro soberano en tanto transgresión de toda cosa, de toda cosificación y de toda utilidad, de toda pretensión de permanencia identitaria, de toda ansia de sobrevivencia, de toda servidumbre a la necesidad y la conservación. Milagro que apareja las «lágrimas felices»[15], lágrimas ante el acaecer del acontecimiento, de lo imposible necesario, de lo imprevisible sobrevenido.

EUG

14. Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, *op. cit.*, p. 65.
15. *Ibídem*, p. 71.

4.
Fascismo y totalitarismo

Con la prudencia (y la potencia) de lo trágico, sin pretender cerrar el debate sino, antes bien, realizando una invitación a abrirlo y a abordarlo en toda su problematicidad, vamos a realizar una caracterización de los conceptos de fascismo y totalitarismo siguiendo la interpretación (y la interpenetración disyuntiva) que se ha llevado a cabo hasta ahora de Deleuze y Bataille en el presente texto. Sin lugar a dudas, esta es una de las preocupaciones imperiosas de nuestro tiempo. Determinados fenómenos institucionales que han comenzado a cristalizar de unos años a esta parte, catalogados ya como extremistas de ultraderecha por sus posiciones excluyentes que reeditan la cuestión de la soberanía asociándola a la nación, esto es, a una identidad nacional que cierra las comunidades humanas, no podrían haberse solidificado sin la aquiescencia de ciertos deseos que se han escapado a la sacrosanta voluntad democrática, a los dispositivos de normalización y producción de subjetividad de nuestros sistemas políticos actuales. Se han aducido muchas razones para explicar esta pretendida vuelta a las naciones fuertes. Entre ellas, destaca la idea de que el fracaso del capitalismo global con sus crisis ha hecho estallar una profunda brecha de desigualdades políticas y socio-económicas en el seno de los diferentes Estados, generando un alto grado de sufrimiento y malestar al que sólo están dando respuesta estos movimientos reactivos. Las democracias han sucumbido al secuestro de poderes económicos omnímodos y se desangran sin poder proponer ni construir una globalización otra. Ante esta angustiosa realidad, suturar tal brecha de

desigualdad y miseria parece que sólo pasa por la ominosa promesa de la cimentación de muros (físicos, jurídicos, discursivos, etc.) que protejan a los nacionales. Cerrar las comunidades a cal y canto. Ahora bien, el análisis crítico de este cierre que apela a una soberanía identitaria, no nos llevará a argumentar acerca del consecuente redoble de las penalidades materiales y de los recortes de libertades públicas que podría conllevar. Como se ha dicho, no nos situamos en la *facto-política* sino en la *ontopolítica*. Desde esta perspectiva, el malestar[1] es *factum* que se manifiesta como síntoma de la oclusión del movimiento diferencial autotransformador. Huérfanos de soberanía entendida ontológicamente en tanto *Acontecimiento*, emergencia de un nuevo sentido, de un nuevo *ethos* para nuestro ser en común o *ser-con,* vivimos adocenados en la banalidad de una comunidad que ha perdido la hondura y el atrevimiento del Eros vinculante y disyunto. El cierre al otro, a los no nacionales y a los que no comulguen, es secuela del cierre a lo otro, a la alteridad de la diferencia capaz de hacernos atisbar cambios cualitativos en lo en común *caosmológico*. Es entonces cuando las identidades se hacen fuertes recurriendo a oposiciones hostiles. Así, habitamos trincheras que no defienden nada, que abrigan el deseo de lo indeseable, el deseo de vivir en los calabozos de la mera sobreviven-

EUG

1. El malestar no es algo baladí, invisibilizado, cada vez son más los estudios rigurosos acerca de su incidencia en el mundo. Sin ir más lejos, según la Organización Mundial de la Salud (OMS) que presentó su informe de 2014, *Prevención del suicidio. Un imperativo global, «c*ada 40 segundos se suicida una persona en alguna parte del mundo y muchos más intentan suicidarse Se calcula que cada año se suicidan más de 800 000 personas, y por cada una de ellas se cometen muchos intentos de suicidio». También hay voces que tratan de hacer un análisis filosófico-político del fenómeno del malestar. En esta línea, tras el suicidio de Pablo Molano, conocido activista en Barcelona, Santiago López Petit escribe impelido por la frase de un amigo común: «podía haber sido cualquiera». Muerte política, una de «las gotas del malestar que rezuma el mundo y que caen sin hacer ruido en un cauce seco calcinado por el sol. Más exactamente. Podía haber sido cualquiera de nosotros. Como Guccio en Italia, Antoine en Francia, Alexi en Bélgica, Hugo en Canadá. O más cerca nuestro, en Barcelona: Andreu, Patricia, Blai, Liu...» (López Petit, S. *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano, una muerte política*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018, p. 11).

cia, de la conservación de lo constituido. En este sentido, la pregunta que acució a Deleuze es la misma que debe inquietarnos a nosotros: ¿cómo es posible desear el fascismo y el totalitarismo?[2] Interrogación, por tanto, acerca de la posibilidad de un devenir-molecular que *per se* busque molarizarse, de una desterritorialización que puje únicamente por una absoluta territorialización, por un deseo, en suma, que aspire a agotar su emanación diferencial instituyéndose y codificándose para nunca más dejarse exceder. Sin embargo, es necesario hacer un ejercicio de análisis para distinguir bien entre fascismo y totalitarismo. En este punto hay que recordar que uno de los temas principales que unió tanto a Deleuze como a Bataille con Nietzsche, y que resalta en el ámbito ontopolítico, es la voluntad de poder[3]. Ella sirve para nombrar una tendencia en la región intensiva-deseante que vuelve a

2. «Sólo hay el deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar. (...) ¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? (...) Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario…» (Deleuze, G. & Guattari, F., *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, *op. ci*t., p. 33.

3. «Activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza, pero afirmativo y negativo designan cualidades primordiales de la voluntad de poder. (...) Y así como las fuerzas reactivas no dejan de ser fuerzas, la voluntad de negar, el nihilismo, pertenecen a la voluntad de poder (...) Por una parte resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero, por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios, medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma y que niega: las fuerzas reactivas, instrumentos del nihilismo» (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 79).

la diferencia contra sí misma. La voluntad de poder negativa que cualifica al plural de las fuerzas de manera reactiva supone un elemento genético que por sí mismo busca la negación y la nivelación a costa de la diferencia misma y su afirmación. *Moral del ocaso*, en palabras de Bataille, que consiste en preceptuarlo todo a la eficacia instrumental, en ser siervos de lo útil sin arriesgar nada al derroche que nos abre afirmativamente a lo desconocido allende la *ipseidad* y la *mismidad*. A la insistente revolución de la diferencia se opone, pues, en este nivel genético, una contrarrevolución donde el motor de la historia deja de ser la diferencia afirmada. Pasa a serlo el falso movimiento de la negación, cortocircuito de los intercambios eróticos que profanan la uniformidad del ser a través del allanamiento que iguala y apisona. La homogeneidad ganando terreno a lo heterogéneo[4], neutralizando sus potencias incitantes. Esta es la caracterización deleuziana y batailleana del fascismo. En concreto, Deleuze lo situará en la dimensión molecular del deseo descodificado y descodificante, no obstante, atravesado por una voluntad de poder negativa, por una re-acción. Él es, por tanto, también «menor» en un cierto sentido, pues teje sus líneas de fuga, sus desterritorializaciones respecto de lo instituido efectuado en un momento histórico dado. Pero su única voluntad es la de reterritorializar, la de detener todo movimiento nómada molecular, hacerse sedentario, constituido de una vez para siempre. Su sino es la contrarrevolución. Por eso, aunque soberano, su soberanía será siempre ontológicamente ilegítima. Transforma para detener toda transformación, crea, sí, pero siempre los mecanismos de secuestro de todo nuevo impulso en la *autopoiesis caosmunitaria*. Soberanía en las postrimerías del movimiento del diferenciante. Ahora bien, no todo

4. V. Bataille, G., «La estructura psicológica del fascismo», *en La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939, op. cit.,* p. 135-152. Allí la terminología de Durkheim sirve a Bataille para aterrizar una caracterización del fascismo a través del par homogéneo/heterogéneo: «El término mismo de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar (…) Homogeneidad significa aquí conmensurabilidad de los elementos y conciencia de esta conmensurabilidad» (*Ibídem*, p. 138).

lo molecular-fascista tiene porqué actualizarse en la dimensión molar. El fascismo puede circular por la *caosmunidad* sin llegar a instituirse, a efectuarse, sin llegar a coagular en los códigos de las visibilidades institucionales y los enunciados-consigna. Vaporoso, incorpóreo es, sin embargo, espada de Damocles[5], pues en su encuentro con otras fuerzas deseo de signo afirmativo, activo, tenderá a nivelarlas propagándose hasta cuajar. Del mismo modo, afirma Deleuze, puede existir un Estado totalitario que no suponga un fluir molecular fascista:

> Sin duda el fascismo ha inventado el concepto de Estado totalitario, pero no hay razón para definir el fascismo por una noción que él mismo ha inventado: hay Estados totalitarios sin fascismo, del tipo estalinista o del tipo dictadura militar. El concepto de Estado totalitario sólo tiene valor a escala macropolítica para una segmentariedad dura y para un modo especial de totalización y de centralización. Pero el fascismo es inseparable de núcleos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista[6].

Según esta cita, la advertencia deleuziana acerca del totalitarismo y el fascismo se plasma de tres maneras: de un lado, tenemos el riesgo molecular del fascismo aleteando sin llegar a sedimentarse, cuya soberanía, como se ha dicho, resulta ilegítima dada su cualidad reactiva y negadora; de otro, la molarización de la movilización fascista y sus deseos reactivos, donde la soberanía entraría en absoluto colapso; pero, también, la imposición totalitaria y totalizante de lo que se efectúa con independencia de que su afuera deseante sea de signo afirmativo o negativo. En los tres casos, de lo que se trata es de

5. No nos resistimos a citar a Horacio, Odas III, 1: «Para aquel que ve una espada desenvainada sobre su impía cabeza, los festines de Sicilia, con su refinamiento, no tendrán dulce sabor, y el canto de los pájaros, y los acordes de la cítara, no le devolverán el sueño, el dulce sueño que no desdeña las humildes viviendas de los campesinos ni una umbrosa ribera ni las enramadas de Tempe acariciada por los céfiros».

6. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit.*, p. 219.

suscitar la obturación de la cualidad soberana del ser de la diferencia, cualidad metamórfica que enardece a renovar los mimbres del sentido de lo en común. En el primero, las fuerzas-deseo de signo reactivo tenderán a enrasar toda otra intensidad deseante de manera que, la estructura formal de sus encuentros no será la de la síntesis disyunta. Eliminando el carácter disyunto de la relación, la síntesis será ahora una síntesis homogeneizante de carácter doble: una síntesis que conjunta y una síntesis de exclusión. Conjunción excluyente (¬y), pesticida que acaba con la florescencia rizomática. Por tanto, el fruto no será la diferencia, sino la igualación. Más bien los frutos nacerán agusanados en la podredumbre de la guadaña que siega diferencias. De este modo, se irá tejiendo una retícula deseante que conjurará toda con-pasión variante. Retícula inmóvil de deseos ajados, enflaquecidos y marchitos, deseos que se prohíben desear. El diferenciante, escuálido y birrioso, comienza a describir círculos en torno a lo mismo. Ya ni siquiera es un diferenciante, sino un igualador. Recorre series idénticas sin producir nada, ya no es precursor oscuro, sino lánguido paseante que da cuenta de callejones sin salida. En el extremo, él mismo tabicará cualquier ranura. Eros muere, su asesino es Thanatos[7].

EUG

7. Si bien Deleuze se desmarcará ampliamente del psicoanálisis freudiano, sobre todo mediante la elaboración de su esquizoanálisis donde el inconsciente pasa de ser el lugar en el que operan oscuramente edipos privados que priorizan la cuestión familiar para el diagnóstico, a ser una fábrica imperecedera de deseo libre de toda determinación doméstica, en cambio, Bataille conservará un estrecho y fecundo nexo con el psicoanálisis sobre todo a través de Lacan con el que mantuvo una relación muy cercana. No obstante, no es posible afirmar que Bataille siguiera al pie de la letra las tesis sostenidas por el psicoanálisis. ¿No es *Historia del ojo* el reflejo de este tránsito más allá del psicoanálisis al que poco antes se había sometido como cura de sus fantasmas de la infancia? (V. Bataille, *Historia del ojo*, *op. cit.*, pp. 107-116) Las alusiones a su padre sifilítico o a su madre deprimida lo único que hacían era dar reposo a lo que es sin reposo, atar el deseo y codificarlo bajo la estructura familiar y privada. Deseo que finalmente será liberado a través de un Eros maldito, un Eros que ya no es conservación de vida, sino que nombra al devenir que vincula y desgarra. Es cierto que al final de la novela *Historia del ojo,* el propio Bataille habla de su familia y de los recuerdos de su infancia para, aparentemente, buscar allí las causas

La molarización de la molecularidad fascista está servida. De la soberanía ilegítima, fantasmática, se obtiene la definitiva obturación de la soberanía acontecimental mediante la actualización o encarnación de lo fascista molecular en estructuras molares, arborescentes, cuya

---

que lo condujeron a escribir esta novela. Pero si se presta atención, se colegirá que el de Billom sorprende transgrediendo el propio discurso psicoanalítico. Bataille se muestra allí como un Edipo invertido que, dice, no ama a su madre, sino a su padre, y que, por lo demás, lejos de querer arrancarse los ojos para evitar ver la verdad, observa con meticulosidad la reacción en los ojos ciegos del padre en los momentos de mayor obscenidad impúdica, cuando defeca, cuando micciona. Por eso elige el seudónimo de *Lord Auch* para escribir *Historia del Ojo*: «Dios Aliviándose» o «Lord a la mierda». Con ello, Bataille estaría rompiendo ya con el psicoanálisis. Lo invierte y lo saca de sus goznes para conectar dos realidades heterogéneas, al Dios-padre con sus excrecencias, lo más alto con lo más bajo, lo mayor y lo menor, hasta llegar así a las multiplicidades orgiásticas, a los flujos deseantes. *Lord Auch* condensa, pues, todo ese movimiento transgresor; lo mayor se deshace en la desterritorialización que lleva a cabo lo menor y por la cual, al cabo, el delirio, como dijimos, alcanza un nivel cósmico. Por todo ello, apelar aquí a la dicotomía entre Eros y Thanatos propia de Freud (V. Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010) se hace problemático. Eros, en cierto modo se confunde con Thanatos, es un devenir tanático por cuanto subvierte las identidades y las trastorna hasta hacerlas ser lo que no son. Una suerte de *Than-Eros* habita en las tesis de Deleuze y de Bataille. Él no produce aliado con la necesidad de sobrevivencia (*Ananké*) sino con la destrucción de la permanencia y el nietzscheano impulso a más vida, a la creación. Binarismo falso entre Eros y Thanatos. En este sentido, Thanatos, el dios de la muerte, es dios del enflaquecimiento deseante, dios de la desecación de lo transmutante, dios, en suma, de la paralización y estacionamiento del derroche cósmico y ontológico. Entonces, se debe hacer una última precisión a este respecto. Hay un lugar en que Deleuze menciona, de las pocas veces en que lo hace, a Bataille. Allí el de Billom recibe precisamente esta crítica según la cual se ha creído erróneamente que lo decisivo en la locura pero, sobre todo, en la literatura, es la propia historia íntima, por lo general atravesada de traumas familiares del autor, el cual las expresaría a través de sus personajes y sus peripecias. Como se ve, aquí argumentamos aun en contra del propio Deleuze: «El secretito tiene que ver generalmente con una triste masturbación narcisista y piadosa: ¡el fantasma! La «transgresión» es un buen concepto para los seminaristas que están bajo la ley de un papa o de un cura, para los tramposos. Georges Bataille es un autor muy francés: ha convertido el secretito en la esencia de la literatura, con una madre dentro, un cura debajo y un ojo encima» (Deleuze, G. & Parnet, C., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980, p. 56).

única finalidad consistirá en su continua custodia. Salvaguarda ejercida por medio del control violento para la erradicación de cualquier movimiento diferencial que turbe su armazón, por ínfimo que sea en su emerger. Taponar fugas, achicar las aguas hasta desecar el mar, será la tarea impositiva ahora ejecutada desde las alturas trascendentes de las jerarquías molares duras.

En el tercer caso, esto es, en el totalitarismo sin afuera fascista, será la implantación netamente coercitiva y represiva, esto es, con absoluta independencia de lo intensivo deseante, lo que dará al traste con el impulso soberano. En cualquier caso, lo que se fragua en esta triple caracterización es el blindaje de lo instituido, estabilidad férrea que no concede nada a la disidencia diferencial. Las dos caras del *Acontecimiento* son aquí las de lo contra-efectuado fascista y lo efectuado totalitario, donde este último acaba por mutilar toda otra emergencia acontecimental, sea cumpliendo con la negatividad fascista, sea de manera incondicionalmente despótica. El totalitarismo constituye, entonces, o bien la petrificación de la soberanía ilegítima del fascismo, o bien la fulminación de la soberanía afirmativa y sus diluvios deseantes. Invariablemente, las tres alternativas entrañan el absoluto eclipse de toda intensidad genésica. El sentido de la comunidad encalla, estacionamiento fosilizante, y todos los dispositivos de lo constituido se disponen a preservarlo purgando la comunidad, impidiendo, en lo jurídico y en lo existencial, todo derecho de resistencia[8].

8. Como es sabido, Carl Schmitt es uno de los teóricos que con más ahínco argumentó contra de reconocimiento del derecho de resistencia dentro del ordenamiento jurídico. La congruencia schmittiana, su rigor lógico, le lleva a eliminar este derecho, dado que lo decisivo de la soberanía es la capacidad de excepcionar el derecho para protegerlo. Excepcionarlo para revocarlo no podía entrar en sus cálculos. De este modo, sus análisis sobre la teoría hobbesiana del Estado le conducen a constatar una paradoja acerca del estatus del Behemoth, del monstruo que enfrenta al Leviatán. El Behemoth carece de entidad al margen del propio Estado y, sin embargo, su relación con él no es otra que la de la decisión soberana sobre su expulsión de la norma jurídica. El Behemoth es una pura negatividad: «En el Estado absoluto de Hobbes, poner el derecho de resistencia como 'tal derecho' en el mismo plano que

En suma, lo molar constituido, lo sedentario, no puede agotarlo todo, no se puede prescindir del ámbito irreductible que trae la mutación del campo político-social por exuberancia y derroche de sí, al menos no sin incurrir en el colapso de la soberanía. Soberanía que precipita al desasosiego a las fuerzas imperativas de lo homogéneo, de la conmensurabilidad conservadora. Lo mismo sucedía cuando definíamos la tarea del pensamiento en tanto erosófico. Su puesta en suspenso se cifraba en ponerle lindes encerrándolo dentro de los márgenes de la representación, del mundo de los fenómenos actualizados que se dan a una consciencia constituida, del saber consumado y la utilidad, sin observar la problematicidad inmanente que los aviva oxigenando el pensamiento, dándole aire para que pueda bregar con lo desconocido y alcanzar nuevas cimas. Por eso, la creación de conceptos, de *Ideas-problema*, equivale, desde el punto de vista de lo socio-político, a crear instancias institucionales que actúen como *Instituciones-problema.* Sin soluciones finales, sin respuestas absolutas, combatiendo, a la par, la necedad (*bêtise*) y lo intolerable. «Los libros de filosofía y las obras de arte (...) contienen una suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente»[9]. Flexibilizar lo instituido, moderar su soberbia para juzgarlo como el efecto de la urdimbre deseante que realmente es. Del mismo modo, «llamar a la conciencia a la necesaria modestia es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas

el derecho estatal, es absolutamente absurdo desde el punto de vista de los hechos y desde el punto de vista del derecho (…). Si se admitiera este derecho dentro del Estado de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil reconocido por el Estado, es decir, un derecho a destruir el Estado; por consiguiente, un absurdo. El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye lo otro» (Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, *op. cit*., pp. 45-46).

9. Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, *op. ci*t., p. 111.

que no tienen nada que ver con lo espiritual»[10]. Porque «no sabemos lo que puede un cuerpo»[11], repite insistentemente Deleuze el aserto spinoziano. No sabemos hasta dónde puede llegar su desorganización en un cuerpo sin órganos (CsO), cuerpo intenso (des) compuesto de rebeliones frente a su organización funcionalizante, frente a su normalización que estandariza y homologa, frente a su utilidad sumisa. Cuerpo *caosmunitario* en el que se inscribe lo instituido como efecto del vibrar intensivo que obsequia con sentido a nuestro s*er-con.* Su potencia alterante sin tregua proviene de la sobreabundancia (im)productiva del deseo, de un Eros reincidente sin la incidencia del principio de Identidad o de la negatividad propia de la oposición polemológica. Desplazando toda certidumbre y aventurando por caminos impredecibles, ignotos, soberano es, pues, este Eros de la disyunción, interafección de energías deseantes que nos transmuta, que nos desterritorializa para devenir un otro con el otro, procurando que germine un nuevo sentido para nuestro ser-en-común. Sin esta pulsión intensiva y afirmativa que nos moviliza entramos en el reino cavernoso del fascismo y el totalitarismo, del enemigo ubicuo engendrado por el ansia de una estabilidad y una permanencia para las que no se atisba fuga. Defección y ofuscación del juego trágico, metaestable, entre lo intensivo del *constituir-constituyente* y lo extenso de lo constituido. Desfallecimiento mortífero por el cual nos tornamos hostiles y nos combatimos hasta la muerte. En la fascistización deseante, el cuerpo intenso deviene cuerpo moribundo, hostilizado contra cada advenir diferencial que busca aplacar para no desbaratar las pesadas losas de su deseada codificación. Poniendo cada flujo libidinal al servicio de la molaridad, toda creación languidecerá de sumisión. Deseo miserable para un cuerpo precarizado, en deuda infinita, siempre insuficiente, siempre culpable, corrigiendo toda anomalía para reconducirla hacia el orden de

10. Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, *op. cit.*, p. 59.
11. *Ibídem.*

lo constituido, haciendo de ella un peldaño por el que trepar en el tronco de lo arborescente[12].

Abordar un diagnóstico del presente siguiendo esta caracterización del fascismo y el totalitarismo requiere, sin duda, un estudio independiente por la complejidad de los fenómenos que surgen y se entrecruzan en el marco político de la globalización. Sin embargo, para finalizar, vamos a arriesgar unas últimas letras con este propósito de manera que exhortemos al pensamiento a su análisis desde la perspectiva ontológica que hemos querido plantear, tan ausente hoy en los debates al uso en torno a estas cuestiones. Entrelazamos ahora esta *ontopolítica* con la *factopolítica*, si no lo hemos hecho ya en algún momento.

Pues bien, se podría decir que el pilar en el que se asienta nuestro mundo occidental es, sin lugar a dudas, el capitalismo global, para el que los sistemas democráticos representativos son ya tan sólo una rama de su arborescencia. El Estado, *aparato de captura*[13], jerarca cefaloide que subjetiva y controla por medio de las instituciones, mantiene una relación de connivencia tan profunda con el capitalismo que hace ilocalizable hoy el límite entre uno y otro. La representación política, como se ha visto, es en sí misma problemática por la homogeneización que lleva a cabo de las masas sociales. Tratadas como es tratado un objeto para un sujeto, esto es, unificando sus divergencias y proclamando una relación filial entre uno y otro, deja siempre el resto de lo irrepresentable a su costado, execrándolo y ninguneándolo. Por eso, tal vez, por el peligro de esta diferencia tozuda, ella se ha dejado cooptar por otro modo más sutil de captura capaz de asimilar

12. El reciente y famoso ensayo de Remedios Zafra incide y corrobora de algún modo lo que venimos argumentando desde nuestra perspectiva ontológica cuando alude, por ejemplo, a «sujetos envueltos en precariedad y travestidos de un entusiasmo fingido, usado para aumentar su productividad a cambio de pagos simbólicos o de esperanza de vida pospuesta» (Zafra, R., *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 14).

13. Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., pp. 433-482.

cualquier excedente: la axiomatización capitalista. En este sentido, el sistema capitalista se caracteriza por propiciar flujos de deseo descodificado, moleculares, a los que arranca cada vez nuevas codificaciones, nuevas significaciones, nuevos objetos a los que dirigirse. Axiomatización insaturable, en palabras de Deleuze, que deglute impulsos libidinales libres. Por eso su límite es inmanente, esto es, carece de un confín exterior que pueda ponerle coto. El capitalismo es exuberancia sin fin, que rechaza o desplaza sus propios límites, él mismo desterritorializando y axiomatizando. «¡Cuánta flexibilidad en la axiomática del capitalismo, siempre preparado para ensanchar sus propios límites para añadir un nuevo axioma a un sistema anteriormente saturado!»[14] En esto consiste su eficacia. Lejos de vacilar, el capitalismo es capaz de crear nuevas líneas en su código axiomático y rehacerse por completo: «Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza»[15]. La voracidad de la sociedad de consumo actual puede explicarse de este modo, esto es, como un proceso de descodificación y codificación sin fin del deseo inagotable. Así, el capitalismo desterritorializa los deseos significados en torno a determinados objetos cuando el nicho de ganancia no le es favorable o suficiente y, a su vez, axiomatiza nuevos paisajes libidinales por los que hace transitar el deseo otra vez hasta hacerlo coagular en la cosificación y el beneficio de la producción y la compra-venta. No obstante, sus desterritorializaciones ocultan una desaforada voluntad territorializante, porque la forma en que el capitalismo produce diferencia está destinada a su propia autoconservación mediante el codicioso afán de beneficios. Movimiento devorador que fagocita el afuera y lo torna inmanente, cómplice de la devastación que provoca. Así, su carácter global e inmanente coincide punto por punto con su voluntad de cierre: se trata de territorializarlo todo para hacerlo rentable, la Tierra entera, el deseo todo, incluso en lo que tenga de ignoto, de inesperado. El capitalismo es,

14. DELEUZE, G. & GUATTARI, F., El *Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, *op. cit*., p. 246.

15. *Ibídem*, p. 253.

en efecto, trama intensiva y auto-reproductiva que instrumentaliza el deseo para seguir creciendo y, así, lo vuelve contra sí mismo. Por eso falsea el derroche poniéndole su máscara a la utilidad: todo es vertido en la fría lógica de la ganancia. De este modo, el capitalismo es hoy la fuente por la cual el fascismo molecular se extiende como una tupida red que, similar a una tela de araña, atrapa nuestros deseos. Las grandes corporaciones no son otra cosa que el resultado de su molarización, la cristalización o efectuación de nuestros deseos codificados y reunidos hasta conformar colosos económicos que, como en un mal sueño, engullen para sí cada ápice del flujo anhelante que somos. Por el fascismo —molecular— y el totalitarismo —molar— el derroche, el fondo improductivo del *ser-con*, coincidente con el del deseo en su exuberancia creativa, es instrumentalizado y vaciado. Las instituciones económicas alcanzan, a través de estos fenómenos, su efectuación totalizante, permutando la soberanía ilegítima de los flujos de capital-deseo por el untuoso vasallaje a las megacorporaciones.

¿Tomará como forma de su colapso definitivo la absoluta devastación de la Tierra entera? ¿Será el agotamiento de los recursos naturales y el calentamiento global el resultado de esta territorialización que se quiere total? Ni siquiera eso. Cada movimiento de resistencia, cada creación realizada a su margen, es reabsorbida. Desde el ecologismo hasta el feminismo, desde la lucha de clases hasta el pacifismo, todo es susceptible de convertirse en mero producto de consumo, mero objeto a engullir. Alimentos para la máquina capitalista que, lejos de liberarnos, armarán los grilletes que vuelvan a encadenarnos.

> El capitalismo se define por una crueldad sin medida común con el sistema primitivo de la crueldad, un terror sin medida común con el régimen despótico del terror. Los aumentos de salarios, el mejoramiento del nivel de vida son realidades, pero realidades que se desprenden de tal o cual axioma suplementario que el capitalismo siempre tuvo la capacidad de agregar a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites (hagamos el New Deal, queramos y reconozcamos sindicatos fuertes, promovamos la participación, la clase única, demos un paso hacia Rusia que da tantos hacia nosotros, etc.). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona estos islotes, la explotación no

> cesa de endurecerse, la carencia es habilitada de la manera más sabia, las soluciones finales del tipo «problema judío» son preparadas muy minuciosamente, el tercer mundo es organizado como una parte integrante del capitalismo[16].

A nivel micro, cada deseo es ahora anhelo de deseo-marca, cada deseo quiere ser esponsorizado. Deseo vendible, deseo rentable. Por la cloaca de la fascistización capitalista se nos va el deseo hecho bien consumible y consumido, detritus, basura. En la búsqueda especulativa de ganancia sobre los deseos en su advenir codificado, donde cada paisaje libidinal se convierte en un reclamo publicitario, en un anuncio de televisión, la primera máxima, la condición de posibilidad de su acontecer, será la competencia. Deseos que rivalizan, unos lanzados contra otros, en la consecución del mayor provecho posible. Los cuerpos se inmolan en flujos libidinales desafectos que sustituyen la afirmación diferencial inmensurable por la cizaña hostil de lo contable. El enemigo mora en las propias vísceras. *Ethos* de la competitividad, *contra-ethos* de un *entre* deseante que se desovilla en deseos ni plenamente moleculares, ni absolutamente molarizados. Prestos a la axiomatización, ávidos de ser enganchados, quedan en tierra de nadie. Modulares en lugar de moleculares o molares, esto es, gozosos de ser modificados, modulados según lo requieran las corrientes cuantitativas del capital. Pero también, complacientes del autoesculpido en la fábrica capitalista, son ahora piezas perfectas del engranaje instrumental que nutre a la máquina insaciable. Ni desterritorializados ni reterritorializados, son deseos sin tierra. Así pues, ni nómadas ni sedentarios, su movimiento es el del apuro, prisa propia de la carestía, urgencia atropellada de lo que nunca es suficiente, de lo que siempre necesita sumar un dígito mientras se le roban dos. *Ethos* de la precariedad, de la penuria de un capitalismo que estafa la existencia compartida y desvalija su potencia boyante. Eros vuelve a ser hijo de Poros

16. *Ibídem*, p. 384.

y Penia[17]. Aión, mutilado en su brío virtual y genésico, debilitado en una contraefectuación degenerada por la gula de los deseos enfrentados, deja a Cronos imposibilitado. El presente ya no pasa. No hay futuro ni siquiera para proyectarse en él, para planificar. Corrosión de la temporalidad que resulta en un presentismo lúgubre y funesto. Presentismo sin afectación, roca compacta, rígida, en la que se estrellan nuestros movimientos acelerados hacia ningún lugar.

¿De verdad no hay afuera? Hay un enemigo declarado del capitalismo, aquello que se le opone, que se afirma como diferencia radical no axiomatizable: lo no rentable. En efecto, lo no rentable —lo no útil, hablando desde Bataille— es elevado al rango de primer y más profundo enemigo, transfigurado en disidencia a batir o, dicho schmittianamente, convertido en *hostis*. Todo aquello que no es susceptible de ser absorbido, homogeneizado, axiomatizado en torno al principio de rentabilidad, es condenado a desaparecer, excluido del beneficio, arrojado a la zona anómica de la beneficencia. Schmitt, después de todo, tenía razón, el (neo) liberalismo esconde una pretensión política ineludible si lo contemplamos desde esta lógica oposicional que lo recorre y si circunscribimos a ella, como hizo el jurista, el ámbito de lo político fáctico y ontológico. Bajo la cara espectacular[18] del capital, resistiendo a la axiomatización, a la todopoderosa modularidad, hay ejemplos de lo más heterogéneo en nuestra historia reciente y en nuestro presente. En ellos, se escucha el grito de un naciente *ser-con*: migrantes despreciados, muriendo en silencio en nuestras costas que ahora toman barcos obligando a las tripulaciones a que no los dejen a su suerte, o que se organizan en caravanas para asaltar las fronteras terrestres; ecologistas y activistas denunciados, encarcelados y hasta asesinados; luchas populares por la dignidad: primaveras árabes, 15M, Nuit Debout, feminismos, Gilets jaunes, Occupy Wall Street, Extinction rebellion; etc. Aunque a la postre caigan en la axiomática del capital, carácter trágico al que hay que hacer frente, aunque el sistema logre

FCE

17. V. Supra, cap. 5, (Introducción).

18. Véase el carácter debordiano del término (Cfr., Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2015).

adaptarse modulándolos, su acaecimiento constituye *per se* la afirmación soberana que puja por una transmutación fuera del binarismo rentable/no rentable. Porque nada de esto sirve, o más bien, sirve a la nada que hay más allá del capitalismo. Nada cuestionante que aguijonea la instrumentalidad capitalista, que clama problematizando cada salida, cada axioma que ofrece el neoliberalismo, lacerando con un interrogante de profundidad inapresable: ¿porqué este mundo y no otro? *¿porqué el ser y no más bien la nada?* Pregunta heideggeriana que señala al derroche extasiante que mora, desafiante, tras cada historia de malestar, tras cada vida precarizada. Afuera impensado, erótica creadora, criminalidad de la afirmación, *incivismo* altercapitalista. *Políticas del amor*.

EUG

Bibliografía

1. Fuentes primarias

Agamben, G., *La comunidad que viene,* Valencia, Pre-Textos, 1993.

— *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

— *Medios sin fin. Notas sobre la política,* Valencia, Pre-Textos, 2001.

— *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires,Adriana Hidalgo Editora, 2005.

— *Lo abierto. El hombre y el animal,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.

— *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

Arendt, H., *La condición humana, Barcelona*, Paidós,1993.

— *Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Alianza, 2006.*

Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

Bataille, G., *Œuvres complètes* VII (Anexos), ed. D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, París, Gallimard, 1970-1988.

— *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972.

— *El culpable Seguido de El aleluya y fragmentos inéditos*, Madrid, Taurus, 1974.

— *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Madrid, Taurus, 1981.

— *La parte maldita,* precedida de *La noción de gasto*, Barcelona, Icaria, 1987.

— *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1991.

— *El Estado y el problema del fascismo,* Introducción de Antonio Campillo, trad. de Pilar Guillem Gilabert, revisada por J.L. Villacañas y A. Campillo, Valencia, Pre-textos/Universidad de Murcia, Colección Hestia-Diké, núm. 1, 1993.
— *Historia del ojo,* México D.F., Ediciones Coyoacán, 1995.
— *Lo que entiendo por soberanía,* Barcelona, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.
— *El ojo pineal*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
— *Las lágrimas de Eros,* Introducción de J. M. Lo Ducam, Barcelona, Tusquets, 1997.
— *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961,* selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora S.A., 2001.
— *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.*
— *El erotismo,* Barcelona, Tusquets, 2004.
— *La literatura y el mal,* Barcelona, Nortesur, 2010.
Benjamin, W.*, Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2004.
— *Para una crítica de la violencia,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
Deleuze, G.*, La imagen movimiento: Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1984.
— *El bergsonismo,* Madrid, Cátedra, 1987.
— *Foucault,* Prólogo de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1987.
— *Proust y los signos,* Barcelona, Anagrama, 1995.
— *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1998.
— *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000. Trad. Carmen Artal.
— *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Dely y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
— *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003.
— *Spinoza, filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
— *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
— *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2011.
— *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
Deleuze, G. & Guattari, F., *Kafka, por una literatura menor*, México, Era,1978.
— *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona Paidós Ibérica, 1985.

— *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-Textos, 2002.
— *¿Qué es la Filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 2013.
DELEUZE, G. & PARNET, C., *Diálogos,* Valencia, Pre-textos, 1980.
DERRIDA, J., *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
— «La pharmacíe de Platón», en *La dissemination,* Madrid, Fundamentos, 1975.
—«El suplemento de origen», en *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985.
—*Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.
— *La escritura y la diferencia, Barcelona,* Anthropos,1989.
— *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.
— *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
— «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida (Octubre de 2001)», en Borradori, G. (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Madrid, Taurus, 2003.
— *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 2008.
— *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
ESPOSITO, R. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.
— *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
— *Inmunitas, protección y negación de la vida,* Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
— *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
— *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
— *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.
— *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
FOUCAULT, M., «Presentation» en Georges Bataille, *Oeuvres completès*, vol I, París, Gallimard, 1970.
— *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
FREUD, S., *El Malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010.
HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

EUG

HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, edición bilingüe, trad. Antonio Gómez Ramos Madrid, Abada, 2010.
HEIDEGGER, M., *«Zeit und Sein»,* en *Zur Sache des Denkens,* Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1976.
— *Nietzsche*, vol. 2, Barcelona, Destino, 2000.
— *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001.
LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber,* Madrid, Cátedra, 1987.
— *La diferencia, Barcelona, Gedisa, 1988.*
MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.
NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
— *Corpus,* Madrid, Arena, 2003.
— «Cosmos basileus» en *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.
— «Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy», en *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, nº 205, 2004.
— *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006.
— *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo,* Madrid, Trotta, 2006.
— *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
PLATON, *El Banquete*, Madrid, Alianza, 2006.
SCHMITT, C., *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina, Stuart & cía, 2002.
— *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
— *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.
SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2011.

2. SECUNDARIA

ANTONELLI, M., «La deriva deleuziana de Roberto Esposito», en *Revista Pléyade*, 12. Julio-diciembre 2013, págs. 35-56.
BARTHES, R., «La metáfora del ojo», *en Ensayos críticos,* Argentina, Seix Barral, 1977.
BERNAL PASTOR, J.C., «El giro por venir de la vuelta eterna: la reticencia de Derrida al nihilismo», en SÁEZ RUEDA, L./OTROS (eds.), *Pensar*

la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Campillo, A., *Contra la Economía. Ensayos sobre Georges Bataille*, Granada, Comares, 2001.

— «La comunidad infinita», en *Georges Bataille. El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-textos/Univ. De Murcia, 1993.

— «El amor de un ser mortal», Introducción a *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona,1996.

— «Espacios de aparición: El concepto de lo político en Hannah Arendt», en *Daimon*, revista de filosofía, 26, 2002, págs. 159-186.

Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2015.

De Peretti, C., *Jacques Derrida, texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989.

Dillet, B., *The outside of political: Schmitt, Deleuze, Foucault, Descola and the problem of travel*, Canterbury, University of Kent, 2012.

Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Pública, 2003.

— *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

— *Pensamiento impolítico contemporáneo,* Madrid, Sequitur, 2015.

Galindo Hervás, A. y Pérez Bernal, A. M., *Pensar lo Político. Ontología y mundo contemporáneo*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016.

Galván, G., *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

Garcés, M., *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

García Pérez, M., «Ontología en Georges Bataille», en Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas, 9, 2015, págs. 4-19.

— «Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze: Una respuesta a Toni Negri», en Eikasia: revista de filosofía, 64, 2015, págs. 195-216.

— *Erosofía y caosmunidad. Pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille,* Granada: Tesis doctoral, UGR, 2016.

— «Ontología del sentido y diferencia en la comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy», en Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, 22,2, 2017, págs. 91-106.

EUG

— «Roberto Esposito lector de Deleuze. De la biopolítica afirmativa y la *communitas* a la caosmunidad geopolítica», en Bajo Palabra, 17, 2017, págs. 377-394.
— «El desbordante don de la irrepresentable *communitas*. Esposito lector de Bataille», en Pensamiento al margen, 7, 2017, págs. 30-55.
— «Georges Bataille y Gilles Deleuze. Desde Nietzsche por una filosofía menor», en Eikasía, revista de Filosofía, 82, 2018, págs. 139-158.
— «Teología política y máquina de guerra. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza», en Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, 21,2, 2018, págs. 305-319.
— «Ontopolítica y caosmunidad. La crisis de Occidente desde la perspectiva de una soberanía en colapso» en Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, 80, 2018, págs. 119-132.
Gavin, R., «Violence, Territorialization and Signification: The Political from Carl Schmitt and Gilles Deleuze», en *Theoria and Praxis,* Vol. 1, Issue 1, 2013.
Hume, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Albacete, Libros en la red, edición electrónica, Diputación de Albacete-Servicio de Publicaciones-Gabinete técnico, 2001.
Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de cultura Económica, 1952.
Kervègan, J.-F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?,* Madrid, Escolar Mayo, 2014.
— *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad,* Madrid, Escolar y mayo, 2008.
Lombardi, G., *Carl Schmitt y Hans Kelsen. La Polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la constitución?,* Madrid, Tecnos, 2009.
López Petit, S. *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano, una muerte política*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2018.
Martínez, F. J., *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987.
— *Pensar hoy. Una ontología del presente*, Madrid, Amargord, 2015.
Marmande, F., *Georges Bataille, político,* Buenos Aires, Ediciones Signo, 2009.
Mauss, M. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.

MENGUE, P., *Utopies et devenirs deleuziens*, París, L'Harmattan, 2009.
MOREY, M., *Psiquemáquinas,* Barcelona, Montesinos, 1990.
PARDO, J.L. «Pensamiento sin imagen» en *Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
PEÑALVER, P., *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.
SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
— «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
— *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.
— *El Ocaso de Occidente,* Barcelona, Herder, 2015.
SHELER, M., «Sobre el fenómeno de lo trágico», en *Gramática de los sentimientos,* Barcelona, Crítica, 2003.
SURYA, M., *Georges Bataille, la muerte obra*, trad. Meritxell Martínez, Madrid, Arena Libros, 2014.
VALDECANTOS, A., *La excepción permanente*, Madrid, Díaz & Pons Editores, 2014.
VILLACAÑAS, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca nueva, 2008.
WALDBERG, I., & WALDBERG, P., *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949,* París, Éditions de la Différence, 1992.
ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

ELG