



EROSOFÍA Y CAOSMUNIDAD

PENSAR LA COMUNIDAD DESDE EL VÍNCULO ENTRE G. DELEUZE Y G. BATAILLE

MARÍA GARCÍA PÉREZ

**TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II
PROGRAMA OFICIAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

DIRECTOR: PROFESOR LUIS SÁEZ RUEDA


Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autora: María García Pérez
ISBN: 978-84-9163-082-1
URI: <http://hdl.handle.net/10481/44632>

La doctoranda, MARÍA GARCÍA PÉREZ, y el director de la tesis, Luis Sáez Rueda, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral (*Erosófia y caosmunidad. Pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*), que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección del director de la tesis y, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 20 de octubre de 2016

Director/es de la Tesis

Doctoranda



Fdo.: Luis Sáez Rueda

Fdo.: María García Pérez

*A mi hermano Fran,
que me enseñó a dudar y a jugar*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

PARTE I

COMUNIDAD Y ONTOLOGÍA DEL SENTIDO

APERTURA.....	23
CAP. 1. EL RETO DE LA COMUNIDAD IDENTITARIA. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE C. SCHMITT.....	25
1. <i>La alargada sombra del Levitán bobbesiano</i>	29
2. <i>Una ontología de la fuerza secuestrada en un pensamiento de la identidad</i>	33
3. <i>La soberanía frente al hostis: fundación de una comunidad identitaria</i>	38
4. <i>El proceso moderno de despolitización y su culminación en la neutralidad técnica</i>	41
5. <i>Conclusiones. Necesidad de una concepción diferencial de la comunidad</i>	43
CAP. 2. HACIA LA COMUNIDAD DIFERENCIAL DE SENTIDO. DERRIDA Y LAS APORÍAS DEL LOGOCENTRISMO IDENTITARIO.....	47
1. <i>La paradoja del sentido: presencia des-presente, diferir infinito</i>	49
2. <i>Del decisionismo de la soberanía a la indecibilidad de la justicia. Justicia por-venir</i>	57
3. <i>De la oposición amigo-enemigo a la promesa infinita de la amistad. Democracia por-venir</i>	61
4. <i>Negatividad, herida del sentido. El gesto deconstructivo de Bataille respecto a Hegel</i>	68
5. <i>Don, sacrificio y secreto. La responsabilidad ante el otro, más allá de la presencia</i>	72
CAP. 3. LA COMUNIDAD SIN SOBERANÍA. J.-L. NANCY.....	77
1. <i>Resistir a la presencia. De la comunidad por-venir a la comunidad desobrada</i>	79
2. <i>Ser singular plural. Cuerpo y sentido en una comunidad an-árquica</i>	85
3. <i>Comunismo literario</i>	88
4. <i>Con y más allá de Bataille</i>	91
5. <i>Desfundamentación de la teología política de C. Schmitt y apertura al pensamiento impolítico</i>	94

CAP. 4. COMUNIDAD-SENTIDO Y PENSAMIENTO IMPOLÍTICO. R. ESPOSITO	98
1. <i>La inmunitas, autoconservación frente a la expropiación comunitaria del sujeto</i>	100
2. <i>El don desbordante en la communitas</i>	104
3. <i>Impolítico Bataille: comunidad de don y de muerte</i>	110
4. <i>Devenir deleuziano truncado de Esposito</i>	116
CAP. 5. EL HOMO SACER Y LA COMUNIDAD QUE VIENE	121
1. <i>La aporía de la comunidad biopolítica. Inclusión por exclusión y relación de “bando”</i>	123
2. <i>Hacia la comunidad que viene: liberación de la biopolítica sobre la nuda vida</i>	129
3. <i>En discusión con Bataille. El sacrificio desde el biopoder</i>	136
4. <i>El pueblo biopolítico</i>	140

PARTE II

COMUNIDAD Y ONTOLOGÍA DE LA FUERZA

APERTURA	145
CAP. 6. CONTRA EL HEGELIANISMO (REDUCCIÓN DE LA DIFERENCIA A NEGATIVIDAD) ..	151
1. <i>El sí nietzscheano frente a la negación dialéctica y la representación. Deleuze</i>	152
2. <i>La representación y el origen del pensamiento identitario en la dialéctica platónica</i>	153
3. <i>La negatividad en la relación con el otro, resentimiento. A vueltas con C. Schmitt</i>	156
4. <i>Bataille. Negatividad sans emploi</i>	160
5. <i>Anticipaciones. Hacia una afirmación de la diferencia desde la diferencia</i>	164
CAP. 7. CAOSMOLOGÍA ONTOLÓGICA	167
1. <i>En el principio eran las fuerzas. Ontología de la fuerza en Deleuze</i>	168
2. <i>Hacia la idea de caosmos. La relación entre fuerzas como síntesis disyuntiva</i>	172
3. <i>Ontología de la fuerza en Bataille</i>	177
4. <i>Fuerza y derroche</i>	179
5. <i>Voluntad de poder como voluntad de suerte</i>	183
CAP. 8. ONTOLOGÍA DE LA FUERZA Y TEORÍA DEL SENTIDO	187
1. <i>Deleuze más allá de Heidegger</i>	187
2. <i>La experiencia interior</i>	190
3. <i>Fuerza y sentido. Con Deleuze y Bataille, más allá de Derrida</i>	192
4. <i>El juego y el monstruo acéfalo</i>	195

CAP. 9. TIEMPO INTENSIVO.....	199
1. <i>Síntesis del pasado, del presente y del futuro. Lo virtual y su efectuación</i>	202
2. <i>Aión y Cronos. Espacio-temporalidad</i>	214
3. <i>Tiempo de derroche</i>	217
CAP. 10. DEL ACONTECIMIENTO	223
1. <i>Sentido y Acontecimiento: extra-ser e intersticio de las fuerzas</i>	224
2. <i>Efectuación y contraefectuación. De lo cronológico al bullicioso instante eterno</i>	226
3. <i>El batailleano “extremo de lo posible” y la “contraefectuación” deleuziana</i>	228
4. <i>De lo preindividual y lo problemático. G. Simondon en G. Deleuze</i>	232
5. <i>Lo problemático sub-representativo y el laberinto batailleano</i>	242

PARTE III

NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

O

PENSAMIENTO SOBERANO

APERTURA.....	249
CAP. 11. EROSOFÍA. LA SOBERANÍA DEL PENSAR.....	251
1. <i>Sobre el pensamiento servil</i>	251
2. <i>La soberanía del pensar</i>	254
3. <i>Necedad y falsos problemas</i>	259
4. <i>El signo I. Herir el pensamiento. El pensamiento soberano como erosofía</i>	261
5. <i>Eros en el arte intensivo. Perceptos y afectos</i>	268
6. <i>Filosofía, ciencia y lógica. En búsqueda de la erosofía perdida</i>	271
7. <i>Bataille, por una filosofía menor</i>	275
CAP. 12. CAOSMUNIDAD Y CAOSMUNICACIÓN	285
1. <i>Caosmunicación. De la intersubjetividad a la transducción</i>	286
2. <i>El signo II. Pragmatismo lingüístico y caosmunicación erótica</i>	295
3. <i>Caosmunidad</i>	306
4. <i>El precursor oscuro. Una soberanía paradójica</i>	310
5. <i>Deleuze y Bataille más allá de Marx</i>	318
6. <i>Fascismo y totalitarismo. La cuestión de la legitimidad</i>	323
7. <i>Rizoma y sistemas arborescentes. Línea de fuga como línea de suerte</i>	333
8. <i>Máquina de guerra y aparato de Estado</i>	336

CAP. 13. RESPUESTAS. DE LA ONTOLOGÍA DEL SENTIDO A LA ONTOLOGÍA DE LA FUERZA	345
1. <i>Del diferir y el principio de identidad</i>	345
2. <i>Fuerza, negación e identidad. Carl Schmitt</i>	351
3. <i>El ser amante y artista. Hacia lo presingular. J.-L. Nancy</i>	358
4. <i>Sacrificio y devenir deleuziano troncado. R. Esposito</i>	365
5. <i>Más allá del acto y la potencia. G. Agamben</i>	373
CONCLUSIONES. POLÍTICAS DEL AMOR. SOBRE LO TRÁGICO	385
APÉNDICE. RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.....	401
BIBLIOGRAFÍA	429
1. <i>Fuentes</i>	429
2. <i>Secundaria</i>	432

INTRODUCCIÓN

Tocamos pero estamos a distancias inconmensurables,
tocamos pero estamos solos

Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*

Realizar una tesis doctoral en Filosofía que aborde a dos pensadores como Gilles Deleuze y Georges Bataille, tal y como nos proponemos a continuación, supone asumir de antemano ciertos riesgos que se derivan de las advertencias que estos mismos autores profieren acerca del declinar del pensamiento. En primer lugar, está el peligro de perderse en reflexiones abstractas que no toquen la realidad concreta, esto es, que no planteen un verdadero problema. Este es el peligro, tal y como lo señala el propio Deleuze, de la *necedad*. Ello implica, en la mayor parte de las ocasiones, caer en la tentación, por una *hybris* de los rigores académicos, de hacer un mero repaso por un fragmento de la historia de la filosofía, olvidando el carácter creativo de la misma, esto es, su capacidad (y su necesidad) de generar nuevos conceptos, nuevas ideas. Pero, aun exorcizado tal apercibimiento, otra consecuencia resulta también de la *necedad*. Ésta consistiría en creer estar en disposición de ofrecer respuestas definitivas para el problema determinado. En efecto, para ambos autores la Filosofía vale no tanto por las soluciones que proporciona, siempre contingentes y precarias, sino por los interrogantes por los que se ve infinitamente interpelada. Por esta razón, la Filosofía para el de Billom ha de mantenerse en el *non savoir*, en ese estado que, sin reposo, nos aleja de toda dimensión útil. Con Deleuze, ella sirve para *entristecer* o, de nuevo con Bataille, se trata de una puesta en cuestión inexhaustible, de una *experiencia interior* que se resuelve en nada y que nos arroja a una angustia sin tasa, al borde de las lágrimas y la risa. En consecuencia, desde el inicio, en la reflexión que sigue, trataremos de alejarnos en lo posible de una abstracción desarraigada y vacua, a la que el trabajo académico a veces nos precipita sin percatarse de que con ello anula las potencias del pensamiento

filosófico mismo. Pero paralelamente también tomaremos la precaución de advertir acerca de la provisionalidad de nuestros resultados, los cuales aspiran a ahondar en lo ignoto, en lo no pensado, pero nunca a dar soluciones absolutamente concluyentes y cerradas. Por el contrario, nos sumergiremos en una dimensión no completamente acotable, pues es puro derroche, exuberante *gasto improductivo e infinita afirmación de la diferencia* con sus litigios problemáticos sin cese.

Justamente por todo lo dicho, el primer paso a dar ha de consistir en señalar cuál es ese problema por el que en este caso mi pensamiento es forzado a moverse y a escribir toda una tesis doctoral en torno a él. Este problema, u objeto (intensivo y diferencial) de estudio, se nombra mediante el concepto de *comunidad*. Un problema sobre el que en la actualidad han posado su atención autores de la talla de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben, en los que se relaciona, fundamentalmente, con la indagación acerca de los modos de resistencia respecto de lo que han denominado “comunidades obradas”, “paradigma inmunitario” o “biopolítica de Occidente” respectivamente, una resistencia, en suma, a la deriva totalitaria de los Estados y sus instituciones. Profundizaremos, pues, en una línea de pensamiento que está en el epicentro de nuestra época actual, el pensamiento *impolítico*, tal y como lo ha caracterizado Roberto Esposito en su ya clásica obra *Categorías de lo impolítico*¹ y que en los últimos tiempos se ha extendido cobrando gran importancia dentro del corpus filosófico. Ahora bien, la perspectiva asumida por estos pensadores es, sin lugar a dudas, ontológica, por lo que la interrogación acerca de la comunidad es, en ellos, una interrogación acerca del *ser* de la comunidad. Sin renunciar a tal enfoque, lo que nos proponemos por nuestra parte es ofrecer una alternativa a esa ontología que recorre su concepto de comunidad y que, como veremos, es una ontología del sentido cuya raigambre la encontramos en Heidegger y Derrida fundamentalmente. Anunciamos ya que nuestra apuesta pasa por una ontología otra, en este caso, una ontología de la fuerza (*intensio*) cuyos antecedentes los tenemos, en cambio, en Simondon y Nietzsche. Con ella creemos haber descubierto un tipo de tratamiento distinto para la comunidad y, a nuestro modo de ver, más eficaz para afrontar los retos del presente. Porque lo que en último término justifica la intención de esta investigación es la preocupación por nuestro momento histórico actual; no podría ser de otra manera si procuramos, como hemos dicho, no despegarnos de la realidad concreta en la que estamos y tratar de escapar a la abstracción autonomizada. En efecto, instalados en un contexto de crisis

¹ ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

global en el que los principales conceptos de la tradición de la filosofía política moderna (tales como los de representación, Estado-nación, soberanía, o legitimidad, etc.) son radicalmente puestos en cuestión demandando nuevas herramientas teórico-prácticas de intervención y transformación, se hace necesario un análisis riguroso de los mismos. Crisis económica, crisis política y social, crisis humanitaria y crisis ecológica son expresiones que sin duda apuntan a un Occidente convulso y dislocado que, por ello mismo, puja por renovarse, por tender líneas de fuga y devenir otro tal y como lo certifican los nuevos movimientos sociales, cuyo culmen llegó a España el 15M. Así, abordar la cuestión de la comunidad desde la Filosofía supone para nosotros en primer lugar dirigir la mirada hacia autores contemporáneos intentando mostrar la potencia de esta noción para realizar una crítica al presente y para otear nuevas formas de rebeldía en su discurrir.

Hemos dicho que los dos autores que manejaremos para nuestro planteamiento del concepto de comunidad son Gilles Deleuze y Georges Bataille, no sin dedicar un recorrido por los pensadores que actualmente están tematizando esta cuestión, Nancy, Esposito y Agamben. Ahora bien, en lo que concierne a Georges Bataille es importante reseñar que inevitablemente tendremos que resituar su pensamiento. Bataille, pensador ciertamente heterodoxo que ya se encuentra en el entramado reflexivo de los autores señalados en lo que respecta a su vertiente ético-política, —y no sólo por sus reflexiones en torno al erotismo—, guarda bajo las múltiples y heteróclitas facetas de su obra, una ontología que, en contraste con la del sentido, se revela como ontología de la fuerza o de la potencia, de la cual es una expresión su ontología del derroche y que, a nuestro juicio, conecta con la de Gilles Deleuze.

Antes de continuar conviene perfilar con un poco más de detalle el uso que hacemos de los conceptos de “ontología del sentido” y “ontología de la fuerza”. De acuerdo con la primera, el ser de aquello que llamamos “real” posee una cualidad primariamente expresiva y “comprensible”. El “sentido”, como toda la fenomenología y la hermenéutica del siglo XX han mostrado, consiste en el “ser-como” o “en cuanto” inherente a los fenómenos, consistiendo su captación en una aprehensión comprensiva. Para Husserl, se trataba del aparecer automostrativo de las “cosas mismas”, su modo cualitativo de presentarse a la actividad constituyente de la subjetividad trascendental. Como se sabe, esta concepción ha experimentado una larga y controvertida deriva en el pensamiento contemporáneo, pasando por hitos tan importantes como, entre otros, el de

Heidegger, el de M. Merleau-Ponty o el de la hermenéutica Gadamer. En estos últimos casos, el sentido no depende, como en Husserl, de una constitución en el Ego trascendental, sino de su acontecer en la facticidad de la existencia. Como veremos, J. Derrida realiza una torsión profunda en esta línea, considerando al sentido —incluso más allá de como lo hace Heidegger— en cuanto no presentable en su unidad y auto-identidad: el sentido se despresenta en el movimiento mismo por el que pugna por hacerse presente y difiere respecto a sí en una iterabilidad transfiguradora sin cese. Es en esta torsión derridiana en la que —se mostrará— se asienta gran parte de la concepción de J.-L. Nancy, R. Esposito y G. Agamben. Pues bien, una ontología de la fuerza parte de la consideración según la cual la dimensión básica del ser —utilizando el término en su acepción más genérica— es potencia o fuerza. La fuerza no es primeramente comprensible, sino afectante, por lo que su cualidad es la *intensio*. El pensamiento de Nietzsche, en los aledaños de nuestro mundo contemporáneo, es un ejemplo especialmente vivaz y claro de esta ontología. No es difícil descubrir que en la historia de la filosofía ambas ontologías son inversas en su relación: mientras la del sentido hace derivada a la fuerza, la de la potencia entiende el sentido como expresión en superficie de la fuerza.²

Volviendo a la cuestión que nos ocupaba, diremos que Deleuze, filósofo, de comprensión difícil, nos abre un rico campo de juego que pasa por Nietzsche, Bergson y Simondon, entre otros. Como es sabido, la clave principal que recorre en profundidad su pensamiento consiste en una ontología que afirma la cualidad del ser como potencia, en particular, como conjunto de relaciones de fuerzas que, en su multiplicidad gestante, acaba por emplazar al sujeto y a la constitución de sentido; éstos serían, efectivamente, productos derivados, secundarios y provisionales de aquella retícula de fuerzas que actúa soterradamente en un nivel pre-subjetivo y sub-representativo. Teniendo en cuenta que estas fuerzas no se prestan ni a la funcionalización ni a la mensurabilidad, al menos no sin cambiar de naturaleza, y que, además, constituyen al ser mismo explicándolo en su dimensión creativa, el nexo con Bataille y su principio de “gasto improductivo” parece vislumbrarse claramente. No observar esta faceta del pensamiento batailleano, que nosotros creemos poder calificar de ontológica, supone hacer una lectura parcial del mismo que no llegaría a tocar su fibra última. Es ahí donde podemos encontrar el origen

² En SÁEZ RUDA, 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.

de las críticas que tanto Nancy, como Esposito y Agamben han hecho al de Billom a pesar de reconocer su valía como pensador de la comunidad. Ellas serán señaladas y respondidas en su debido lugar de manera rigurosa. En síntesis, podemos adelantar que la ontología que observamos en Bataille, también deudora de Nietzsche, como en el caso de Deleuze, y que, como decimos, tiene que ver con su principio de derroche o gasto improductivo, concibe al ser como agitada multiplicidad de intensidades en devenir, esto es, como flujo energético que arruina toda permanencia y, así, también, toda identidad. Por este motivo, pensar la comunidad batailleana supone observarla como una comunidad que dependería de una comprensión del ser mismo en cuanto amante y artista, un amante maldito y transgresor y un artista sin concesiones al proyecto, a la instrumentalidad. Esta ontología tiene consecuencias políticas y la principal, a nuestro juicio, es la de entender la comunidad, no como agrupación de sujetos bien constituidos y mediada, en coherencia con ello, por la representación, sino como una instancia que vulnera al sujeto, y que, en esta medida, guarda ineludibles puntos de conexión con la elaborada por Deleuze. En tal sentido, será de capital importancia observar la inextricable relación entre los dos principios batailleanos primordiales en su filosofía, el de utilidad y el de derroche. Relación dialéctica sin solución, sin síntesis reconciliatoria, que nos arroja a una tragedia fundamental al tiempo que procura, como la metaestabilidad deleuzeana, el vector transformador del mundo político-social.

Así, este engarce entre dos autores pretende ser productivo, generador de conceptos y nociones nuevas en torno a la comunidad en un momento en que las formas de relación humana occidentales que nos mueven y recorren comienzan a ser deslegitimadas, consideradas como patológicas y generadoras de una situación global que nos arroja a un sufrimiento social ya evidente e insostenible y a una sintomatología de quiebra civilizatoria en ciernes.

En suma, la noción de comunidad tiene plena actualidad tanto en el contexto teórico como en el histórico-práctico, ambos en el fondo inseparables, y, a nuestro juicio, es uno de los anclajes que nos permite pensar nuestro presente en crisis a través, además, de dos autores de relevancia indiscutible: Georges Bataille, al que se refirió Heidegger afirmando que era una de las mejores cabezas pensantes de la Francia de su tiempo, y Gilles Deleuze, que junto con Félix Guattari, supo componer una obra extensa e intensa

con la que puso en jaque al paradigma identitario del pensamiento filosófico tradicional de la representación.

Desglosamos ahora la apuesta señalada anteriormente en tres hipótesis fundamentales de trabajo, de modo que guíen al lector en lo que sigue y que aporten alguna arista más de lo que tenemos entre manos:

1. Como hemos adelantado, podemos decir que la hipótesis principal de la que parte la presente investigación es la que afirma la posibilidad de una conjunción productiva entre el pensamiento de Georges Bataille y el de Gilles Deleuze en lo que respecta a la necesidad de pensar la comunidad. Lo que trataremos de sostener, en esta línea central, es que tal relación puede tomar asiento en una ontología de la fuerza (*intensio*) o del derroche, la cual, además, será capaz de recuperar el concepto de soberanía, un concepto que en el pensamiento impolítico de Nancy, Esposito y Agamben acaba por disiparse a base de ser deconstruido y llevado a su des-presencia. Ahora bien, el concepto de soberanía que encontraremos a lo largo de la investigación tampoco podrá vincularse, en modo alguno, a lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo con él desde la teología política o el contractualismo moderno, a cuya base remite la constitución de los modernos Estados-nación. Nuestro concepto debe insertarse en una comunidad abierta, una comunidad del corazón (Bataille) o nómada (Deleuze), en la que esa NADA batailleana en que se resolvía la soberanía sea una nada (*nihil*) productiva, generadora de diferencias y siempre en devenir. Un devenir que se explicará a través de una concepción de la temporalidad que se deriva de esta ontología de la fuerza o derroche y que distingue entre el tiempo de Cronos y el tiempo de Aion o tiempo del *Acontecimiento*. Descubriremos con ello un enfoque genético en virtud del cual las relaciones de fuerzas se presentan como *natura naturans* respecto de los fenómenos contemplados en tanto que *natura naturata*³. En el plano político esto nos dará la clave para reinterpretar la clásica distinción entre “momento constituyente” y “momento constituido”, así como para, finalmente, acercarnos a nuestra comunidad nómada o comunidad del derroche.

³ 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*, Herder, Barcelona, 2015).

2. Ahora bien, de esta primera hipótesis se deriva una segunda que, en el fondo, es prioritaria respecto de aquella, por cuanto no estaríamos en condiciones de ofrecer dicha alternativa al concepto de comunidad elaborado por Nancy, Esposito y Agamben sin, a la vez, observar las diferencias entre una ontología y otra, entre la de estos autores, que han entendido la comunidad como ámbito de sentido, y la nuestra, que a través de Deleuze y de Bataille será inseparable, en cambio, de la cuestión de la fuerza. Con esto no pretendemos conculcar esa comprensión ontológica, sino más bien atender a los problemas fundamentales que ella presenta si no se la vincula con una explicación más profunda acerca de cómo emerge el sentido mismo. Para facilitar la referencia a este conjunto de pensadores, a su línea de pensamiento, hablaremos de pensadores de la “comunidad-sentido”; cuando haya que realizar un contraste, de pensadores de la “comunidad intensiva”.

3. Por último, nos será esencial también buscar al interlocutor polémico de estas teorías de la comunidad que, como afirmamos, la circunscriben a una ontología del sentido. Se trata de la teología política que en nuestra época contemporánea ha sido desarrollada por el jurista alemán Carl Schmitt si nos atenemos, una vez más, al juicio de Roberto Esposito⁴. Allí encontraremos paradójicamente una ontología de la *Intensität* que trata de reasegurar el principio de identidad a través de una lógica oposicional expresada en el par amigo-enemigo, sobre el que el autor da cuenta del ser último de lo político así como de la naturaleza de la soberanía misma. Sucede que, a nuestro modo de ver, la ontología que proponemos para la comunidad constituirá una respuesta más clara y satisfactoria para el esquema schmittiano, el cual, por lo demás, se incardinaria en todo un paradigma, el paradigma Occidental en torno al pensamiento binario y a la eliminación de la heterogeneidad o, si se quiere, a la homogeneización de la multiplicidad. La ontología de la fuerza es, en suma, supuesta en el paradigma schmittiano a costa de secuestrarla en el pensamiento identitario. Frente a esta posición, defenderemos una concepción diferencial de la comunidad. Por este motivo será desde ahí desde donde retomaremos nuestro diálogo con aquellos pensadores impolíticos, localizando en los mismos algunas posibles fallas teóricas que creemos tienen que ver esencialmente con una cierta rémora no superada respecto del paradigma de la representación y el principio de identidad, los cuales les impedirían afrontar con

⁴ Para realizar un recorrido por esta cuestión recomendamos el artículo, de reciente publicación, SAIDEL, M., “Roberto Esposito y la deconstrucción de la teología política: hacia una política de los cuerpos vivientes”, *Filosofía italiana. Revista electrónica de Filosofía*, abril 2016.

radicalidad, pero, también, con eficiencia, a tal paradigma de la oposición binaria y de la exclusión de la alteridad que aun hoy pensamos operativo.

Con todo ello no sólo se pretende dotar de nuevas herramientas conceptuales y críticas a la filosofía actual, sino también colaborar en el diagnóstico del presente y, en la medida de lo posible, contribuir a su transformación desde el ámbito del pensamiento filosófico. Porque además creemos que no son pocos los instrumentos normativos de gran fertilidad que tanto Deleuze como Bataille ponen en juego y que pueden sernos de gran valor en esta tarea. Podemos aludir a algunos de ellos: de una parte, la identificación deleuzeana y batailleana de los fascismos y los totalitarismos en su pasión antiestatista que, sin embargo, no se rinde a los requerimientos del capitalismo y el (neo)liberalismo, como tampoco, según nuestra interpretación, se encona en la mera crítica⁵ sin aportar nada en positivo; o, de otra, sus análisis sobre la decadencia del pensamiento occidental, que para Deleuze ha acabado generando una *imagen dogmática* o que para Bataille se ha rendido al *principio de utilidad*. Pero también sus propuestas acerca de la insistencia en una organización rizomática presta a tender líneas de fuga y, por ello, revolucionaria, o de la necesidad de generar comunidades acéfalas haciendo oídos a una *moral de la cumbre* que transforma la voluntad de poder en voluntad de suerte (*chance*). En cualquier caso, y aunque podríamos continuar esta enumeración, lo que creemos importante señalar es que ambos autores nos ofrecen un campo de acción realmente amplio y fructífero que, puesto en relación, es además capaz de dar a luz nuevas ideas para la transformación del presente, tal y como trataremos de mostrar.

En lo que se refiere a la estructura del texto de nuestra investigación hemos optado por dividirlo en tres secciones fundamentales a las que seguirán unas conclusiones generales. En la primera de ellas daremos cuenta de la teología política schmittiana en cuanto reto a superar, porque suprime la diferencia en la concepción de la comunidad de un modo, como se verá, insostenible. Frente a este reto, reconocemos la gran aportación que representan las propuestas de Nancy, Esposito y Agamben, aunque, como se ha dicho, se mueven en una ontología del sentido que cuya

⁵ Esta es una de las objeciones que el profesor Alfonso Galindo opone a los filósofos impolíticos, por los que hace un recorrido completo. A su juicio se hace complicado encontrar en ellos algún planteamiento capaz de conducir a sugerencias factibles a la realidad política que ponen, con gran radicalidad, en tela de juicio. Esto se debe fundamentalmente, según sus afirmaciones, a que mantienen el nivel de su reflexión en la ontología, lo cual implica una alta dosis de abstracción que los alejaría de la posibilidad de lo efectivamente realizable y que, aunque imperfecto, podría lograr algún resultado transformador de hecho. (GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015).

exclusividad pondremos en cuestión más adelante. La ontología diferencial del sentido que recorre estas posiciones será tematizada en su raíz recurriendo al paradigma filosófico inaugurado por J. Derrida, pues éste es una fuente clave heredada por los pensadores de la comunidad-sentido.

En la segunda sección, y empujados ya por la demostración de carencias en el pensamiento de la comunidad-sentido, nos dedicaremos a desentrañar la ontología deleuzeana así como a mostrar la batailleana, aún inexplorada por aquellos autores impolíticos o incorrectamente, a nuestro juicio, interpretada. De este modo comenzaremos a arrojar luz sobre los vínculos teóricos entre Deleuze y Bataille sin adentrarnos todavía en la cuestión socio-política.

Será en la tercera de las secciones donde ofreceremos nuestra propuesta en torno a la comunidad, en torno a un ser-en-común que pasará a recibir el nombre de *caosmunidad*. A este respecto cabe hacer una breve apreciación que anticipe al menos en parte el significado del término escogido. Sabemos que Deleuze no trató el tema de la comunidad, al menos no directamente, aunque podríamos decir que su noción de pueblo es extrapolable a ella. Sin embargo, si estamos en lo cierto y en Bataille podemos atisbar una ontología de corte similar a la deleuzeana, esta comunidad de la que sí se habría ocupado el de Billom estará en condiciones de recoger los elementos de la ontología del pensador parisino. Ocurre también a la inversa, esto es, que la filosofía de Deleuze se puede ver enriquecida injertando y haciendo fructificar los intentos de Bataille por pensar (y experimentar hasta el desgarrar) la comunidad. Alcanzamos la idea de caosmunidad recogiendo de la ontología de Deleuze el concepto de *caosmos*, una categoría que expresa, a nuestro modo de ver, todos esos elementos de una ontología de la fuerza y diferencial que se muestran necesarios en la investigación acerca del ser-en-común; tales elementos dan pie, por su propio significado, a ser trenzados con la comprensión batailleana de la comunidad. Buscamos, en consecuencia, tanto en la tercera sección como en la segunda, una *síntesis disyuntiva* entre ambos autores, una síntesis que, aun respetando sus diferencias, las pone en juego y las transforma recíprocamente, de modo que puedan obsequiarnos con una nueva concepción del ser comunitario.

En la tercera sección encontraremos dos componentes más. De un lado, una apuesta por un tipo de ejercicio del pensamiento distinto y en liza con el de la representación,

apuesta que ya no entiende a la filosofía bajo ese nombre, sino que optará por denominarla *erosología*, con el fin de hacer justicia a los requerimientos de ese eros maldito batailliano que, pensamos, atraviesa inexcusablemente al pensamiento filosófico y que, como intentaremos mostrar, se filtra en Deleuze toda vez que éste trata de establecer una relación de exterioridad y de litigio entre el pensamiento y la realidad. De otro, y finalmente, una respuesta completa a la ontología del sentido y la comprensión de la comunidad derivada de ella, en la que daremos cuenta de sus promesas no cumplidas, esto es, de su deuda aun latente con el principio de identidad y, así, con la representación.

Es preciso adelantar que en las conclusiones generales abordaremos dos cuestiones que recorren todo el texto de nuestra tesis: el carácter trágico de la caosmunidad que proponemos y de la erosología, tal y como la concebimos, por un lado, y la incidencia de nuestra propuesta en el presente, por otra.

Para finalizar, hemos de advertir que nuestro objetivo principal no consiste tanto en responder y polemizar con los pensadores impolíticos y con la ontología del sentido (des-presente) como en plantear de modo positivo un nuevo tipo de comunidad que se nos ofrezca como resorte para que el pensamiento no se detenga, para que siga siendo un ejercicio de derroche, tan necesario hoy en la era en la que todo parece haber quedado reducido a la utilidad. Una comunidad, por qué no decirlo, en la que se patentiza la radicalidad de nuestra soledad, susceptible de ser elevada a categoría ontológica. Porque para solventarla no contamos con el mero contacto intersubjetivo; por el contrario, la subjetividad misma queda siempre y sin remedio *herida*.

PARTE I

COMUNIDAD Y ONTOLOGÍA DEL SENTIDO

APERTURA

El objetivo general de este apartado es el de dilucidar un tipo de pensamiento de la comunidad que reposa bajo la influencia, como trataremos de mostrar, de una ontología del sentido. La comunidad política se entiende allí, como vamos a argumentar, en tanto que campo de fenómenos de sentido. El sentido, en cualquier caso, se desfonda mediante una deconstrucción que mostrará la (im) potencia del sinsentido ínsito en él, de un exceso no apropiable. Este es el caso de autores que veremos en adelante, como Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben. Sin-sentido en el *desobramiento*, en la *communitas* y en la *comunidad que viene*, respectivamente (caps. 3, 4 y 5). Entender esta concepción de la comunidad necesariamente debe buscar su raíz heideggeriana, pasada, eso sí, por el tamiz de Jacques Derrida, esto es, por una tarea deconstructiva que trata de rebasar con ello al *logocentrismo* occidental y, en este caso, en particular, a la filosofía política tradicional.

Se hace inevitable buscar al interlocutor polémico de estas teorías que, como dijimos, vamos a pasar a denominar bajo el término general de “pensamiento de la comunidad-sentido”. Este interlocutor está representado por la teología política que arranca en la modernidad con Thomas Hobbes y que tiene a su máximo exponente en el jurista alemán Carl Schmitt. Como se tratará de exponer, la lógica del Uno y de la representación¹ se instala en esta teoría política, que también se asienta sobre una ontología. Frente a ella, el recurso de los pensadores de la comunidad-sentido pasa por un pensamiento de la comunidad capaz de prescindir de la soberanía y de ofrecerse como resistencia a la homogeneización violenta ligada a la idea identitaria del sujeto soberano, del Estado, una idea que conduce al fascismo y al totalitarismo.

A continuación comenzaremos, por tanto, tratando de explorar la teología política schmittiana (cap. 1), para luego adentrarnos en la deconstrucción derridiana, al menos en aquellas tesis que tienen que ver con nuestros pensadores de la comunidad más arriba

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 intento de hallar 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).

citados (cap. 2). De este modo, intentaremos conseguir trazar el mapa con un doble punto de partida claro: por un lado, el núcleo polémico del que emergen los nuevos pensadores de la comunidad; por otro, la línea de adscripción que siguen, que no es otra que la de una reflexión que quiere pensar la diferencia *qua* diferencia.

Ahora bien, lo que realizaremos en la segunda parte constituirá un esfuerzo por buscar otro punto de anclaje que, si bien mantiene la pugna contra el pensamiento de lo Uno trascendente, quiere adentrarse y proseguir otro derrotero: el de una ontología de la fuerza, con Deleuze, y, simultáneamente, recuperando la noción de soberanía, de la mano de Bataille e instalándola en la multiplicidad.

CAP. 1. EL RETO DE LA COMUNIDAD IDENTITARIA. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE C. SCHMITT

La teología política, cuyo principal representante en el siglo XX es Carl Schmitt, ha pensando la soberanía ligada ineluctablemente al Uno trascendente¹ a través de una teoría decisionista que observa al soberano a distancia respecto del ordenamiento jurídico. No en vano Schmitt postulará un vínculo esencial entre lo político y lo teológico que, aun asumiendo la secularización y desteologización operada desde la Ilustración, no renuncia a reconfigurarlo poniendo sobre la palestra la, a su juicio, irrenunciable verdad del mismo². Este Uno encarnado en el Estado, en el hobbesiano Leviatán, presupone una comunidad cerrada donde el criterio último de lo político es la diferenciación decisoria entre amigos y enemigos, donde el horizonte ineludible de la guerra y el estado de excepción marcan el punto álgido de esta distinción basada, sin más, en la intensidad de una asociación o una disociación con el Otro. El soberano es aquél capaz de tomar la decisión, la cual no encuentra apoyo en la legislación establecida, ni siquiera en la Constitución, y, en consecuencia, se halla a extramuros del ordenamiento jurídico —tal es la trascendencia de la soberanía. Él es capaz de

¹ Ver GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía, de la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Pública, Murcia, 2003, p. 25: “la vinculación de la soberanía con el carácter representativo de una realidad trascendente constituye uno de los pilares de la teología política”.

² 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”.

excepcionarlo para protegerlo, justamente por su condición de exterioridad trascendente. Como veremos, sólo una instancia alejada del mundo puede actuar de *katechon* respecto del caos que supone aquél dejado a su suerte, despolitizado. Es cierto que Giorgio Agamben, como desarrollaremos en la sección dedicada a este autor, encontró en Schmitt la clave para un vínculo aporético de la soberanía respecto del ordenamiento jurídico, ya que para el italiano ésta se encuentra en una relación simultáneamente trascendente e inmanente, interior y exterior, respecto del derecho, circunscribiéndose así correlativamente un espacio a la vez incluyente y excluyente para la *nuda vida*. Pero esto sólo se revela justamente desde el prisma de su biopolítica, es decir, con la incorporación del concepto de vida para sus investigaciones y, a nuestro juicio, minimiza el calado de la apuesta trascendente de Schmitt. Creemos pues que, ciñéndonos a los textos del jurista alemán, el acento prospectivo en que se incardina su análisis de lo político está puesto una y otra vez en la trascendencia de la soberanía en tanto en cuanto lo que se busca allí es vehicular la esencia de aquél con la doctrina católica, esto es, con el postulado de la trascendencia de la decisión constituyente, creadora y mantenedora del mundo. Por eso afirmará que ella “se encuentra (...) por encima de toda Constitución, derivada de él, y de toda determinación legal-constitucional, válida en el marco de esta Constitución”.³

Ahora bien, no es menos cierto también que lo que verdaderamente Agamben hace suyo es el momento descriptivo o analítico de Schmitt respecto de la modernidad, esto es, respecto de la irrupción de la tensión entre trascendencia teológica e inmanencia secularizadora para la cuestión política, tensión que acabará con el abandono de la primera y que así, para el italiano, hará posible el carácter cotidiano, profano, del estado de excepción. En efecto, el realismo schmittiano no permitirá que sus tesis pasen por alto esta cuestión y, en consecuencia, tratará de hacer posible esa trascendencia en un mundo abocado a la inmanencia, al Behemoth, a la anomia, que ha de ser subyugada. Tendremos tiempo de adentrarnos en las posiciones de Agamben para ver cuál es su apuesta dado este esquema.

Lo fundamental en esta reflexión será observar que, en efecto, la soberanía schmittiana sustentada a través del análisis del estado de excepción, esto es, de la posibilidad de la suspensión del régimen jurídico vigente en su totalidad, postula su carácter ilimitado e incondicionado y, así, externo e independiente respecto de la

³ SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1996, p. 108.

Constitución misma. Y esto por un doble motivo: en primer lugar porque para Schmitt se hace imposible la previsión y la delimitación jurídica de lo que sea el caso excepcional, el caso límite o de necesidad en que deba suspenderse el derecho pues éste se aplica únicamente a la normalidad; de otro lado y en consecuencia, la decisión soberana en Schmitt, su aquí y ahora, supone el oscurecimiento de su fundamento último, pues el asiento de esta soberanía se encuentra en un más allá de la ley, dada la naturaleza conflictiva del ser humano que lo empuja a transgredir aquella misma normalidad. La soberanía, pues, aun siendo condición de posibilidad de todo ordenamiento jurídico-legislativo, no se confunde con él. Esta es la diferencia que Schmitt postula una y otra vez entre legalidad y legitimidad: la primera, aunque es necesaria no es suficiente, pues no puede encontrar su fundamento en sí misma, de tal modo que ha de tomar asiento, ha de legitimarse, en una instancia superior que se revela en el análisis del caso excepcional, cuyo acaecer guarda la naturaleza del *milagro* teológico. Andar hacia atrás la senda emprendida por la secularización, por la inmanencia jurídica propia del liberalismo, hasta llegar al núcleo teológico de la soberanía para encontrar allí la fuente de su legitimidad, este es el propósito de Schmitt⁴. Basta recordar un fragmento prototípico (pues la idea que expresa es repetida) de su obra *Teología política*:

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 siglos⁵.

Como decimos, es esta secularización propia del liberalismo moderno contra la que se dirige toda la teología política schmittiana con la misma fuerza con la que se dirigirá contra toda forma de ateísmo político, desde el comunismo de Engels y Marx hasta el anarquismo de Proudhon o Bakunin. En definitiva, contra todo aquello que suponga un aminoramiento o adelgazamiento de la figura estatal y, así, de los poderes ilimitados de su soberanía. El recurso a autores contrarrevolucionarios, como Donoso Cortés, De Maistre o Bonald, hace clara esta apuesta por la recuperación del vínculo teológico.

⁴ Cfr. VILLACAÑAS, J.L., “El Estado como sociedad perfecta: Tras la senda de la Iglesia católica” en *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp. 112-121.

⁵ SCHMITT, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en C. Schmitt, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 37, Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas.

Por otro lado, no podemos ocultar que lo que una y otra vez busca Schmitt es la paz en el seno de las comunidades así entendidas, de las comunidades soberanas que no pueden ser otra cosa, a su modo de ver, que los Estados en tanto que ellos son el artefacto capaz de hacer visible el vínculo de lo político y lo teológico en la época secularizada de la modernidad. La excepcionalidad del derecho se postula en aras, pues, de eliminar toda disidencia y toda oposición, se encuentre ésta dentro de la propia comunidad o fuera de ella: se trata de la conjuración del caos, del conflicto inexorable ligado a la naturaleza problemática del ser humano o, de otro modo, de la salvación respecto del pecado original⁶. “(N)o hay subordinación ni jerarquía, no hay legitimidad ni legalidad racionales fuera del nexo de protección y obediencia. El *protego ergo obliigo* es el cogito ergo *sum* del Estado, y una teoría del Estado que sostenga una ignorancia sistemática de este principio será siempre insuficiente y fragmentaria”⁷. Con ello, lo que gesta la soberanía schmittiana es una comunidad homogénea. Efectivamente, porque de esta forma de entender la soberanía, como ya se ha apuntado, emerge una dicotomía, una cierta lógica oposicional, en torno a las nociones de amigo (*Feind*) y enemigo (*Freund*). Pero hay más porque, a nuestro modo de ver, la decisión soberana en Schmitt guarda el secreto de una intensidad, y, así, de una ontología de la fuerza aquí atravesada de negatividad según la cual el enemigo emerge en cuanto alteridad, en cuanto elemento heterogéneo, justo en la medida en que se constituye como negación óptica del modo de existencia del amigo, del que cumple con la homogeneidad, con la norma, enfrentándolo hasta la muerte. Esto ocurre además tanto a nivel interno como externo: por un lado, hacia el exterior, la decisión soberana apunta al horizonte de posibilidad de guerra entre Estados soberanos; por otro, hacia el interior, esta misma decisión constituye la oportunidad de la guerra civil.

Se vislumbra aquí que esta lógica de la negatividad y oposicional depende, en su fondo, de una ontología identitaria. Se hace deudora del hegelianismo, de una dialéctica en que la antítesis, el contrario en tanto negación, se convierte en necesario para la definición y el despliegue de la soberanía misma.⁸ En esta lógica queda prisionera una

⁶ Schmitt advierte también, al igual que hacía respecto del milagro y del estado de excepción, de la cercanía entre la noción teológica de pecado y la concepción de una antropología pesimista respecto de la naturaleza humana como presupuesto necesario para una verdadera teoría política. *Cfr.*, SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014, p. 94.

⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁸ Así lo apunta Alfonso Galindo Hervás cuando afirma que “hacer del enemigo el criterio de lo político no es una opción que tenga por contraria la del elegir al ‘amigo’, sino una metodológica

ontología de la fuerza —una ontología, que como hemos señalado, defenderemos más adelante en un marco que trasciende la lógica oposicional—. De tal ontología depende, en efecto, y en último término, el “sentido” de lo político llevado a su presencia en el caso schmittiano: el “sentido” del amigo se funda en el emerger “intensivo” del enemigo (y viceversa), del mismo modo que el de la “normalidad” se constituye a través de la fuerza performativa de la excepción. Si, finalmente, reparamos en que toda lógica oposicional en la definición de conceptos está basada en una ontología identitaria, es decir, en la suposición de una unidad idéntica a sí misma, habría que incluir al pensamiento schmittiano en el paradigma del *pensamiento de la identidad*. Tal y como la identidad de la Verdad funda la oposición entre lo verdadero y lo falso, hay que suponer que es una identidad la que funda la oposición amigo-enemigo: la de la idea de una norma homogénea en la comunidad. La comunidad política se mantiene a condición de implantar tal homogeneidad normativa, de la cual se deriva el par amigo-enemigo. La comunidad, así entendida, presupone la identidad en su interior: es idéntica a sí misma en su clave fundamental (en la norma soberana) y, así, puede ser circunscrita en determinados límites. Será justamente este principio identitario el que ponga en cuestión, con profundidad, J. Derrida, enfrentándose a la lógica binaria de oposiciones y presentando como alternativa la relación diferencial, una relación diferencial no susceptible tampoco de cierre, pues es abierta, como veremos, de manera infinita.

En lo que sigue, vamos a analizar la argumentación schmittiana deteniéndonos en cada una de estas ideas y extrayendo las consecuencias básicas que luego nos permitan avanzar hacia el pensamiento comunitario actual circunscrito a los autores impolíticos que justamente, a nuestro juicio, han tratado de rebasar las tesis de esta teología política sustentada por Schmitt. Un rebasamiento que, sin embargo y como veremos, no está exento de una cierta deuda respecto del alemán.

1. La alargada sombra del Levitán hobbesiano

El edificio conceptual de la teología política de Schmitt parte de la convicción de que sólo una concepción antropológica pesimista acerca del ser humano que lo entienda como un ser conflictivo y peligroso para sí mismo, incapaz, por tanto, de llegar a organización armónica alguna de sus deseos e intereses, está en condiciones de sustentar una verdadera teoría política. Así, es esta antropología la única apta para garantizar la

‘negatividad oposicional’, necesaria para la definición” (GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía, de la teología política al comunitarismo impolítico*, op. cit., p. 47).

necesidad de un Estado fuerte. Ocurre entonces que tanto el liberalismo como el ingenuo anarquismo, en tanto que teorías antiestatalistas, tienen como presupuesto una antropología optimista en la que el ser humano es entendido en su bondad natural y, en consecuencia, con las aptitudes adecuadas para vivir sin coerciones. Pero, según Schmitt, este esquema supone un merma de lo político cuando no su destrucción: “El radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana (...) todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es 'malo', y lo consideran como un ser no sólo problemático sino 'peligroso' y dinámico”.⁹ Por su lado, el liberalismo, con su nexos de economía y ética, confía en la libre relación comercial así como en la libertad moral individual como basamento para el progreso humano ya desde la Ilustración, reduciendo al Estado, a lo sumo, a un mero garante de estas libertades. Su argumento básico se monta sobre el arribo a un mundo pacificado a través del libre intercambio de bienes y servicios. Éste generaría el progreso material necesario, mediante la smitthiana mano invisible de la *Riqueza de las Naciones*, con el cual llegaría parejo el progreso moral de la humanidad toda, no coaccionada por Estados interventores y por fronteras territoriales fuertes. En ese mundo no habría enemigo y el *homo oeconomicus* sería el hacedor de tan deseado porvenir. Ahora bien, este pacifismo liberal no convence al realismo de Schmitt: este universalismo que se arroga la finalidad de un mundo pacificado, al cabo, es capaz de cometer las mayores atrocidades en nombre de la humanidad, pues, justamente por su raíz ética, acaba por apropiarse de tal categoría, la de humanidad, para arrojar fuera de ella al enemigo. Esto ocurre, a ojos del alemán, por confundir y querer eliminar el criterio de lo político, que no tiene que ver con criterio ético alguno, esto es, por pretender aminorar la fuerza de los Estados. En definitiva, las tácticas de guerra del liberalismo pueden ser tanto o más brutales que las de una verdadera teoría política porque para el liberalismo declarar a alguien *hors-la-loi* suele ser sinónimo de declararlo *hors l'humanité*¹⁰. Por su parte, el anarquismo, pese a su tematización de la buena voluntad humana, no deja de señalar al enemigo en los defensores del Estado y, así paralelamente también, en los que sostienen una antropología pesimista, por tanto, en el fondo, él quiere ser también portador de la decisión acerca de la guerra y la excepción para combatirlos¹¹. Ante estas contradicciones propias de un mundo secularizado que quiere deshacerse de la teología y, así, de su vínculo nuclear con la

⁹ SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, op. cit., p. 91.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 84-85 y 99-109.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 93-94.

política, la solución del de Plettenberg será un intento por re-encantar el mundo, por re-sacralizar lo político a través del catolicismo. Veremos de qué modo.

La admiración de Schmitt hacia Thomas Hobbes se hace evidente. El estado de naturaleza descrito por el contractualista inglés es el presupuesto necesario para sustentar al Estado y con ello la especificidad de la política. Como es sabido, el de Malmesbury nos avisa acerca de la condición natural insuperable del ser humano por la cual éste requiere siempre de más y más poder en orden a cumplir lo ilimitado de su deseo. Esta misma condición es la que nos llevaría ineludiblemente a un choque o lucha incesante de los unos con los otros: *homo homini lupus*. Y, frente a él, frente a un perenne estado de guerra de todos contra todos, el Leviatán ha de levantarse como protector y pacificador aglutinando en sí todo el poder. Él ha de ser el único capaz de decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos los cuales otorgan, por miedo a aquel estado de caos primigenio, la legitimidad necesaria en pro del orden, de la paz. En definitiva, y ya propiamente con Schmitt, él es el único capaz de decidir entre amigo y enemigo, de excepcionar el derecho, de decidir entre normalidad y conflicto. Decisión sobre lo excepcional, sobre lo que escapa al ordenamiento jurídico y que, aun buscando preservarlo o crearlo, coloca al soberano en relación de trascendencia respecto de él, en un más allá irrepresentable, irreductible a la mera legalidad y esencia última de lo (teológico) político. Por eso, nos dice, “hay que entender en Hobbes (...) que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, (...) sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político”.¹² Presupuesto elemental, este es el sentido último de la excepción, del conflicto bélico y del enemigo en sentido público en Schmitt: condición de posibilidad y esencia irreductible de lo político.

Pero el análisis de Carl Schmitt respecto de la obra de Thomas Hobbes no se limita a la reflexión en torno a la necesidad de una antropología pesimista. En 1938 el alemán le dedica una obra completa en la que investiga sus tesis y analiza su destino histórico que, paradójicamente, coincide en cierto modo con el suyo personal¹³. “(Hobbes) tuvo el

¹² *Ibidem*, p. 95.

¹³ Tal y como recoge José Luis Villacañas, desde 1937 Schmitt sufre la persecución del régimen nazi, que desconfió del jurista y a quien sometió a investigación a través de Alfred Rosenberg y los servicios secretos. Paradójicamente, lo que puso a Schmitt en el punto de mira fue su defensa del poder indiscutible y ubicuo del Führer que, a sus ojos, se veía amenazado por “los poderes indirectos, las SS, los grupos de intereses, los vínculos opacos, los servicios secretos, incontrolados e invisibles, (que) operaban por encima de los ministros y bajo la cobertura demasiado formal y vacía de un Führer que no era 'unidad de poder inequívoco' (...) Estos reintroducían el principio de la anarquía, impedían que el Estado nazi

valor de representar la unidad de la comunidad política en la imagen de un gigantesco monstruo que reunía en sí a Dios, el hombre, el animal y la máquina (...) Sobre el Leviatán de Hobbes se revertió la interpretación judía tradicional. Todos los poderes indirectos, por otra parte enemigos entre sí, se unieron y aliaron súbitamente para emprender la 'caza de la gran ballena'. La derribaron por fin y le sacaron las entrañas".¹⁴ En efecto, Hobbes supo ver que ya no estábamos en la era de la legitimación divina de la soberanía y, asumido este postulado secularizador, emprendió la tarea de construir su Leviatán como mito fundante producto del pacto social. Hombre y animal, simultáneamente fruto del contrato civilizador y, no obstante, única instancia capaz de aglutinar el *ius bellum*. Pero su monstruo, para ser irresistible, debía cumplir con el mandato unitario y trascendente, esto es, debía superar a las fuerzas religiosas en pugna de la época y someterlas si quería estar en condiciones de conseguir el objetivo de la pacificación. Dios y máquina, a la vez único soberano en la tierra y único artificio eficaz. Ahora bien, andando el tiempo las fuerzas disgregadoras, los intereses particulares, se transmutaron y pasaron del orden religioso al orden profano para terminar de devorar a la bestia. El propio Hobbes, sin saberlo, imbuido de aquella secularización ilustrada que ponía las semillas del liberalismo, habría caído en su trampa. Su error, la falla por la que en su obra se cuele esta tendencia despolitizadora, fue su defensa de la distinción entre lo interno y lo externo, es decir, entre lo privado como ámbito de la conciencia libre de coacciones y lo público como sistema legal que sólo obliga externamente a las conductas. Es así que "(e)l Leviatán como 'magnus homo', como la persona soberana del Estado a imagen y semejanza de Dios, es destruido en el s. XVIII desde dentro. La distinción de lo interno y lo externo fue la enfermedad que llevó al Dios mortal a la muerte (...) Todo eso significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o pre-estatal en ley positiva y estatal (...) gran 'machina machinarum legalista'".¹⁵ De este modo se pusieron las bases del Estado burgués, del liberalismo despolitizador, incapaz de dar respuesta sobre la verdadera esencia de lo político. Veremos este tránsito en detalle cuando desarrollemos las etapas neutralizadoras que Schmitt localiza en el transcurso de

podiera imitar el modelo mítico del Leviatán y le forzaba a encaminarse a lo que luego F. Naumann llamaría el *Behemoth*" (VILLACANAS, J.L., "El fracaso del Leviatán y el final del Estado" en *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt, op. cit.*, pp. 223-224). Se entiende entonces que el gesto schmittiano de poner en valor al hobbesiano Leviatán coincidía con su pretensión de ver cumplida en la historia su mandato irresistible a la par que componía una analogía entre el destino histórico de su idea central representada por el monstruo mítico, denostada por su carácter esotérico y poco racional, esto es, poco liberal, y la propia deriva personal del jurista de Plettenberg.

¹⁴ SCHMITT., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Stuart & cía, Argentina, 2002, pp. 80-81.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

la Modernidad. Lo importante hasta aquí es dar cuenta de un modelo político-estatal que sostiene la soberanía sobre una legitimidad asentada, como venimos diciendo, en la trascendencia. El difícil equilibrio schmittiano supone así la asunción de la muerte de Dios, la muerte de todo fundamento trascendente, divino, a la par que un intento por reconstruirlo y hacerlo posible en la figura del Estado ya en la modernidad. La secularización no supondría el desastre, el olvido definitivo de lo político, mientras se pudiera conectar aún con su origen, mientras existiera al menos un tenue hilo que vinculara el tránsito y que pudiera hacer visible de nuevo lo invisible. La figura del Leviatán, la metáfora visual del monstruo marino erigido en mito teológico-político, era la señal de esta oportunidad, y justamente por eso, en un mundo preñado de liberalismo, de tecnicismo, de despolitización y de neutralización, quedó incomprendido: “Su imagen del Leviatán fue recibida como un mito espantoso y sus formulaciones más vivas quedaron en puras consignas.”¹⁶

2. Una ontología de la fuerza secuestrada en un pensamiento de la identidad

No es casualidad que Schmitt viera en la concepción antropológica de Hobbes, así como en su construcción del Leviatán, una virtud ineludible para definir la esencia de lo político, pues también sus circunstancias históricas se asemejan a estas ideas y las contextualizan: en Hobbes la guerra civil inglesa, en Schmitt, la convulsa República de Weimar de entreguerras. Pero, más allá de esta precisión histórica, a nuestro modo de ver, lo que está en juego es un planteamiento de lo político como el terreno de lo Uno trascendente que culpabiliza a lo heterogéneo, a la diferencia. Porque, que lo político descansa existencial y ontológicamente sobre la capacidad decisoria entre la enemistad y la amistad, significa o tiene como trasfondo la necesidad de ser ordenado y de protección del ser humano, y esto sólo puede llevarlo a cabo, a ojos de Schmitt, un Estado fuerte, un Estado verdaderamente soberano, esto es, capaz, en aquella reconstrucción del origen teológico de lo político a la que hemos aludido, de erigirse por sí mismo en creador de orden, en potencia constituyente¹⁷. Aquí se coloca el énfasis de Schmitt, en la excepcionalidad del estatuto soberano del Estado. La soberanía, desde su decisionismo, no puede ser buscada en la normalidad¹⁸, en lo constituido, allí donde rige

¹⁶*Ibidem*, p. 86.

¹⁷ Frente a la impostura de una política basada en la lógica oposicional resulta interesante PÉREZ TAPIAS, J. A., *Argumentos contra la antipolítica*, Univ. Granada, Granada, 2008.

¹⁸ 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 y es así como compone todo un sistema racionalista en torno a su teoría del derecho, en que no hay cabida para la

el derecho en su aplicación cotidiana, sino que ha de hallarse en la rotura respecto a ésta, capaz de producir el milagro de la creación, de la intervención divina. “El que este caso sólo se produzca excepcionalmente no afecta a su carácter determinante, sino que es lo que le confiere su naturaleza de fundamento (...) lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas.”¹⁹. Y tal excepcionalidad funda un orden normativo a cuya unidad (idéntica a sí misma) es sometida la heterogeneidad posible reglas y principios.

Esta cuestión viene reforzada por un segundo argumento del jurista que asegura que toda vez que una contienda, sea en un ámbito cualquiera (religioso, cultural, económico, étnico etc.), llega al punto extremo de identificación del enemigo, nos movemos en el terreno de lo político. Por tanto, la decisión política carece de contenido a priori; de ahí que Schmitt hable en términos de *intensidad* a la hora de definir el criterio que constituye lo político: si el criterio en el ámbito estético es el de lo bello y lo feo, si en el ámbito de la moral es el del bien y el mal y si en el ámbito de lo económico es el de rentable y no rentable etc., en el ámbito político de lo que se trata es de que el antagonismo, sea del signo que sea, llegue al punto extremo de la negación óptica del propio modo de existencia.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo (...) 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. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente *intensivo*²⁰ (...) representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia (...) No estamos tratando de ficciones ni de normatividades sino de la realidad óptica de la posibilidad real de esta distinción²¹.

Es este el modo en que Schmitt, mediante el uso de una estructura formal, logra dotar de autonomía a lo político al mismo tiempo que mantiene el carácter incondicional e irrepresentable de la decisión soberana. Se conformaría así un nuevo sujeto soberano que, para serlo, ha de ser necesariamente portador del *ius belli*, por el cual no sólo decide sobre la muerte del otro sino que, también, dispone de la vida de los miembros

excepcionalidad schmittiana. En consecuencia, para Schmitt la teoría kelseniana estaría afectada de liberalismo y del espíritu de la técnica, al prescindir de la decisión soberana, y sería, pues, factor de despolitización. Cfr. SCHMITT, C., *Teología política, op.cit.*, pp. 16-49.

¹⁹ SCHMITT, C., *El concepto de lo político, op.cit.*, p. 66.

²⁰ La cursiva es nuestra.

²¹ SCHMITT, C., *El concepto de lo político, op. cit.*, pp. 59-61.

del propio pueblo prestos a entrar en lucha. En paralelo, mientras este soberano se inhiba de aplicar aquel derecho de guerra, otorga la vida, bien a otros pueblos soberanos, bien a los individuos del propio pueblo. Es ahí donde reside su capacidad constituyente al margen de cualquier ley vigente: “No puede darse un procedimiento regulado al cual se encuentre vinculada la actividad del poder constituyente”.²²

En cualquier caso, creemos que bajo estas premisas podemos descubrir una concepción ontológica en Schmitt que aún no ha sido suficientemente explorada y que tiene que ver específicamente con el uso de la noción de *intensidad* en el alemán. Apelar a ella, a nuestro juicio, supone, en este contexto teórico, asumir una ontología de la fuerza que, sin embargo y como vemos, dista mucho de una ontología de la fuerza pensada desde la diferencia —como ya hemos anunciado— y de la que nos ocuparemos más adelante cuando hablemos de Deleuze y Bataille. En efecto, la teoría schmittiana supone que el “ser” de lo político se cifra, no primariamente en un “sentido” a él vinculado, sino en la dimensión *intensiva* de afección que corresponde a la relación amigo-enemigo, aunque sea en su “posibilidad”. Cualquier “sentido” —ser “como” o “en cuanto”— vinculado a lo político es derivado respecto a tal plano práctico perteneciente al *operar*. La fuerza o intensidad, como cualidad del operar, es en Schmitt utilizada para construir una lógica oposicional que distingue contrarios. La clave de tal distinción radica, no primariamente en su sentido comprensible, sino, de un modo más básico, en su carácter de fuerza, potencia o *intensio*. Tal carácter es constitutivo de la existencia del Estado en cuanto efectuación del ser de lo político, el cual, en tanto identificable con el operar, busca *perseverar en su ser*. Schmitt se hace deudor de rasgos centrales en la filosofía de Spinoza²³ y también de Hegel, el segundo reconocido

²² SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, op.cit., p. 99.

²³ No hemos encontrado una reconstrucción sistemática de este posible 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 VILLACANA, J.L., en *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: intensificación. Tal concepto tiene una larga historia en la ontología moderna, desde Spinoza, pero aquí no podemos exponerla”. También en NEGRI, A., en *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 destrozamiento fascista del poder constituyente”.

en su virtud explícitamente por Schmitt, el primero denostado por él²⁴ y sin embargo, a nuestro modo de ver, presente subrepticamente en sus tesis. La potencia, que caracteriza en Spinoza al ser, se convierte, en este autor, en motor de negatividad y ésta, en un sentido hegeliano, instaura relaciones mediante la oposición o contradicción. Más allá de este último, se transfigura en aspiración de dominio y en anulación de la alteridad, de la diferencia, en aras de la autoconservación identitaria, de la definición del amigo, de la comunidad. Tanto es así que para Schmitt el Estado no puede disolverse en ningún momento, sino que pervive incluso en el momento excepcional y constituyente decidiéndolo y 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 su fuerza intensiva, que genera oposición; no hay salida al Uno trascendente homogeneizador. La comunidad política se constituye en Schmitt a condición de esta posibilidad de incremento de la intensidad que llega al extremo de la eliminación del alter, esto es, sólo sabe afirmarse negando.

Pero hay más, porque aquel formalismo al que aludíamos nos pone sobre aviso de otra cuestión: en Schmitt el sentido es segundo —como se ha sugerido— respecto de la fuerza. En efecto, que la comunidad sea fenómeno de sentido comprensible, que se articule en torno a un contenido inteligible, sea de la índole que sea, sólo es posible si en primer lugar la fuerza guarda su punto culminante, si la negación intensiva cumple su misión latente. Sólo entonces el sentido llega a presencia, sólo entonces impregna a la comunidad como tal comunidad política. Y otro tanto ocurre en lo que se refiere al ordenamiento jurídico del momento constituido, pues él sólo recibe su legitimación y su fundamento de la fuerza, de la intensidad en la posibilidad de su apoteosis. Desde esta perspectiva, reducir lo político al imperio de la ley, al ordenamiento jurídico sostenido de manera inmanente —como quiso Kelsen, con el que Schmitt mantuvo una ardua

²⁴ Como dijimos más arriba tratando de analizar el vínculo de Schmitt con Thomas Hobbes, nuestro autor 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 a 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 externo, 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).

polémica en sus obras—, o a cualquier consideración ética o económica, como es propio del liberalismo, implica olvidar su esencia ontológica, una esencia que es pura intensidad, pura fuerza desplegada para y en el horizonte del conflicto.

Esta lógica oposicional en la caracterización de lo político presupone una ontología identitaria, en la que queda encerrada la ontología de la fuerza. La distinción fundamental amigo-enemigo responde a una ontología identitaria, en primer lugar, porque —como se señaló al inicio— supone un fundamento de lo político idéntico a sí mismo, estable, fijo, determinable. En segundo lugar, porque es fuente del ser identitario de la comunidad, es decir, de su condición homogénea, cerrada y también determinable. Decidir sobre la enemistad implica detentar la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de la guerra, esto es, entraña necesariamente la decisión de dar muerte al enemigo. Se trata, en definitiva, de la eliminación de la negación óptica del sí mismo, o sea, de su afirmación a través de la muerte, de la negación hasta la ejecución física de la alteridad, de la diferencia, para, como decimos, preservar y hacer valer la propia identidad. En esta capacidad reside la soberanía, una soberanía que no se encuentra en la ley sino en un más allá: “Más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión (...) El caso excepcional transparente de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”²⁵. En efecto, según Schmitt el sujeto soberano, el Estado, se coloca fuera del derecho para instaurarlo pero, también, para conservarlo, para protegerlo, pues él es condición de posibilidad *sine qua non* del orden y la paz por mor de la homogeneización, de la dupla amistad-enemistad. Así, en este contexto reflexivo, estaría de acuerdo con Benjamín en que en el origen y fundamento de la ley se encuentra una violencia (*Gewalt*) indeterminada, oscura —«violencia fundadora»—²⁶ pero, por otra parte y, como se ve, esta violencia, contra Weber²⁷, no es otra cosa

²⁵ SCHMITT, C., *Teología política, op.cit.*, p. 45.

²⁶ Cfr., BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones*, IV, Taurus, Madrid, 1998.

²⁷ Como es sabido, el positivismo weberiano aplicado a la sociología compone un concepto de dominación y, con ello, de legitimidad para la dominación, más amplio que aquél que se reduce, como en el caso de Schmitt, al análisis jurídico de la soberanía política. Los “patrones significativos” o tipos ideales que tratan de dar cuenta de las relaciones entre individuos nos hablan de las condiciones de posibilidad de la obediencia para una relación social. Ellos muestran que lo decisivo para el par obediencia/dominación en Weber es que la construcción de la legitimidad se da en torno a dos principios que pueden darse aisladamente o combinados entre sí: por un lado, la “voluntad de obediencia”, esto es, la creencia en la autoridad del que domina; y, por otro, la búsqueda del propio interés (con arreglo a fines). Reducir la dominación al ámbito jurídico nos llevaría, pues, a una serie de malentendidos que dejarían fuera otras dimensiones humanas que, sin embargo, también se rigen por la obediencia. En

que una decisión que, con ello, permanecería infundada, sin asiento previo en el orden jurídico vigente. Se observa entonces claramente la paradoja: la guerra y el estado de excepción son necesarios para la paz y el orden; el conflicto, la desprotección, son necesarios, pues, para la protección. Y, en ambos casos, dicho sujeto soberano se posiciona de modo trascendente respecto del derecho, toda vez que en su decisión, que por ser de naturaleza existencial y ontológica no tiene fundamento jurídico previo, aprehende al otro Estado soberano (o a una parte de la comunidad) como negación óntica de su modo de existencia y, en consecuencia, como eliminable por el peligro que supone respecto a la propia identidad, respecto al ser sí-mismo. La fuerza que procura la decisión, sin otra determinación que su propia intensidad, que su propia potencialidad, queda al servicio de la unidad, del Uno irresistible, y define identidades sin afuera.²⁸ Estamos entonces ante la construcción de un sujeto soberano total²⁹ a través de una ontología de la fuerza de signo negativo cuyo *telos* es la edificación binaria bajo el horizonte de la guerra y la muerte.

3. La soberanía frente al hostis: fundación de una comunidad identitaria

Se hace necesario profundizar en el carácter identitario de la comunidad a la que aboca el pensamiento schmittiano. Se trata, como hemos indicado, de una comunidad identitaria. Ello es así porque resulta de una operación de la soberanía. El soberano es productor de homogeneidad (pacificada) a partir de la heterogeneidad (conflictiva) sobre la que él mismo decide. Por eso, volviendo a Hobbes, el Leviatán, el Estado

consecuencia, también contra Hobbes, la obediencia a una orden o mandato y el consiguiente reconocimiento de su legitimidad no tiene por qué emerger necesariamente de un pacto voluntario previo, o, a la inversa, como afirma Giddins: “Weber no sostiene que sólo podemos hablar de 'ley' o 'derecho' cuando el aparato coercitivo que supone es un órgano político. Existe un orden jurídico en cualquier circunstancia en que un grupo (...) asume la tarea de aplicar sanciones para castigar transgresiones” (GIDDINS, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Ed. Labor, Barcelona, 1994, p. 258).

²⁸ Cfr., GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, p. 54: “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”.

²⁹ Cabe destacar aquí los análisis de Kosseleck y su distinción entre conceptos contrarios “simétricos”, que a su juicio serían los propios de Schmitt, y conceptos contrarios “asimétricos” utilizados por la ideología nazi. Según esta distinción el par amigo/enemigo de Schmitt es reversible, esto es, el enemigo conforma también, hacia su interior, un amigo y viceversa. No obstante su carácter simétrico puede ser usado, tal y como destaca el autor, para construir las diversas asimetrías que se han observado a lo largo de nuestra historia reciente: “Debido a su negación formal se trata aquí por primera vez de conceptos contrarios plenamente simétricos, dado que para amigo y enemigo existe una determinación de sí mismo o del enemigo que se puede aplicar por ambas partes en el sentido contrario. Son categorías de conocimiento cuyo contenido puede servir, de acuerdo con la experiencia histórica, para que se rellenen asimétricamente ambos campos semánticos” (KOSSELECK, R., *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993. pp. 249-250).

portador de la capacidad decisoria y soberana, debe vencer siempre sobre el *Behemoth*, la revolución, el levantamiento de poderes que niegan ónticamente a aquél. Con esto, Schmitt contempla en el relato hobbesiano acerca del estado de naturaleza y la irrupción de lo político y la sociedad civil, el mito capaz de interpretar la teología y ponerla al servicio de la sociedad. En este sentido, su deuda con el catolicismo cristiano quizá sólo sea análoga a la de la fenomenología hegeliana: el motor de la negatividad anima a ambos, en uno hacia la auto-objetivación del Espíritu, en el que el estadio fundamental es precisamente el Estado; en otro hacia la fundamentación de la soberanía en aras de la homogeneidad; ambos en cualquier caso eliminando la diferencia, la multiplicidad heterogénea y heterótropa. En efecto, en Schmitt pervive la teología y quiere encontrar en Hobbes su intérprete para el poder terrenal en la confección del único mito válido para tal menester, donde se juega el pecado original, la mancha por la que no somos perfectos y, muy al contrario, tendemos a la entropía y a la destrucción. En este sentido, como venimos diciendo, Schmitt asume su época como la era moderna de las secularizaciones pero, siempre, para rebasarla y refundar teológicamente lo político desde el poder monstruoso de la figura hobbesiana del Leviatán. Así, “el Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviatán, ‘el Estado’, sojuzgue siempre al otro, el ‘Behemoth’, la Revolución (...). El absolutismo estatal es, por consiguiente, sojuzgador del caos indomeñable que alienta en su misma médula, es decir, en los individuos”³⁰. Avancemos brevemente para clarificar las características que Schmitt otorga al enemigo, a este *Behemoth*.

Como se ha señalado hay dos tipos de enemigos posibles para Schmitt, uno interno, desbaratador del orden y la homogeneidad social dentro del seno de la propia comunidad política, del propio Estado, y otro externo, es decir, un Estado soberano otro que amenaza la soberanía del primero en el orden internacional. Vamos a adentrarnos ahora en la parcela del enemigo interno, dado su interés para nuestra investigación.

Pues bien, este enemigo interno tiene un estatuto similar al que posee, en el caso de guerra internacional, el otro Estado soberano en contienda. Se trata, pues, de un enemigo público y sobre él recae la excepción del derecho. Sin embargo, no estamos aquí ante la lucha entre dos leviatanes, es decir, entre dos Estados constituidos, sino, como decimos, de un Leviatán frente a su *Behemoth* propio. Es importante entender, por

³⁰ SCHMITT, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, op.cit., p. 9.

tanto, la distinción entre *hostis* e *inimicus* que sostiene Schmitt, ya que el segundo entra sólo en el orden de lo privado, esto es, con él no se ha alcanzado el grado de intensidad disociativa necesaria para entrar en la órbita de lo político.

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio, es πολέμιος, no ἐχθρός³¹.

Por tanto, *inimicus* es enemigo en la dimensión privada, donde, advierte el jurista, caben las connotaciones psicológicas o sentimentales en torno a un posible odio hacia éste y, también, las cuestiones morales e incluso las económicas. En definitiva, la definición del *hostis* sigue la misma línea schmittiana que trata de acotar y dar autonomía al concepto de lo político diferenciándolo y haciéndolo específico respecto de otras dimensiones humanas. Así sucede que la guerra, en este caso la guerra civil, es siempre injustificable, no atiende a razones de contenido: ella sólo tiene sentido en el plano del ser, en la dimensión pública como *intensio* máxima que llega a la disociación oposicional. No caben los argumentos éticos, pues éstos responden a otro criterio que no es el de amigo/enemigo, ni el recurso a la norma jurídica, pues ella queda excepcionada, dado que su objetivo es aplicarse a la normalidad cuando ahora impera la anomia. *Hostis* es entonces la personificación de la oposición que niega la propia existencia del Estado desde dentro de la unidad política poniéndola, así, en riesgo. Él es la diferencia, el que escapa a derecho según la decisión soberana. Pero hay más, porque, según la cita que acabamos de traer, es este nivel de intensidad como presupuesto necesario que alberga a la oposición negadora lo que constituye a un pueblo en sentido político, lo que dota de carácter público a un conjunto de hombres, los amigos, es decir, de soberanía, de poder constituyente garante de lo constituido. El pueblo, identificado con la figura estatal, es unidad que sólo se desgarrar, pero también, simultáneamente se autodefine, cuando en su seno existe aquella posibilidad real de que emerja el enemigo interno, el Behemoth que quiere la carne del Leviatán. “Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática)”³². Sí, de continuo hay que volver a la lectura de Schmitt sobre Hobbes, porque lo que de fondo está aquí en cuestión es el derecho de resistencia hecho imposible. La congruencia schmittiana, su rigor lógico, le lleva a eliminar este derecho, porque, recordemos, aquí

³¹ SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, op.cit., p. 61

³² *Ibidem*, p. 64.

de lo que se trata es de excepción. Por tanto, la paradoja del Behemoth, del monstruo que enfrenta al Leviatán, es que 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:

(E)n el Estado absoluto de Hobbes, poner el derecho de resistencia como 'tal derecho' en el mismo plano que 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 otro³³.

Vemos pues que la cuestión de la identificación del *hostis* es correlativa a la negativa de Schmitt de incluir el derecho de resistencia en el orden constituido. El derecho de resistencia recogido en el ordenamiento jurídico, en la legalidad, a ojos de nuestro autor no podría más que entrar en contradicción con la legitimidad que ordena la homogeneidad de la comunidad política y su construcción identitaria irresistible³⁴. En efecto, la soberanía en términos de representación, es decir, como Estado, lleva aquí aneja el principio de identidad: el representante soberano lo es de una identidad, la identidad de un pueblo que, para serlo, queda homogeneizado, sujeto a la norma, pacificado³⁵.

4. El proceso moderno de despolitización y su culminación en la neutralidad técnica

Como hemos apuntado, el realismo schmittiano elabora también un diagnóstico sobre la modernidad que la observa como la época en la que la soberanía estatal ha llegado, a través de un proceso de despolitización, a su fin. La era moderna se inaugura, dice Schmitt, con una serie de neutralizaciones o, si se quiere y como ya hemos apuntado, de

³³ SCHMITT, C., *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 45-46.

³⁴ Ver GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, op.cit., p. 38: “en Schmitt, no hay identidad sin representación (Estado), pero tampoco hay representación sin identidad (el pueblo –la homogeneidad (...). El pueblo, pura potencia amorfa, es incapaz de representar (se) su propia unidad y voluntad. Esto, en el fondo, depende en exclusiva del soberano, que representa y concreta esa problemática homogeneidad”.

³⁵ 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).

secularizaciones que, de suyo, hacen imposible el poder político en cuanto que tal. Se trata de procesos de secularización por los cuales se quiere impedir la llegada al estadio más alto de intensidad disociativa en que se identifica al enemigo. Dicho proceso despolitizador arrancarían en el siglo XVI y llegaría hasta el XX pasando por diferentes etapas en las que el ser humano habría buscado instalarse en espacios de sentido en los que el entendimiento fuera posible más allá de toda disputa. Pero si nuestra consideración en torno al papel central que posee una ontología de la fuerza en Schmitt es válida, podemos seguir interpretando que lo que ocurriría aquí es que se ha despojado al sentido de la intensidad primera, de la fuerza, que lo fundamenta y lo eleva a constituir el ser de lo político. El sentido, como *medium de lo que se presenta en la experiencia humana*, vive, para Schmitt, en el mundo, es inmanente, pero por sí mismo no puede ser fuerza constituyente y, por tanto, tampoco puede asegurar lo constituido. Si se cuenta exclusivamente con él, sin hacer intervenir a la intensidad que reclama su culmen, la anomia está servida. Ahora bien, si esto es así, el argumento schmittiano se vuelve circular, porque siempre que aparece en escena el conflicto, el caos, a lo que él apunta es a la necesidad y a la existencia misma de lo político constituyente de sí, mediante el cual el sentido verdaderamente se hace presente para la comunidad política. Veamos en qué términos lo plantea Schmitt.

Cuando, desde los albores de la edad moderna, una esperanza quedaba agotada, esto es, cuando en un determinado ámbito edificado como centro de gravedad de la vida, surgía de nuevo el conflicto, comenzaba, al mismo tiempo, el viraje hacia otro lugar. En concreto Schmitt habla de “cuatro grandes pasos simples, seculares (que) van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía”³⁶ para culminar en la era de la técnica como máxima expresión de esta pretendida neutralización y despolitización, cima de una huida respecto del ser de lo político que asume el conflicto y pacifica decidiéndolo. En efecto, “(l)a evidencia de la extendida fe contemporánea en la técnica reposa únicamente sobre el hecho de que en algún momento se ha podido creer que con la técnica se había hallado un suelo absoluto y definitivamente neutral”³⁷. Pero lo capital aquí es entender que en ningún momento se ha conseguido por este método la ansiada pacificación porque, para Schmitt, el inevitable conflicto retorna siempre y reconstituye lo político: las guerras y las luchas intestinas siempre han acabado señalando al portador de la soberanía. Ahora bien, en la

³⁶ SCHMITT, C., “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, *op.cit.*, p. 113.

³⁷ *Ibidem*, p. 113.

última fase, referente al ámbito de la técnica, señala Schmitt una peculiaridad determinante y es que la técnica es neutral sólo en sentido paradójico, ya que ella puede servir a cualquiera y, así, ser instrumento para cualquier soberano. La pretendida disolución de lo político en el ámbito central de la existencia humana al que conduce la técnica como neutralizadora por antonomasia produce una inevitable angustia que sólo podrá ser solventada, una vez más, en la decisión que inexorablemente llegará.

(T)oda política fuerte habrá de servirse de ella. Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era de la técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo³⁸.

Aquí hallamos la clave: la técnica ha sido la última vuelta de tuerca para desfondar el ser de lo político, para restarle intensidad y reducirlo así a cero. Pero la técnica no puede mantener esta situación, porque justamente su carácter neutral la revela en tanto útil, presta para la emergencia de nuevos soberanos, para el repunte de la intensificación de la fuerza y su lógica oposicional y para que, con ello, el sentido de lo político torne a presencia plena.

Por tanto, el proceso secularizador reclama siempre, inexorable, una teología política. Es así como definía Schmitt el momento convulso en que le había tocado vivir, ese siglo XX de entreguerras y de rearme que sirvió de antesala a una Segunda Guerra Mundial. Siguiendo con nuestra interpretación, por tanto, tal y como apuntábamos arriba, las sucesivas neutralizaciones pueden entenderse como una suerte de orfandad del sentido respecto de la fuerza. Buscar espacios de sentido tratando de prescindir del conflicto, ínsito en la naturaleza misma del ser humano pero también ontológicamente definitorio del ser de lo político, es simplemente una tarea imposible. El grado máximo de intensidad es, como hemos dicho, posibilidad real (*reale Möglichkeit*), horizonte ineludible con el que simultáneamente emerge la decisión.

5. Conclusiones. Necesidad de una concepción diferencial de la comunidad

Para concluir esta reflexión y seguir avanzando hacia los teóricos de la comunidad-sentido, hemos de retener algunas de las ideas desarrolladas hasta aquí y que caracterizan las tesis schmittianas. En primer lugar, es importante destacar la línea

³⁸*Ibidem*, p. 126.

trazada por Schmitt entre los conceptos de soberanía, identidad, unidad y homogeneización, sobre todo por lo que tienen de ligazón con la noción de trascendencia, es decir, con la búsqueda de la reconstrucción del vínculo de lo teológico con lo político. En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, habría que precisar que no podemos negar a Schmitt la capacidad de observar lo heterogéneo, lo múltiple y heterótropo, sino deducir que, al igual que hiciera ya el propio Platón, tiene en cuenta la multiplicidad en la medida en que la niega; en su concepción de la sociedad, del Estado y de la soberanía se trata de condenarla, en este caso, hasta el homicidio. Esta consecuencia se deriva necesariamente de la búsqueda de aquella unidad homogeneizante encarnada en el Estado y productora de un pueblo. Platón, recordemos, trazó su teoría de las ideas para ligarla a una determinada teoría del Estado y de la política que, a las claras, mostraba su demofobia. El rey filósofo, aquél que había sido capaz de llegar a contemplar la suma idea de Bien, debía ser, en la *República*, el encargado de llevar las riendas de la *polis* y de dictar la aplicación de las leyes. Él era el portador del *logos*, de la palabra razonada que, mediante la dialéctica, había alcanzado la región inteligible y desdeñaba lo múltiple y aparente. De modo análogo, en Schmitt, el soberano portador de la decisión desdobla al mundo entre amigos y enemigos y decide, pues, sobre la normalidad y la excepción condenando a la caverna a los seguidores de sombras.

Como se ve, los supuestos identitarios de un pensamiento como el de Schmitt sólo pueden dar lugar a una concepción homogeneizante de la comunidad, disipadora de la heterogeneidad que la atraviesa, una comunidad también, pues, identitaria por exclusión de lo que en ella surge de diferente. Y en ese caso, la distancia entre soberanía y dominio es aniquilada. Es necesario explorar caminos capaces de pensar una comunidad diferencial. Esta última reflexión puede llevarnos al siguiente apartado del presente trabajo: la deconstrucción de Jacques Derrida. Adelantamos brevemente aquí que el propósito derridiano es justamente romper con toda oposición jerárquica, con todo dualismo, efectuado en el discurso filosófico tradicional, de manera que se muestre su sinsentido. Con estos mimbres, Derrida se adentrará también en el ámbito de la filosofía política. Desarrollar estos aspectos nos hará ver su distancia respecto de la teología política que hemos descrito, así como su influencia sobre la noción de comunidad propuesta por Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben.

No obstante, para finalizar se hace necesario un último apunte sobre el núcleo de nuestra interpretación y sobre sus consecuencias. Hemos señalado la existencia de una ontología de la fuerza en Schmitt que hace del sentido, de su venida a presencia en tanto comunidad política, comunidad de los amigos, una cuestión secundaria, derivada, un efecto de la intensidad llevada al extremo y desplegada como oposición identificadora y decisoria del enemigo. Para lo que sigue esta cuestión se nos hace capital, porque, como vamos a sostener, los pensadores de la comunidad-sentido —como hemos dado en llamarlos y en los que ahora nos adentramos— sostienen su crítica frente a concepciones como la schmittiana y, sin embargo, no han tenido en cuenta esta dimensión ontológica de potencia o fuerza en el ser-con-otro —o sólo marginalmente—, basando sus reflexiones únicamente en el objetivo de dismantelar la concepción de la comunidad como comunidad de sentido presente y pleno, pero manteniéndose en una ontología del sentido, esto es, sin observar la ontología de la fuerza que late subyacente, al menos no con el rigor que ésta merece. Nuestra apuesta, por tanto, habrá de ser la de buscar otra concepción que tenga en cuenta este presupuesto —que consideramos fundamental, como intentaremos mostrar— y que, desde ahí, logre el ansiado desfundamiento de las tesis de la filosofía política tradicional y, por supuesto, de la teología política. Esto llegará de la mano de Gilles Deleuze y de un Georges Bataille rescatado a la luz de éste, en el cual la ontología de la fuerza, lejos de estar al servicio de la negación y de la oposición, lo estará al de la afirmación de la multiplicidad. Sólo así verdaderamente la soberanía podrá mostrar —tal es nuestra convicción, que habrá que justificar— otro rostro.

CAP. 2. HACIA LA COMUNIDAD DIFERENCIAL DE SENTIDO. DERRIDA Y LAS APORÍAS DEL LOGOCENTRISMO IDENTITARIO

El programa deconstructivo de Derrida trata de poner en cuestión a toda la filosofía occidental desde su origen platónico. La tradición filosófica, calificada por el francés como *(fono)logocentrismo*, se caracterizaría por albergar en su seno una lógica oposicional sobre la que se sustentaría y que habría recorrido nuestra historia hasta la actualidad. Ahora bien, justamente esta base es, a su juicio, el principio de su propio fracaso y, por ello, la labor de la deconstrucción no es otra que la de mostrar esta derrota mediante la crítica a la lógica binaria en el pensamiento, ya que tras ella se encontraría una suerte de carácter aporético, vinculado al pensamiento identitario, que habría pasado inadvertido hasta el momento. Como veremos, con este objetivo Derrida fijará su atención en el lenguaje y, más en concreto, en la oposición entre oralidad y escritura. No obstante, es preciso remarcar que lo central para la deconstrucción, lo que ella descubre verdaderamente, es que el establecimiento de estas dicotomías conceptuales (y prácticas por su incidencia) entraña, al cabo, una relación jerárquica entre términos considerados como opuestos y mediante los que se acaba por distinguir entre lo esencial y lo aparente o accesorio. Por eso, según Derrida, el lenguaje del *logocentrismo* occidental es deudor del *pensamiento de la identidad*, pues allí la presencia de sentido depende de la identidad del ser consigo mismo y, por tanto, de su permanencia, de su fijeza. Todo lo demás, esto es, todo lo que no se ajuste a este principio de identidad, es denostado, considerado como secundario e incluso como prescindible y nocivo. Partiendo de este análisis, como hemos dicho, la deconstrucción consiste en la puesta en evidencia del carácter aporético de esas distinciones jerarquizadas, con la finalidad no sólo de que sean neutralizadas sino verdaderamente destruidas, puestas del revés mediante una pericia *paleonímica* que, aun reconociendo la imposibilidad de renunciar al lenguaje propiamente filosófico, el lenguaje del *logos*, busca sin embargo desbaratarlo desde su interior.¹

¹ Esta preocupación de Derrida acerca de la necesidad de destruir al logocentrismo sin, no obstante, poder eludir su propio lenguaje, se refleja claramente en el diálogo que este autor mantuvo con la ética heterológica de Levinas, en el que no nos adentraremos, fundamentalmente en “Violencia y metafísica” y

Una oposición de conceptos metafísicos (...) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La desconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la desconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas”².

Como se ve, resuenan fuertemente ecos nietzscheanos: Nietzsche quiso filosofar a martillazos, quiso intervenir en la jerarquía de valores dominante en la filosofía tradicional de manera que ésta se invirtiera. Toda la tradición metafísica fue puesta en cuestión por el filósofo alemán de manera absolutamente nueva. Y esta crítica feroz es la que le validará para ser uno de los pensadores más influyentes para el siglo XX, para la llamada “filosofía de la diferencia” o “postestructuralista”, en la que se encontraría Derrida³. Por otro lado, por supuesto, encontramos también una deuda heideggeriana, vinculada a la *Destruktion* de la metafísica occidental que el alemán quiso llevar a cabo⁴. Pero no nos detengamos aquí ahora. Más adelante, en el lugar apropiado, profundizaremos en la importante relación del pensamiento de Derrida con el de Heidegger más allá de lo esbozado hasta ahora.

Pues bien, como ya hemos apuntado, la desconstrucción derridiana por la que toda jerarquía filosófica quedaría desfondada no puede prescindir, ella misma, del lenguaje occidental. Por ello la desconstrucción es siempre interna al propio lenguaje logocéntrico, pues se sirve de él para hacerlo implosionar desde dentro. Este movimiento es el que procurará que la inversión jerárquica llegue aún más lejos y no se reduzca a sustituir meramente el habla por la escritura, esto es, a imponer una segunda dicotomía, sino, más ampliamente, a operar un desplazamiento que reinscriba el concepto de escritura como *archiescritura*, como noción abarcante de todo fenómeno lingüístico que desbordaría las pretensiones de la metafísica de la identidad y del

que se concreta de modo magistral en su análisis de la crítica levinasiana a la “metáfora heliológica”: “De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella?” (DERRIDA, J., “Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 124).

² DERRIDA, J., *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 371.

³ Cfr., DE PERETTI, C., *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 24: “Esta norma ideal, estos valores absolutos que Nietzsche ataca implacablemente y de los que anuncia la muerte irreversiblemente, son también en cierto modo aquellos que Derrida denuncia, a su manera, como los propios de la metafísica de la presencia”.

⁴ 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 différence', '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).

sentido presente a sí mismo. Esta es la finalidad última de la *paleonimia* y, más en general, del esfuerzo deconstrutor que, a sabiendas de la imposibilidad de abandonar la tradición que nació en Grecia, insiste en desorganizarla. Así es, tal como nos dice Derrida:

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 trabajo⁵.

Como hemos dicho, esta estructura a subvertir es la del lenguaje propio del pensamiento occidental, al que denomina Derrida *fonologocentrismo*: se trata del primado de la voz, de la palabra oral, sobre la escritura. Por ello vamos a introducirnos en lo sucesivo en varias obras clave de Derrida sobre esta cuestión. Ahora bien, antes debemos hacer siquiera una precisión acerca de algo que sólo se ha esbozado hasta el momento y que constituye el hilo de nuestra argumentación: la preocupación derridiana por el lenguaje no debe desligarse de la cuestión del sentido. En efecto, la potencia dislocadora que Derrida encuentra en la escritura apunta, como vamos a ver, al hallazgo de un desbordamiento irreductible respecto de las pretensiones de la conciencia logocéntrica de observar la plenitud del sentido presente a ella sin resto. Por tanto, será el postulado del sentido y su presencia el que quede aquí afectado, herido de muerte, por una des-presencia y, así, un sin-sentido, que trae el análisis deconstrutor del par voz/escritura. Y este será el lugar que nos ocupará cuando nos adentremos en los pensadores de la comunidad en tanto comunidad de sentido deconstruido, desbaratado. Nancy, Esposito y Agamben se sitúan así, a nuestro juicio, en esta perspectiva que luego nos tocará cuestionar desde una ontología de la fuerza, totalmente alejada de la de Schmitt, y que creemos más eficaz para desarticular toda tendencia a la dominación y, con ello, al totalitarismo.

1. La paradoja del sentido: presencia des-presente, diferir infinito

Nos adentramos en primer lugar en *La voz y el fenómeno* donde Derrida acomete un análisis de la fenomenología husserliana, cuyo tema principal, no hemos de olvidar, es la constitución del sentido. Husserl armó la intencionalidad de la conciencia de manera

⁵ DERRIDA, J., *De la Gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 32-33.

que ésta fuera siempre conciencia-de-un objeto-de-una-conciencia, esto es, donde objeto y conciencia se dan al mismo tiempo en un doble movimiento de determinación. De este modo, siguiendo a su maestro Brentano, la fenomenología husserliana establece como condición del camino fenomenológico la plenitud de sentido, dada en un vínculo irrompible y necesario entre noésis y noéma, esto es, entre los actos de la conciencia y el objeto al que ésta tiende y que al cabo es su contenido. Como se ve, aquí la objetividad es total pues se establece como necesaria: el sentido, las platónicas esencias, se convierten en objeto intencional, ineludible, para la conciencia, susceptibles de ser reconstruidas con evidencia apodíctica. Objeto, por tanto, despojado de su materialidad sensible, objeto ideal. Ahora bien, Derrida comienza su análisis en la obra citada haciéndose eco de las dificultades de la fenomenología para asentar, en el contexto del análisis lingüístico que lleva a cabo Husserl, la distinción entre signo expresivo y signo indicativo, es decir, entre signo significante sin contaminación empírica de un lenguaje material y sensible y signo indicativo o comunicativo con un cuerpo físico. Este problema en Husserl se explica justamente a causa de la pretendida idealidad del objeto de la conciencia, para el cual no puede haber mediación sensible. En efecto, la fenomenología no puede asumir un lenguaje de signos materiales que dé cuenta de aquélla sin ver decaer el camino hacia la plenitud eidética. Por tanto, su opción no puede ser otra que la de primar la expresión como signo exento de toda marca sensible, puro, y que, de este modo, no puede tomar otra forma que la de la voz de la propia conciencia, manteniendo una suerte de diálogo consigo misma. La idealidad, pues, comenzaría en esa voz interior que garantiza la presencia plena del sentido dada a la intuición fenomenológica, esto es, la presencia de la conciencia a sí misma en tanto que ésta no *es* sin su contenido eidético. Por esta razón observamos, tal y como dijimos, que el principio de identidad⁶ se encontraría en el corazón del *fonocentrismo* y es así como se expresa dentro de la fenomenología. Ahora bien, La estrategia de Derrida aquí será la de profundizar en la *Verflechtung*, es decir, en el *entrelazamiento* que Husserl postula secundario entre ambos tipos de signos y que el francés descubre, allí mismo, en el propio texto husserliano, irreductible. “A las cosas mismas”, decía Husserl, pero la estrategia deconstructiva hace que la cosa misma se sustraiga a su presencia sin remisión.

Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Ícaro. Y contrariamente a lo que la fenomenología —que es siempre fenomenología de la percepción— ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede no estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre. Contrariamente a

⁶ Cfr., SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 438.

la seguridad que nos da de ello Husserl un poco más lejos, la “mirada” no puede “permanecer”.⁷

No obstante ocurre que esta tematización de la voz, del habla, no es en absoluto una peculiaridad husserliana, pues se remonta al origen mismo de la filosofía con Platón. El griego advirtió ya en el *Fedro*, tal y como hace notar Derrida en *La dissemination*, acerca de la importancia del diálogo para la educación, y así de su primacía con respecto a la escritura y, por tanto, de la condena de la misma como signo sensible, copia empírica de las verdades ideales que el alma contempla. Aun más, el relato platónico presenta a *Thamus* como rey soberano único y verdadero portador del habla, del logos, y esto porque, en último término, lo que está en juego es la forma ideal de la *polis* en la que se expresa la demofobia platónica. En efecto, del rey filósofo, cuya alma ha contemplado el mundo de las ideas, emana el logos como fuente y legitimación de la soberanía. Él es el que ha ascendido gracias a la dialéctica para contemplar el sumo Bien, él es el padre del logos, del habla, y, con ello, el único verdaderamente capacitado para ser el gobernante de la República: “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 en griego todo eso a la vez.”⁸ A él se le opone *Theuth*, el hijo “bastardo” que trae la escritura, la herramienta sensible de transmisión de aquel logos que, sin embargo, no puede más que pervertirlo. La escritura guarda así un carácter ambiguo, mezclado, ella es *fármakon*, lo que significa que es, al mismo tiempo, medicamento y ponzoña⁹. La diatriba es siempre, pues, la misma: de un lado la idealidad y el sentido cumplido, de otro aquello que lo desbarata. De lo que se trata, en consecuencia, es de evitar el mundo sensible, material, en el que moran las apariencias, las sombras, esas que subvierten el orden ideal de las cosas.¹⁰ Y, sin embargo, como vemos, al referirse al problema del habla y de la escritura, Platón está recurriendo al mito para explicar tal cuestión. Al mito, a lo opuesto al logos, a aquello que es fuente de engaño y generador de sombras. Así es, en el corazón mismo de la filosofía platónica que funda el *fonologocentrismo* se

⁷ DERRIDA, J., “El suplemento de origen”, en *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, p. 167.

⁸ DERRIDA, J., “La pharmacie de Platón”, en *La dissemination*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 119-120.

⁹ Puede verse la explicación completa de este texto en Patricio Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 115-126.

¹⁰ Cfr. DE PERETTI, C., *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, op.cit., pp. 43-44. “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 tanto que el padre-soberano es origen del logos, el hijo lo es de la escritura. Pero este hijo, origen de la escritura, es un hijo bastardo, miserable, perdido, un hijo que está fuera de la ley por parricida. En última instancia, lo que aquí se debate es (...) la defensa del orden instituido contra una lógica de la subversión, del exceso”.

encuentran los resortes necesarios para demolerlo. La filosofía misma, al igual que lo era la escritura, es entonces *fármakon*, remedio y veneno simultáneamente toda vez que la visión directa del sol, de lo verdadero, lo bello y lo bueno, de la suprema Idea de Bien, produce ceguera¹¹.

Lo que está en juego aquí, pues, es dilucidar de qué modo el método deconstructivo se enfrenta a la metafísica de la presencia y a su consecuente pensamiento identitario, que llegaría hasta el propio estructuralismo. Efectivamente, pues, si bien éste poseería cierta potencia dislocadora con respecto al *logocentrismo* occidental por no establecer un centro para la venida a presencia del sentido, al cabo, su paradigma geometrizable de la estructura se presentaría como un sustituto para aquella. De lo que se trata entonces es de descubrir cómo Derrida encuentra en el núcleo de esta metafísica tradicional que atraviesa toda la historia de Occidente el sinsentido y la des-presencia. Pues bien, el punto clave está en entender a fondo lo que Derrida denomina *archiescritura*:

La archiescritura como espaciamiento no puede darse como tal, en la experiencia fenomenológica de una presencia. Señala el tiempo muerto en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es por lo que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura.¹²

Vamos a tratar de explicar esto último despacio. La caracterización que hace de la escritura toda la filosofía desde Platón hasta Husserl, es decir, este modelo del fonologocentrismo que con su lógica oposicional denosta la escritura frente a la oralidad, la materialidad del signo frente a la inmaterialidad de la voz del alma o de la conciencia¹³, no ha tenido en cuenta el juego de la *différence* y de la *differánce* ínsito en cualquier modo de expresión o comunicación del sentido. Según éste, todo signo lingüístico remite ineludiblemente a otro, componiendo una cadena indefinida que hace que el sentido se presente siempre diferido o, mejor, que se presente como una *des-presencia*. Aún más, la escritura revela que el lenguaje humano, sea cual sea la forma en que éste se dé, no pertenece a ningún contexto ni a ningún sujeto pues, potencialmente, pertenece a todos y a ninguno. Este descubrimiento se explicita en *Firma, Acontecimiento, contexto* bajo la noción de *iterabilidad*, es decir, de la capacidad de repetición de un signo por la cual éste puede aparecer con absoluta independencia

¹¹ Cfr., DERRIDA, J., "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, op.cit., pp. 121-124.

¹² DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 88.

¹³ Cfr., SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, op.cit., p. 438.

respecto de un emisor y un receptor determinados. Con ello, el sentido no sólo queda diseminado, diferido, y, en consecuencia, desvinculado de toda conciencia y su supuesta identidad, de su pretendida presencia de sí, sino que, también, el tiempo sufre una perturbación que lo extrae de su linealidad y lo arroja a ese mismo diferir, pues si el sentido no queda fijado a ningún contexto y a ningún sujeto, tampoco lo hace respecto a ningún tiempo presente. Así, tenemos que entender la “diferencia” en un doble movimiento: por un lado, en tanto que *différence* y, por otro, en tanto que *différance*. El primero hace referencia al poder del signo material de repetirse en los más diversos contextos, de diferir en ellos, y, de este modo, a la ruptura interna de su identidad. El segundo tiene que ver con el diferir del tiempo, esto es, con el espaciamiento que elude el presente de manera que la presencia queda así arrojada a su des-presencia¹⁴. Un cambio de la “e” por la “a”, en *La Différance*, del diferir por el diferar, que, de nuevo tendrá como objetivo deshacer toda oposición jerárquica propia del logocentrismo: “Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a toda oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible”¹⁵. Y esto intentando dejar claro lo que la diferencia, el diferir, es: un no-ser, una des-presencia. “La diferencia no es, no existe, no es un ser presente (*on*), (...) no tiene ni existencia ni esencia”¹⁶. Diferencia o ya más bien diferancia, que, además, no se rige por ningún principio (*arjé*) y que, de este modo, no tiene nada trascendente que la gobierne ni ningún movimiento teleológico que la guíe hacia un fin determinado. Diferancia que hace que el presente, por tanto, sea un des-presente. En este punto Derrida hace notar el valor de la terminación “ancia”, de una voz media o intransitiva, que no es ni activa ni pasiva y que, por tanto, no se deja reducir a los rigores de un sujeto o de un objeto. Esa “a” nos lleva pues a una dimensión en que el movimiento del diferir se da por sí sólo sin ser mediado por la intencionalidad de la significación en que ambos, el sujeto y el objeto, estarían implicados. Un movimiento que tiene que ver con esa temporalidad del posponer o retrasar que hace que tanto el pasado como el futuro constituyan al presente como una no presencia haciendo que el significado no se encuentre nunca en el presente sino siempre vuelto hacia el pasado y arrojado hacia el futuro, en su irreductible diferancia: “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

¹⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 441.

¹⁵ DERRIDA, J., “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 41.

¹⁶ *Ibidem*, p. 42.

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”¹⁷. Pero no hemos de entender aquí “pasado” como origen ni “futuro” como finalidad hacia la que ir. No hay, como hemos advertido, ningún rastro de teleología; al contrario, este diferir no tiene más objetivo que sí mismo, que su propio movimiento. Y, por supuesto, con él se ven anuladas las pretensiones de una consciencia plena, consciente o presente absolutamente para sí misma. Por estas razones la diferancia no tiene esencia, nos dice Derrida, no es un ser apropiable y, por tanto, tampoco hay verdad alguna que apresar con ella. Todo lo contrario, su descubrimiento supone el aviso de que la cosa misma, toda esencia, nos es sustraída y esto es justamente lo que nos muestra el lenguaje y la escritura, de tal modo que lo denostado por el logocentrismo es ahora revitalizado como “archi-escritura”, como arma que subvierte a la filosofía tradicional y muestra su impotencia pero que, a la par, afirma, nietzscheanamente, el juego inapresable de la diferancia.

“La diferancia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o transcendental como se lo desea. No gobierna 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 (...) No hay esencia de la diferancia (...) Que no haya, en este punto, esencia propia de la diferancia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferancia.”¹⁸

Al hilo de esto, en *Firma, acontecimiento y contexto*, Derrida continúa ejemplificando aquella condición fonologocéntrica mediante una crítica a las tesis de Condillac acerca de la escritura. Según Derrida, Condillac, imbuido de la ideología dominante que recorre toda la historia de la filosofía y del saber en general, habría montado su teoría sobre aquella lógica oposicional de manera que la tematización del surgimiento y desarrollo de la escritura habría quedado condicionado por ella, garantizando, así, la pervivencia de la metafísica de la presencia: “La representación, ciertamente, se complicará, se darán descansos y grados suplementarios, se convertirá en representación de representación en las escrituras jeroglíficas, ideográficas, luego fonéticas o alfabéticas, pero la estructura representativa que señala el primer grado de la comunicación expresiva, la relación idea/signo, nunca será relevada ni transformada”¹⁹. Por tanto, el alcance de estas nociones habría llegado al estatuto de mito sobre el que se edificaría una civilización entera ejerciendo su violencia siempre sobre la segunda parte de la dicotomía presentada, en este caso, sobre la escritura. Incluso Austin y su, en

¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 56, *Cfr.* pp. 60-61.

¹⁹ DERRIDA, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía, op.cit.*, p. 353.

apariencia, novedosa teoría de los actos de habla, según la cual hablar es un acto performativo, una realización, un “hacer” más que un “decir”, no deja sin embargo de esconder de nuevo cierta jerarquía oposicional, toda vez que Austin habla de “actos infelices” (*infelicities*). Como ejemplo de ellos se encuentran las citas y será precisamente ahí donde Derrida encuentre el hilo del que tirar para deshacer la teoría austiniana. Las citas son repetibles más allá de todo contexto y, de este modo, eluden la ligazón del acto comunicativo a un significado seguro e invariable expresando una condición insuperable: la de la citacionalidad, vale decir, de nuevo, la iterabilidad. Pero romper con el contexto es también aquí, otra vez, romper con la consciencia, con el vínculo que liga el sentido a ella de manera que éste aparezca en su pureza, en su presente sin resto, sin opacidad. Lo cual certifica Derrida cuando trata, en un segundo momento importante del texto, acerca del tema de la firma. Porque si Austin la utiliza a modo de ejemplo donde se evidencia el lazo entre todo realizativo lingüístico y su autor, es decir, con el yo, Derrida no obstante insiste: la firma no deja de estar compuesta de grafemas y es, por tanto, igualmente repetible, iterable e, incluso, por ello, falsificable. “Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción”²⁰. En síntesis: “en tanto que escritura, la comunicación, si se quiere conservar esta palabra, no es el medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y del querer-decir, el discurso y la ‘comunicación’ de las consciencias”²¹. Por tanto, la potencia de la deconstrucción nos muestra una fuerza de ruptura clave que desbarataría todo este esquema y que se encontraría, como se ha visto, justamente en esa parte denostada, por cuanto nos alejaba de la representación perfecta de la idealidad y del sentido, de su identidad consigo misma, instalando la difer(a)encia en su mismo seno y dislocando todo el binarismo jerárquico occidental:

No sabemos, pues, ya, si lo que se ha presentado siempre como re-presentación derivada y modificada de la simple presentación, como “suplemento”, “signo”, “escritura”, “huella”, no “es”, en un sentido necesariamente pero novedosamente a-histórico, más “viejo” que la presencia y el sistema de la verdad, más viejo que la “historia”. Más viejo que el sentido y los sentidos: que la intuición donadora originaria, que la percepción actual y plena de la “cosa misma”, que el ver, el oír, el tocar, antes incluso de que se distinga entre su literalidad “sensible” y su puesta en escena metafórica en toda la historia de la filosofía. No sabemos, pues, ya, si lo que siempre ha sido reducido y rebajado como accidente, modificación y retorno, bajo los viejos nombres de “signo” y de “representación”, no ha reprimido lo que relacionaba la verdad con su propia muerte como con su origen.²²

²⁰ *Ibidem*, p. 371.

²¹ *Ibidem*.

²² DERRIDA, J., “El suplemento de origen”, en *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, p. 166.

Así, el francés lleva a la filosofía tradicional a su propio límite desbordándola desde dentro y, de este modo, estaría construyendo una ontología del sentido absolutamente nueva, un sentido que, profundizando esta vez en la diferencia óntico-ontológica de Heidegger, se mostraría en su des-presencia, en su diferir, en la falta de identidad consigo mismo. Porque como dijimos, la deuda de Derrida con Heidegger no se reduce al gesto de la destrucción de la metafísica tradicional, sino que atañe al corazón mismo del pensamiento de ambos autores. Veamos: el heideggeriano ocultamiento del ser acontecía de modo paradójico en la venida a presencia del mismo, pero el resultado de la deconstrucción derridiana es, en cambio, la interrupción de esa venida a presencia mediante el diferir que hace imposible la identidad. Así, el acontecimiento de la *Ereignis* como simultánea emergencia y ocultamiento del ser es cortocircuitado por el movimiento de la diferencia derridiana como *différence* y como *différance*, como iterabilidad y como diferencia o espaciamento. Por eso en Derrida la comprensión tiene un componente de imposibilidad ineludible de tal manera que la finitud de ésta no se entiende como cualidad 'yecta' que la mueve hacia lo concreto y que evita la apropiación de la totalidad del ente, sino como una imposibilidad que hace del ente algo esencialmente inapropiable por su despresencia. Por tanto esta despresencia no puede ser entendida estrictamente como heideggeriano ocultamiento pues, contrariamente, de lo que se trata aquí es de cercenar todo impulso de presentación del ser desde el inicio: “(...) 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 incompreensión”²³.

Por todo ello, Derrida realiza su peculiar interpretación del concepto de secreto. En efecto, toda venida a presencia entraña una despresencia desactivadora de aquella y, por tanto, en toda significación mora lo a-significativo como su secreto, como el silencio de su diferir, de su infinito envío a la otredad. De este modo, el secreto se convierte en condición de posibilidad de todo sentido como lo no-dicho, como un diferir que es comunicación por exceso. Esto es lo que enseña la escritura, la deconstrucción del *fonologocentrismo*: “El horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura, es decir,

²³ DERRIDA, J., “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*, Taurus, Madrid, 2003, p 137.

de una diseminación que no se reduce a polisemia”²⁴. Por tanto, el secreto queda desvinculado del nihilismo en tanto que posibilita el sentido desde la despresencia del mismo, desde el movimiento de su diferir. Quizá desde aquí se pueda entender la siguiente aseveración derridiana:

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 deniego²⁵.

Aun más, el secreto es, más allá de este contexto, lo que nos vincula con el absolutamente otro, es aquel silencio de Abraham, el héroe de la fe kierkegaardiano, para el que no había lenguaje humano que pudiera romper su soledad y decir su sacrificio, el sacrificio de su propio hijo, de lo más querido. El secreto es, lo veremos, lo indecible de la decisión, la irresponsabilidad en la mayor de las responsabilidades. Pero pasemos ya, con estos meros apuntes, hacia lo que ellos indican (y sobrepasan): la dimensión política de Derrida.

2. *Del decisionismo de la soberanía a la indecibilidad de la justicia. Justicia por-venir*

Podemos ahora dar un paso más allá y analizar, sobre esta base, algunos de los escritos explícitamente políticos de Derrida porque, a nuestro juicio, hay un hilo conductor que conduce a ellos desde sus reflexiones más estrictamente sistemáticas. Esto es lo que vamos a tratar de mostrar en lo que sigue, ya que si el sentido, dada la *iterabilidad y la diferencia*, se encuentra para Derrida siempre diferido, siempre más allá de sí, lo mismo ocurre, como vamos a ver, con el sentido inherente a la noción de justicia y aun a la de amistad, la cual, además, nos lleva a la de democracia. Dos conceptos de gran importancia, pues, y que se encuentran a la base del pensamiento político desde sus inicios: el primero por lo que tiene que ver con el Derecho y su aplicación; el segundo porque la reflexión en torno a la amistad ha recorrido, como el propio Derrida muestra, toda la historia de la filosofía política desde Aristóteles. La deconstrucción se aplicará

²⁴ DERRIDA, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 371.

²⁵ DERRIDA, J., “Cómo no hablar. Denegaciones”, *loc. 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. Respecto al problema del *secreto*, se puede ver el profundo análisis de MOROTE, N. “El secreto”, en *Archipiélago*, 2007.

ahora a desvelar las aporías escondidas bajo estas dos nociones para encontrar un diferir que, ahora, en el contexto político, pasará a llamarse “por-venir”. Adelantando brevemente la conclusión de este estudio, veremos que, tal y como ocurría con el sentido y su presencia en los otros textos analizados a través de la deconstrucción de la escritura, aquí ni la justicia ni la amistad se podrán mostrar nunca plenamente cumplidas y, sin embargo, por eso mismo, serán siempre objeto de un reenvío *ad infinitum*. Ambas, pues, nunca serán presentes. Crítica y esperanza se conjugan, en consecuencia, en una difícil tensión que nos muestra la deconstrucción derridiana y que vamos a tratar de explicar en adelante. Pensar la política del modo en que vamos a ver supone entonces no observar ninguna realidad, ni presente ni futura, como cumplimiento de ideal alguno; supone introducir la des-presencia en el presentarse del sentido de cada concepto político. Implica, en definitiva, el desmantelamiento de los ideales, una crítica a todo ideal que aspire a hacerse presente y, por tanto, a toda idea de progreso que pretenda hacernos llegar a él. Pero también esperanza, justamente al encontrar esa violencia del ideal en su presencia, esas dicotomías u oposiciones jerárquicas de las que debemos deshacernos para encontrar una des-presencia que desborda, una alteridad que nos exhorta inapelable. Esperanza del método deconstructivo como herramienta que problematiza la realidad, la desenmascara y puede así neutralizar sus horrores demandando justicia, porque “*la deconstrucción es la justicia*”.²⁶

Para comenzar con esta problemática, llamamos la atención sobre el ya aludido fragmento del *Fedro* de Platón en que el rey de Egipto Thamus aparece como único soberano portador del *logos*, esto es, de la palabra. Se escenifica ahí la violencia que, según Derrida, ejercería el pensamiento metafísico occidental imponiéndose como mito que recorre todo saber y que condena a todo aquello que aleja del sentido presente a sí mismo. Pues bien, en *Fuerza de ley* Derrida nos habla justamente de la violencia con que se ejerce el derecho. Violencia ésta legítima aunque infundada, en tanto que en su constitución el derecho carece de orden jurídico previo sobre el que sustentarse. Lo esencial del planteamiento derridiano sobre esta cuestión se encuentra en lo que él denomina “fundamento místico de la autoridad”. Para ahondar en ello sigue los planteamientos de Montaigne y de Pascal. Se trata de la legitimidad de la aplicación del derecho que, en su uso siempre violento, sólo encontraría asiento sobre la creencia en su autoridad: “la justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de

²⁶ DERRIDA, J., *Fuerza de ley, el 'fundamento místico de la autoridad'*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 35.

la fuerza está por ello implicada en lo justo de la justicia (...) Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad (...) La autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento”²⁷. Por tanto, ese mismo momento constituyente al que aludíamos reclama el crédito necesario para su legitimación, para pasar a ser orden constituido. Aun más, la creencia que da legitimidad al derecho hace posible que éste sea considerado justo y esto porque en su fondo se esconde la misma estructura aporética que describimos más arriba en relación con la escritura. En este caso, la aporía se da entre el concepto de justicia y su aplicación a casos particulares, esto es, entre justicia y derecho, y puede expresarse del mismo siguiente. En la subsunción de un determinado caso particular al concepto de justicia por medio de las leyes dispuestas a tal objetivo, se comete una violencia ineludible, pues cada caso de aplicación es irrepetible, siendo las reglas que se aplican universales, generales; por tanto, una inevitable injusticia se halla en el núcleo de la justicia misma, entre su idealidad y su proceder empírico. La presencia o realidad de la justicia nunca es plena; al contrario, en ella habita siempre una des-presencia y, por ello, ésta se convierte en inexorable esperanza, reenvío infinito a un *porvenir*: su sentido queda siempre diferido. La aplicación de la justicia sobre casos singulares —que sólo puede concretarse mediante el recurso a reglas del derecho— supone una distancia respecto del concepto general, ideal, de justicia que, de este modo, acaba por establecerse como tarea infinita, diferida, y que, en consecuencia, guardaría la esperanza siempre de acercarse más a la peculiaridad del caso singular, el cual nunca es colmado plenamente por ella. Pero que la circunstancia de que la des-presencia habite la justicia implica que ésta no puede ser ya concebida, sin más, como un concepto ideal al modo platónico. La justicia des-presente o por-venir a la que apela Derrida es siempre una justicia que desborda en su diferir y que, por mor de él, sólo puede ser experimentada como demanda de una alteridad no subsumible ni reductible.

Por este motivo Derrida dice partir de “una distinción difícil e inestable entre, de un lado, la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa) y, de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladoras y codificadas”²⁸. Y, de esta distinción, esto es, de la aporía encontrada entre derecho y justicia, se siguen, a su vez, tres consecuencias aporéticas que vienen a incidir en la primera: por un lado, tenemos que no hay sujeto para la

²⁷ *Ibidem*, pp. 29-30.

²⁸ *Ibidem*, p. 50.

justicia; es imposible asignar a un sujeto (un juez por ejemplo) el predicado “justo”, puesto que éste opera siempre en el ámbito de lo empírico determinable mientras que el concepto de justicia, por su carácter des-presente, siempre se le escamoteará; en segundo lugar, la justicia, como decisión de lo que es justo, es siempre indecible y, por tanto, no existe decisión justa alguna; y, en tercer lugar, en ella se encontraría la posibilidad de “la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política”²⁹, en lo cual consiste su por-venir siempre abierto, siempre incierto.

En definitiva, la justicia supone siempre un exceso, un desbordamiento, con respecto al derecho, que es necesario para su aplicación concreta. Tal exceso implica la puesta en cuestión del sujeto o, si se quiere, su muerte, quedando así, Y esto vale tanto para el momento constituyente, en el que, como hemos visto, no existe fundamento previo para su realización, como para el momento constituido. Tanto a la fundación como a la conservación del derecho subyace una violencia ineludible, una injusticia que muestra la fuerza irreglable inherente al derecho y que queda expresada a la perfección en la proposición inglesa *to enforced the law*.

Podemos observar aquí alguna consonancia entre las tesis de Derrida y las de Carl Schmitt que vimos en el anterior apartado: en ambos casos el origen del derecho es opaco e implica una violencia. Lo que en los dos autores parece incuestionado es el carácter infundado del derecho: la decisión que instaura el estado de excepción en Schmitt, en última instancia, no descansa sobre derecho previo alguno, pues de lo que se trata ahí es de suspenderlo para conservarlo; igualmente, con Derrida, tanto el momento constituyente como el constituido en que se inicia o se aplica un sistema jurídico, respectivamente, implica su carácter infundado, esta vez en el sentido de que el derecho nunca puede ajustarse a una justicia que siempre le excederá. Ahora bien, lo específico de Derrida es que la deconstrucción pone el acento en la capacidad de ruptura respecto a todo contexto que posee este sinsentido —constitutivo de todo sentido concreto de justicia— y, así, en el movimiento de la diferencia, en el diferir infinito del sentido de lo justo. En cambio, la teología política neutraliza el desplazamiento y el carácter inasible de aquello que tomamos como justo : en el Leviatán cristaliza la única legitimidad soberana posible y él es portador del sentido (político) que se hace presente a sí mismo en la decisión. Frente al decisionismo schmittiano, al que remitiría toda cuestión relativa a la proclamación de leyes y a la instauración, así, de un orden de

²⁹*Ibidem*, p. 64.

justicia, nos encontramos aquí, en la deconstrucción derridiana, con la indecibilidad de la justicia, de la que se deriva la de toda pretensión de soberanía. Pero tenemos que recordar que en Schmitt opera una ontología de la fuerza (*Intensität*), de la que ese sentido es siempre derivado. Derrida localiza bien el problema en torno a la fuerza, pero creemos que, dado su método deconstructivo, centrado en la despresencia como diferir del sentido, acabará por obviar esta cuestión decisiva y no indagará en su núcleo fundamental. No obstante, dado que en Schmitt se observa una lógica oposicional, la deconstrucción no puede más que intervenir en ella, tal y como vamos a ver. Para mostrar esto podemos centrarnos, en lo que sigue, en la obra de Derrida *Políticas de la amistad*. Pero no hemos de olvidar, en ese análisis, el horizonte de nuestras pesquisas en lo que atañe a la ontología de fondo, porque si lo que hay a la base del pensamiento de Schmitt es una ontología de la fuerza, no es allí el sentido y su presencia el origen de la lógica binaria —susceptible de deconstrucción— entre el amigo y el enemigo, pues aquél depende, o surge como efecto, de una dimensión de intensidad, de la que, en segunda instancia, se aclara el sentido de la comunidad. Sigamos, no obstante, por el momento, los pasos de Derrida y su deconstrucción.

3. De la oposición amigo-enemigo a la promesa infinita de la amistad. Democracia por-venir

Nos adentrarnos ahora, siquiera brevemente, en *Políticas de la amistad*, una obra sin duda rica y compleja de la que esperamos extraer al menos una síntesis de las ideas principales, pues enlazan con nuestra investigación y serán muy productivas en ella. Encontramos en este texto la tematización de la amistad tal y como ha sido entendida desde la antigua Grecia, con Platón y Aristóteles, atravesando, tras su cristianización en la Edad Media, toda la historia del pensamiento político occidental moderno y sus democracias, desde Montaigne hasta Carl Schmitt y su par amigo/enemigo. Y, como no puede ser de otro modo, Derrida viene a dinamitar desde dentro aquella tradición para encontrar una noción de amistad infinita, por-venir. Para entender bien los pasos deconstructivos aquí en primer lugar hemos de hacer notar aquello de lo que nuestro autor nos advierte de continuo: el concepto de amistad constituye una herencia textual, comunicada, que, por su iterabilidad, habría ido difiriendo con respecto a su sentido a cada contexto en el que se ha injertado, a cada nuevo emisor, a cada nuevo remitente, a cada nueva traducción, etc. No obstante, con esta precaución señalada en diversas partes

de la obra, y que, sin embargo, conecta, como veremos, con su conclusión misma, Derrida se sumerge en los textos para encontrar en ellos sus aporías más profundas.

En primer lugar, nos dice Derrida, la construcción del concepto de amistad como “amistad perfecta” que se remonta a Aristóteles se inclina hacia una afirmación identitaria de *lo Mismo*, puesto que a su través el amigo no es otra cosa que la imagen ideal del sí mismo, del sujeto que lo contempla, es un otro mejorado de sí y, en consecuencia, deja de ser un otro propiamente hablando. Y, si esto es así, amistad y muerte están relacionadas en la esperanza de sobrevivencia en el amigo. El amigo es aquel que recitará nuestro epitafio, el que nos dedicará las palabras justas que nos ensalcen tras la muerte, el que prolongará nuestra memoria, que es, al cabo, la memoria de la amistad misma. Por tanto, la amistad conlleva una estructura que permite la constitución de una cierta aristocracia y de una tradición que supera la fugacidad del tiempo y la contingencia, instalándose en una suerte de eternidad. Tal eternidad es la garantía de un presente continuo que va del pasado al futuro, es decir, que garantiza la estabilidad: “yo no podría amar con amistad sin comprometerme, sin sentirme por anticipado comprometido a amar al otro más allá de la muerte”³⁰. Claramente descubre Derrida en esta suposición de la amistad un principio de selección que requiere de una decisión y que cierra el número de los amigos a unos pocos, en consonancia con el dicto aristotélico sobre la justa medida, así como con la primacía del que ama (al amigo) frente al amado, siguiendo, en este caso, el esquema del acto y la potencia. Ahora bien, la amistad en Aristóteles es cosa de hombres y sólo de hombres y esto por varias razones: en primer lugar porque la virtud se asocia inexorablemente a la virilidad, por lo que la ausencia de la mujer en estas reflexiones se hace palmaria; en segundo lugar, porque con Dios no es posible la amistad en tanto que éste no tiene necesidad de nada; y, por último, tampoco lo es con los animales, pues carecen de alma racional. Se opera con ello un *logofalocentrismo*, en virtud del cual los amigos lo son en tanto que hombres, en masculino, pero también, en tanto que hermanos, pues ellos comparten un mismo origen: un mismo padre simbólico, Zeus, y una misma alma que se divide en sus cuerpos. Por ello, nos dice Derrida, “propiamente política es la relación entre los hermanos. La *politeia* es cosa de los hermanos (*tôn adelphôn*)”³¹. Y esto porque Aristóteles vincula desde el inicio su análisis de la amistad con el de lo político: la

³⁰ DERRIDA, J., *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Trotta. Madrid, 1998. p. 29.

³¹ *Ibidem*, p. 223.

democracia tiene que ver, pues, con un proceso de fraternización en el que, a su vez, emerge la *polis*.

Por su parte Platón en el *Menéxeno*, al hacer hablar a la cortesana griega Aspasia acerca de la visión común de los griegos sobre su propia constitución política, nos revela justamente este carácter aristocrático y tradicionalista y, así, estabilizante: la democracia ateniense basada en el principio de igualdad ante la ley (*isonomía*) reposaría en último término en la igualdad en el origen o nacimiento de los propios griegos, es decir, la igualdad de su naturaleza reclama y construye su igualdad ante la ley, excluyendo, de este modo, a bárbaros y extranjeros. En efecto, Aspasia compone un discurso fúnebre, un epitafio, que ensalza a los muertos para recordarlos y reproducir con ellos, en el presente, ese origen por el cual los amigos pasan a ser hermanos. En consecuencia, y de nuevo en el ámbito de lo político, la amistad pasaría a ser fraternidad. Aun más, sólo por mor de dicho origen compartido aparecen los ciudadanos griegos como capacitados para elegir a los mejores en la tarea del gobierno. Por tanto, si observamos bien, nos dice Derrida, nos encontramos aquí, ya en la Grecia de Platón y de Aristóteles, con el germen del nacionalismo occidental moderno:

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 nación³².

Ahora bien, será Nietzsche el que derrumbe este discurso sobre la amistad que atraviesa toda la historia de la filosofía política y lo invierta. De *Humano, demasiado humano* Derrida comienza por citar la inversión de la cita aristotélica acometida por Nietzsche, de manera que del enigmático “Oh amigos míos, no hay ningún amigo” pasamos a su contrario, al “Oh enemigos míos, no hay ningún enemigo”, y, al unísono, del sabio que pronunciaba la primera al loco nietzscheano que, una vez más, a martillazos, vuelve a transgredir la filosofía occidental. Pero lo capital del análisis derridiano de Nietzsche es el hallazgo de la ruptura de toda estabilización para la praxis política por el carácter profético y abierto de las palabras del alemán. La afirmación del azar, del *quizá* para todo por-venir, supone “una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado”³³, pues lanza a lo político a la indeterminación y transmuta a los amigos en amantes, no de sí mismos, sino de su

³² *Ibidem*, p. 121.

³³ *Ibidem*, p. 44.

propia soledad y distancia: “una comunidad de amigos solitarios, de amigos ‘celosos de la soledad’ (...) que apelan a otros amigos por venir. Es, quizá, la ‘comunidad de los que no tienen comunidad’”³⁴. En esta última frase cita Derrida a Bataille, como nos dice en su nota al pie correspondiente, para rendirle cierto reconocimiento, a la vez que para situarle en la apertura, heredera de Nietzsche, de una nueva corriente con Blanchot o Nancy, en la que se piensa lo político desde coordenadas distintas a las tradicionales y que, en sucesivas secciones, nos tocará analizar en el presente trabajo para situarlos a nuestro modo. Antes, sin embargo, de indagar en el pensamiento de Bataille con vistas a su relación con Derrida, profundicemos en las consecuencias de la inserción de este *quizá* en el discurso de lo político.

El heredero indiscutible, según Derrida, de aquella concepción tradicional greco-romana y cristiana a la que nos hemos referido es Carl Schmitt y, por ello, el autor se sumerge en una de sus obras principales, *El concepto de lo político*. Allí, como ya hemos desarrollado, lo esencial es el tema de la decisión, que distingue entre amigos y enemigos. Y es justamente la decisión la que quiere ser portadora de toda estabilidad: la decisión pretende romper con la indecidibilidad de todo porvenir abierto, de toda inestabilidad, del caos. Pero, ¿acaso lo consigue? Derrida descubre la despresencia en la decisión misma, porque “sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, no habría nunca ni acontecimiento ni decisión”³⁵. En efecto, previo a la decisión es el *quizá* como momento de indecisión, el cual, se convierte en su condición de posibilidad. Aun más, la decisión conlleva ínsita una paradoja con respecto a la responsabilidad, pues, una vez tomada y puesta en práctica, las consecuencias de la misma no son tampoco determinables. La decisión misma, como sucedía en Kierkegaard, supone un salto que nos devuelve, de nuevo, al *quizá*. Así, tanto al amigo como al enemigo los habita una des-presencia a causa de un diferir sin *telos* y sin causalidad que acaba por indeterminarlos: “un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo”³⁶. Por tanto, por más que Schmitt parapete lo político mediante la decisión para conjurar toda inestabilidad, la deconstrucción introduce aquí una suerte de despolitización o, más bien, de impolítica, que empuja a pensar lo político de otro modo, “sin saber lo que quiere decir ‘enemigo’,

³⁴ *Ibidem*, p. 5.

³⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁶ *Ibidem*, p. 91.

(...). Es decir, sin la identificación mediante la que se lo identifica, a él, y se identifica uno, a sí³⁷.

Ahora bien, la posición de Schmitt es sutil y no fácilmente objetable. En su tematización de las neutralizaciones y despolitizaciones, como someramente ya hemos apuntado en el apartado correspondiente al jurista alemán y como también plantea Derrida, habría identificado la imposibilidad del acabamiento de lo político. En primer lugar, porque la ausencia de conflicto armado, de guerra, no es suficiente para determinar el fin de lo político, puesto que ésta, la guerra, no es otra cosa que una posibilidad real, esto es, el horizonte teleológico que, aunque excepcional, produce el desvelamiento y hace presente la verdad de lo político; y, en segundo lugar, porque la disminución histórica de las luchas políticas que en su época observa Schmitt ha llevado aparejada el incremento de su hostilidad, es decir, lo cruento de su efectuación. Esta reflexión, junto con los esfuerzos del alemán por distinguir lo político de cualquier otro ámbito (ético, religioso, etc.), conduce a Derrida a descubrir en Schmitt una fenomenología que seguiría los mismos cauces que la husserliana: una *epojé* que suspende lo impuro que contaminaría el método por el que se quiere hallar la verdad y una venida a presencia de ésta, aquí, mediante el descubrimiento de la guerra como excepción que funda y conserva la soberanía, esto es, que subsiste idealmente incluso cuando no se da con plenitud en el mundo de las efectuaciones concretas. En este contexto, Nietzsche ha sido la herramienta por la cual se ha descubierto en profundidad el segundo polo de la oposición amigo-enemigo: en el *quizá*, en la apertura indefinida al porvenir subsiste para Schmitt siempre la posibilidad de la guerra y, por tanto, la política así concebida se vuelve ineliminable. El sabio y el loco son dos caras de la misma moneda:

Es, pues, la situación improbable, el caso de excepción (*der Ausnahmefall*), el 'quizá', quizá, lo que comporta una 'significación particularmente determinante' (...); pero a título de excepción, es ella, y sólo ella, la que desvela la esencia, el centro y el fondo de las cosas. Es aquello que puede no suceder, aquello que sucede en la medida en que podría no suceder, es esa indecible eventualidad como posibilidad real lo que constituye la decisión y lo que constituye la verdad³⁸.

A esta cuestión, siguiendo el análisis derridiano hasta el final, se le añade que para Schmitt el terreno del idealismo especulativo no es suficiente, y así lo recuerda el jurista en sus constantes apelaciones a lo concreto: la praxis política no sólo está necesitada de su clarificación teórica, pues ella reclama al *quién* del enemigo. Y la máxima expresión

³⁷ *Ibidem*, p. 129.

³⁸ *Ibidem*, p. 151.

de éste se encuentra, paradójicamente, en el hermano. Por tanto, la más acabada expresión de la guerra, se da en la guerra civil, esto es, en el momento revolucionario en que se identifica como enemigo al que, hasta hace poco, fue un amigo desde el origen. “Eso sería su realización absoluta, la concreción filosófica e histórica de la hostilidad absoluta (...) la tragedia más funesta del fratricidio”³⁹. La dialéctica negativa, a la Hegel, que supone la definición del amigo sólo a partir de su contrario, del enemigo, requiere del reconocimiento de éste. A su vez, dicho reconocimiento implica la identificación de aquél como el que pone en cuestión mi existencia toda; y sólo es capaz de tal cosa hasta el límite de mi negación (del querer mi muerte) el más próximo a mí, el que comparte el mismo origen, la misma casa, la misma tierra: el familiar. El reconocimiento debe ser, pues, recíproco y se asienta en una dimensión telúrica inevitable. En este sentido hemos de añadir que el caso de guerra civil, de guerra intestina en el seno de un mismo Estado, debilita a éste y, en consecuencia, debilita lo político. La soberanía no se pone en duda cuando son dos Estados los que luchan en conflicto internacional, ésta queda en suspenso cuando los bandos surgen en el interior. Con ello se rompe la estabilidad y sobreviene el caos, la revolución, el Behemoth: el mayor de los *quizá*. Tal situación reclama la decisión misma de la guerra, mediante la que se dirimirá al nuevo sujeto soberano. La despolitización y la hiperpolitización suponen, por tanto, un mismo movimiento.

Pero Derrida insiste: “hay que recordar que la exigencia de una democracia por-venir es ya lo que hace posible una deconstrucción” ¿Qué quiere decir esto? Más adelante comienza la respuesta: la cuestión radica en “la posibilidad de una experiencia de la amistad fuera o más acá de esta lógica oposicional o ‘polemológica’”⁴⁰. El punto de enlace que nos permite explicar la postura derridiana tal vez pueda ser su desarrollo acerca de la Revolución francesa (adaliid histórico de la fraternidad) y de la teoría kantiana sobre la amistad. Por supuesto, los mismos rasgos que hemos visto hasta ahora se redescubren en el siglo de las Luces, pero la tematización de la universalidad, que en Kant se traduce en su cosmopolitismo conduce a ciertas paradojas que hasta el momento no habían visto tan claramente la luz. Éstas se hacen evidentes cuando en el espectro político surge la dicotomía entre lo privado y lo público. En efecto, ya desde los textos de Aristóteles se daba a entender que en cierto modo la amistad no podía reducirse únicamente al ámbito de lo político, esto es, de lo público. La amistad entre los hombres iba más allá de su ciudadanía en la *polis* y, en efecto, la modernidad acusa esta

³⁹ *Ibidem*, pp. 170-174.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 183- 276.

distinción y la reconduce al par público/privado de manera que, de una parte, la amistad debe colocarse en el ámbito de lo privado, no regulado por la ley, pero, por otra, en virtud de su lógica fraternal, será la que funde lo político en la comunidad de los hermanos en tanto que iguales y sometidos, por ello, al derecho. Una vez más, lo político neutraliza y reduce el exceso de lo indecible produciendo una violencia, un *agravio*. De lo que se trata para Derrida es precisamente de pensar hasta el fondo esta historia de agravios (de exclusión de la mujer, de subsunción del singular, de jerarquías y de guerras, en suma, de amigos y enemigos) sustentada por una historia de textos filosófico-políticos. Hay pues que pensarlos hasta el final para darnos cuenta del desbordamiento que esconden y que la deconstrucción consigue mostrar. El sentido de la amistad, que subyace al de la democracia, difiere infinitamente desbordando cualquier concreción. Su presencia concreta, dicho de otro modo, coincide con su despresencia, con la imposibilidad de su plenitud y su consecuente reenvío continuo a otros contextos por venir. Es una promesa infinita.

Esta es la conclusión de una obra difícil, extremadamente fértil, y de la que seguramente no habremos conseguido extraer todos sus matices: “puesto que se sabe, a través de tanta oscuridad, de dónde viene eso, y a dónde ha podido llevar ese lenguaje profundamente oscuro. Hasta aquí. (...) pido que se pregunte cuál es la política implícita de ese lenguaje (...) porque la democracia sigue estando por venir (...) no está jamás presentable, sigue siendo el tema de un concepto no presentable”⁴¹. Una democracia, pues, para la que ni la justicia ni la amistad son nunca presentes y cuyo diferir es el motor sin telos ni progreso de sus transformaciones: “‘Democracia por venir’ no quiere decir democracia futura que un día será ‘presente’. La democracia jamás existirá en presente: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero *hay lo imposible* cuya promesa inscribe la democracia”⁴². Esto nos ha revelado el recorrido hecho por Derrida en *Políticas de la amistad* a través de toda la historia de este concepto: su diferir, su insertarse en diferentes momentos y contextos en los que se revelan las paradojas y aporías que lo muestran en su despresencia ineludible. Es el descubrimiento de esta lógica diferencial del sentido lo que permanece en otros pensadores de la comunidad, como Nancy, aunque lo sometan a otras inflexiones. Las veremos con detenimiento en adelante.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 337-338.

⁴² “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, p 175.

Pero, a modo de conclusión, debemos retener de lo indagado hasta aquí el modo en que la deconstrucción afecta a la manera en que tradicionalmente se ha entendido la amistad: como siempre, de un lado, la amistad aplicada, regulada por el discurso de la filosofía política tradicional, es decir, el amigo que es éste y no aquél, que es determinable y contable, y que es capaz de diferenciarse del que no lo es, del extraño y, en último término, del enemigo; de otro, el sentido del concepto mismo, el cual, por su iterabilidad y su diferencia, por su diferir más allá de todo contexto y de todo tiempo concretos, se presenta en su des-presencia y reenvía a la amistad, como ocurría con la justicia, hacia lo infinito de una promesa que en este caso rompe con todo proceder dicotómico entre amigos y enemigos y vuelve indecible la decisión. Hay que entender por tanto que toda la cuestión derridiana se juega en la insaturabilidad de los conceptos: la deconstrucción opera sobre las dicotomías, esto es, sobre la lógica oposicional, de manera que quede neutralizada y transgredida desde el axioma de la iterabilidad y de la diferencia descubierto a través de la tematización de la escritura. Ellos, en efecto, nos ponen sobre la pista de un diferir infinito del sentido de los conceptos, que, en consecuencia, no alcanza nunca su plenitud, su saturación. Por eso, la amistad, en el mismo momento en que se presenta en una forma determinada, delimitada y concreta, también se des-presenta, rompiendo con esos límites, haciendo de la amistad una promesa por-venir, infinita.

No obstante, con esto no hemos terminado aun con la explicación de los temas derridianos. Puesto que uno de los goznes principales en la presente investigación será el pensamiento de Georges Bataille, podemos adentrarnos brevemente, y a modo de anticipación, en el capítulo que Derrida le dedicó en *La escritura y la diferencia*, “*Una economía sin reserva*” y, con ello, en algunos temas, como el del sacrificio y el del don, que ya trata el francés y que habremos de retomar con otra óptica en reflexiones ulteriores.

4. Negatividad, herida del sentido. El gesto deconstrutivo de Bataille respecto a Hegel

La primera tesis con que se inicia el breve artículo de Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, y al que se refiere Derrida en *La escritura y la diferencia*, constituye una antropología fenomenológica según la cual la conciencia humana emerge en la forma de

la ocurrencia de una intimidad (el espíritu) en la matriz de la exterioridad (el mundo). De forma reiterada también podemos encontrar esta idea plasmada con posterioridad en *Teoría de la religión*. El mundo, nos dice Bataille, era captado por el animal hasta entonces de forma inmanente, se encontraba allí “como el agua dentro del agua”⁴³. Pero, en un cierto momento, se opera la trascendencia, por la cual el animal humano coloca fuera de sí al mundo. Es entonces cuando podemos hablar por primera vez de la emergencia de la dicotomía sujeto-objeto que asienta la separación en el *continuum* de aquella inmanencia con el posicionamiento objetual de toda cosa. Aquí se encuentra el origen de la negatividad en lo humano: la primera negación es la negación del mundo animal, de la dulce inmanencia, que ya se hace irrecuperable. Por este motivo, Bataille recurre a la metaforología, porque el lenguaje significativo no puede dar cuenta del — para nosotros— sin-sentido de aquella animalidad perdida: el animal es la ola en el océano, es lo absolutamente Otro y sólo la poesía puede acercarse a la oscuridad que representa para la mirada humana.

Pero sucede, además, que este proceso no sólo entraña la negación del mundo, ahora transformado en mundo exterior, objetivado, sino que supone también la negación de la continuidad animal con su medio y, por tanto, que el ser humano, ahora auto-objetivado, será ya para sí mismo no sólo sujeto sino también objeto, consciente de su propia finitud. Esto es “lo que hace del hombre —según la expresión de Heidegger— un *ser para la muerte* (*Sein zum Tode*) o —según la expresión del mismo Kojève— 'la muerte que vive una vida humana’”⁴⁴. Así, la fuerza mostrenca de la conciencia humana que es esa interioridad es capaz de realizar la separación objetivante de las cosas del mundo. Se trata de “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”⁴⁵.

Pero Bataille, nos dice Jacques Derrida en *La escritura y la diferencia*, “se ha tomado en serio a Hegel”⁴⁶, pues su concepto de soberanía emerge de las profundidades

⁴³ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, Taurus, Madrid, 1991, p. 22.

⁴⁴ BATAILLE, G., “Hegel, la muerte y el sacrificio”, 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, p. 296.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁶ DERRIDA, J., “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 345.

inexploradas de la *Fenomenología del Espíritu*, de lo impensado, tal vez por impensable, que allí quedó. Más concretamente, para Derrida Bataille inicia en este texto la deconstrucción de la oposición del amo y el esclavo, que acaba por desbaratar a toda la dialéctica hegeliana: la soberanía batailleana no es ya el señorío hegeliano, pues muestra a la dialéctica, que culmina en la síntesis auto- superadora, su límite y su derrota. En Bataille, en efecto, el amo hegeliano no es más que otro esclavo, porque la verdadera soberanía ni siquiera se busca a sí misma y, mucho menos, al sentido: “El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento de la constitución del sentido, en 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”⁴⁷. La finitud en Bataille, la inevitabilidad de la muerte humana, se tematiza como un derroche sin cálculo por parte de la naturaleza. En esa medida, no es apropiable por la conciencia y, por tanto, no puede considerarse un momento de la venida a presencia del sentido. La negatividad, la Nada, se hace más profunda aquí y lleva al sentido hasta su irreductible des-presencia, hasta el sin-sentido que conecta con la inmanencia animal, con la absoluta otredad.

Sí, Derrida se ha tomado en serio a Bataille: ha sabido identificar la torcedura a la que somete a la fenomenología hegeliana, el temblor que inocular en la dialéctica del amo y el esclavo, base para la posterior teoría marxiana sobre la emancipación a través de la clase obrera. La dialéctica estalla en mil pedazos, queda paralizada, aniquilada, cuando la negatividad ya no es sólo un momento de la construcción de sentido, sino, al unísono, puro derroche improductivo, exceso que introduce una despresencia, cuando la negatividad, en definitiva, ya no es negatividad sino una auténtica Nada que se hermana con la muerte porque “lo que es soberano por definición, no sirve”⁴⁸. Si se quiere, podemos decir que Bataille realiza aquí una antropología del gasto que lo separa de raíz de toda concepción humana anclada en la utilidad, en la mejora de las capacidades en pro de una finalidad, de la auto-objetivación de la conciencia y de su presencia a sí misma y que, por ello, sólo sabe alcanzar una sabiduría que al cabo se muestra servil. De este modo, en adelante podrá sustentar aquella economía general capaz de dar cuenta de los fenómenos de lo inservible, de aquello que no se acomoda a la cadena medios-fines y, así, a tener plena significación: la fiesta, el arte, la literatura, el erotismo, la muerte, etc. La sabiduría soberana, en cambio, será aquella que lleve hasta sus últimas

⁴⁷ *Ibidem*, p. 348-350.

⁴⁸ BATAILLE, G., “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura ensayos 1944-196*, *op.cit.*, p. 306.

consecuencias la vinculación del humano a la finitud, lo que Hegel supo ver pero de lo que, en última instancia, quiso huir. Por tanto, se trata de asumir la angustia en toda su radicalidad, hasta las lágrimas y la risa.

En una nota al pie Bataille nos habla de la posibilidad de un nuevo tipo de misticismo a este respecto:

(U)n misticismo consciente (...)El místico ateo, consciente de sí, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice evidentemente de sí mismo 'en el desgarramiento absoluto'; pero para Hegel se trata sólo de un periodo. A la inversa de Hegel, el místico ateo no saldría de allí aún 'contemplando lo Negativo frente a frente', pero no pudiendo nunca trasponerlo en Ser, rehusando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad⁴⁹.

En el fondo Sartre tenía razón cuando, tras leer *La experiencia interior*, lanzó su acusación de “nuevo místico” contra Bataille. Lo que quizá no llegó a comprender fue la radicalidad de esa novedad, porque en ese misticismo no encontramos ni un rastro de trascendencia. Lo que hallamos en el corazón de la soberanía batailleana es la plena inmanencia perdida para el humano de la vida animal, aquella continuidad que alberga “un no sé qué de dulce, de secreto y doloroso”⁵⁰ y que quedó rota con la aparición de lo útil, que instaura la distinción sujeto-objeto. Por tanto, la Historia, desde el origen mismo del ser humano, es una historia de pérdida absoluta e irrecuperable, tan absoluta e irrecuperable como lo es la vida de un ser humano que muere: historia como tragedia.

Dicho esto, se hace patente que lo que a Derrida le ha interesado de Bataille puede resumirse en, al menos, dos aspectos de su pensamiento, dos elementos que, en este punto, lo acercarían al proceder deconstructivo. En primer lugar, podemos referirnos al hecho metodológico de que Bataille, al igual que propone Derrida, comienza por hacer inmersión en las tesis de Hegel hasta encontrar la aporía inserta en la dicotomía amo/esclavo y que consiste en identificar que, en último término, el señorío supone una esclavitud, por cuanto queda siempre vinculado a una finalidad, la de la constitución del sentido. En segundo lugar, Bataille acaba por rebasar esa aporía reconociendo una experiencia de exceso para la soberanía que la coloca del lado del sinsentido y, así, de la despresencia. La violencia detectada en el logocentrismo occidental por parte de Derrida se traduce aquí en la subsunción del señorío a los rigores de la conciencia de sí y su progreso hacia la auto-objetivación, lo cual deja de lado, para Bataille, todos aquellos fenómenos que caen dentro de lo que él denomina “parte maldita”. Éstos, como el

⁴⁹ *Ibidem*, p. 293.

⁵⁰ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, *op. cit.*, p. 26.

erotismo o el arte, son solidarios del acercamiento, que nunca llega a cumplirse, a la inmanencia animal, a la otredad que vive en el ser humano y que supone su exuberancia. Además sólo por esta fractura irreparable que no se deja ordenar en una dialéctica puede el hombre ser capaz de comunicarse: para Bataille la condición de posibilidad de la comunicación es aquel exceso que nos coloca en el ámbito del sinsentido y la despresencia, puesto que su origen se encuentra en la herida siempre abierta, siempre sangrante, de la propia finitud. No es de extrañar, pues, la siguiente aseveración derridiana en torno a Bataille: “La mayor fuerza es la de una escritura que, en la transgresión más audaz, sigue manteniendo y reconociendo la necesidad del sistema de lo prohibido (saber, ciencia, filosofía, trabajo, historia, etc.) La escritura se traza siempre entre estas dos caras del límite”⁵¹. En efecto, porque Bataille tampoco renuncia al lenguaje del logocentrismo, y de este modo, en textos como el que analizamos, se enfrenta también a él desde su interior. Aun más, podemos reparar, en beneficio de este parentesco, en que lo que Bataille pone de manifiesto no busca una segunda oposición (una negación dialéctica de la negación), sino que desplaza, como lo hace la deconstrucción, su cadena de conceptos hasta dislocar el sistema entero. El resultado es una producción de sentido interrumpida desde el inicio, una dialéctica negativa que, en consecuencia, no encuentra su reconciliación. Para Hegel “(l)a razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que sólo sabe esta realidad como lo suyo en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía”⁵², esa soberanía que es producción de sentido hasta su plenitud teleológicamente cumplida por medio de la negatividad. Pero para Bataille, con la influencia de Kojève, un exceso acecha a esa razón, un exceso que es negatividad radicalizada y que insiste por ello en el sinsentido, deteniendo, justamente, el camino teleológico, y mostrando, así, su fracaso.

5. Don, sacrificio y secreto. La responsabilidad ante el otro, más allá de la presencia

Esta negatividad batailleana a la que hemos hecho alusión, comprendida como muerte, podría ser vinculada con otras reflexiones derridianas sobre el mortalidad. Pero no nos podemos detener en este análisis que hace Derrida explícitamente de Bataille, sino que, por el momento, debemos explorar también el concepto de don o sacrificio que éste nos

⁵¹ DERRIDA, J., "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*, op.cit., p. 379.

⁵² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., p. 149.

propone, por las resonancias que posee, como mostraremos más adelante, tanto en Nancy como en Esposito, así como porque nos sumerge ya, de lleno, en el problema de fondo de la comunidad, de la relación con el otro

La deconstrucción derridiana hace inmersión en el concepto de don para reconocer en él una aporía que, de nuevo, lo coloca del lado de la despresencia. En el marco de una reflexión sobre la responsabilidad, para la que Derrida analiza textos de Patočka, Heidegger, Levinas y Kierkegaard. Nuestro autor partirá de la idea de la insustituibilidad del singular vinculada a la de la muerte: “la muerte es, en efecto, aquello que nadie puede soportar ni afrontar en mi lugar. Mi irremplazabilidad es conferida, liberada, se podría decir dada por la muerte. (...) Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido, sólo un mortal es responsable”⁵³. La muerte es aquello que no podemos ni dar ni quitar, pues nadie puede morir en el lugar del otro y, justamente por ello, *dar(se) la muerte*, ofrecer la propia vida para salvar la de otro es un don infinito, un verdadero sacrificio en tanto que es un dar lo que no puede darse, es, en definitiva, una des-presencia. Y es esta des-presencia lo que constituye la responsabilidad: el ser mortal, finito, capaz de dar-quitar lo que no puede dar-quitar, es responsable justamente por su singularidad irremplazable, fuente de esa paradoja ineliminable, por mor de la cual nadie puede decidir en su lugar. Pero, al mismo tiempo, la responsabilidad alberga entonces un fondo de irresponsabilidad: ¿cómo dar cuenta absolutamente de lo que se da y por qué se da? Desde la irremplazabilidad del singular revelada por la muerte observamos que el mayor de los dones, este don del sacrificio de la propia vida por la del otro, es imposible y, en consecuencia, que no podemos apropiarnos de él. Y esto es aun más claro si tenemos en cuenta que en el don hay aparejada una idea de infinita bondad inversamente proporcional a la finitud del mortal: “yo no he sido jamás, no estaré jamás a la altura de esta bondad infinita y de la inmensidad del don, de la inmensidad sin bordes que debe definir (in-definir) un don como tal en general”; por eso “nunca se es suficientemente responsable (...) porque la responsabilidad exige dos movimientos contradictorios: responder en cuanto que uno mismo y en cuanto que singularidad irremplazable, de lo que hacemos, decimos o damos; mas también olvidar, borrar, en tanto que buenos y por bondad, el origen de lo que damos”⁵⁴

⁵³ DERRIDA, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 46-47.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 56.

Por tanto, de nuevo, de un lado el don concreto, aquello que se dona a un receptor concreto desde un donante también concreto; de otro, el sentido del don en su diferir, por el cual se borra toda concreción estabilizadora, esto es, por el cual el contexto se hace insaturable y el tiempo diferencia, des-presente. Desde aquí se entiende que para Derrida toda responsabilidad implique siempre una irresponsabilidad, he ahí la paradoja en la que se revela el fracaso de la ética que se quiere universal y sin resto: toda vez que me dirijo al otro, toda vez que me ocupo de él, que respondo a su llamada y me convierto en su donante, sacrifico a otros, dejo de ocuparme de ellos... En el límite, los dejo morir. Presencia y des-presencia co-implicadas inexorablemente. La ética que ha dominado a Occidente ha ignorado esta cuestión, se ha pretendido presente, transparente, y, de ese modo, a cada paso, se ha ocultado a sí misma sus propios sacrificios. El singular se ha perdido en su generalidad, en su universalidad, pretendiendo poder dar cuenta de sus actos ante los otros, ofrecer razones, hablar, mientras a su sombra, a la sombra de sus palabras, miles morían. Esto es justamente la enseñanza que la deconstrucción encuentra en la obra de Kierkegaard, *Temor y temblor* y que nos devuelve la figura de Abraham como un héroe cotidiano en el que mirarnos.

Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquél que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, incommensurablemente. (...) Al preferir lo que hago aquí en este momento (...) sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis 'semejantes' (...) que mueren de hambre o de enfermedad. (...) Moriah (...) es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo⁵⁵.

Por eso la ética, la verdadera ética, la del singular, y no la del universal que ha recorrido toda la historia occidental, no puede más que guardar un vínculo (secreto) con el secreto. Kierkegaard, al usar el seudónimo de Johanes de Silentio e incidir en el silencio de Abraham ante sus allegados, lo sabía bien: no hay lenguaje, no hay discurso posible para esta ética. Abraham habla pero no revela su secreto, no miente, tampoco dice la verdad, no dice nada porque ni él mismo conoce el fondo de su decisión, el por qué de su cumplimiento con el mandato divino: doble secreto. Dios es aquí para Derrida un “cualquier/radicalmente otro”, un singular igual de irremplazable que yo, igual de irremplazable que cualquiera, un absolutamente otro al que me dirijo sacrificando a otros radicalmente otros en la disimetría entre mi finitud y la infinitud del don. Una infinitud no calculable de la que, en consecuencia, no se puede esperar un rédito, un

⁵⁵*Ibidem*, pp. 70-71.

beneficio. El don es para Derrida don sin cálculo y sin contrapartidas. De esta cuestión se ocupará durante varias páginas sin, curiosamente, mencionar a Bataille: ¿tal vez del mismo modo en que él interpreta que Patočka no menciona a Heidegger? ¿Tal vez como esa “carta robada de Poe” siempre sustraída y siempre presente al mismo tiempo?

En cualquier caso es claro que la tematización del don aquí guarda amplias resonancias batailleanas, por cuanto es un don incalculable en el que no se busca ninguna utilidad. Dar a otro singular y dar-se la muerte de esta manera, sacrificar-se-respecto-a todos los otros, es, antes bien, un derroche que 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”⁵⁶. Y este cálculo es el que se desprende de la lógica de la presencia inscrita en la ética europea, una lógica de sujetos y objetos, de reconocimiento y de salarios. El sacrificio, ese sacrificio ignorado por ella, es más bien un sacrificio disimulado en pro de ese beneficio, de ese salario, que imprime un carácter cruel a las acciones.

Sacrificio, venganza, crueldad, esto es lo que se imprime en la génesis de la responsabilidad o de la conciencia moral. 'El imperativo categórico' del 'viejo Kant' tiene un tufillo de crueldad. Pero el diagnóstico de crueldad apunta al mismo tiempo a la economía, la especulación, al tráfico comercial (compra y venta) en la institución de la moral y la justicia. Apunta asimismo a la “objetividad” del objeto: “toda cosa tiene su precio, todo puede ser pagado”⁵⁷

En suma, el don en Derrida es un don des-presente, inapropiable por la consciencia de forma plena, insaturable y, por tanto, que desborda al lenguaje e impone el silencio, el secreto. Lo que ha venido considerándose como elemento fundamental de la irresponsabilidad, a saber, el no dar cuentas, el mutismo, es aquí ahora fundamental para esta responsabilidad des-presente que asume la finitud y la imposibilidad de no sacrificar sin, no obstante, rendirse a la atrocidad, a la violencia, que ha constituido nuestra historia a través de la economía y el comercio:

(...) 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 reconocimiento, se anularía de inmediato. El don es el secreto mismo, si

⁵⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 108-109.

se puede decir el secreto *mismo*. El secreto es la última palabra del don, que es la última palabra del secreto.”⁵⁸

Llegados al final del recorrido dedicado a Derrida hay que decir aun que con *Dar la muerte* estamos ante una obra de gran complejidad y difícilmente agotable. Hasta aquí hemos tratado únicamente el análisis de los temas que de manera selectiva nos sirven para hilar nuestra argumentación y avanzar en el presente estudio. Y, de este modo, como conclusión general que nos lleva al siguiente hito en nuestras reflexiones y sin repetirnos ya en todo lo anterior, podemos señalar que Derrida aborda temas batailleanos, como su tratamiento del amo y el esclavo de Hegel o la cuestión del don, desde la perspectiva de una ontología del diferir del sentido en la que éste queda desbordado por un exceso que se explica como imposible plenitud o cierre del concepto. Esta será la estela seguida fundamentalmente por Nancy, a propósito del cual también asistiremos a una explicación acerca del singular (*être singulier pluriel*) o de la justicia, y Esposito, que trata ampliamente el tema del don y del sacrificio; también la de Agamben, aunque con algún matiz diferencial. En ellas nos vamos a adentrar a continuación. Ahora bien, intentaremos mostrar, después, que el pensamiento batailliano no puede reducirse a la cuestión del sentido porque bajo él late una ontología de la fuerza que, a través del nexo nietzscheano, como veremos, conecta a la perfección con la de Deleuze, ejerciendo una resistencia no contrafáctica y productiva respecto de otros modos de entender la fuerza que, a nuestro modo de ver, están verdaderamente a la base de la violencia y del totalitarismo, esto es, del sometimiento de la alteridad, de lo heterogéneo, tal y como pudimos observar en el caso de Carl Schmitt.

Toca en primer lugar, pues, analizar la comunidad desobrada que propone Jean-Luc Nancy para comenzar nuestro recorrido en torno a los pensadores que han reflexionado expresamente en torno a la cuestión de la comunidad, para, en último término, determinar su herencia derridiana y situarla, tal y como es nuestro objetivo, en la línea de lo que venimos llamando “pensamiento de la comunidad-sentido”.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 37.

CAP. 3. LA COMUNIDAD SIN SOBERANÍA. J.-L. NANCY

Jean-Luc Nancy es uno de los más destacados pensadores actuales acerca de la condición del ser-en-común. Nuestra investigación no puede dejar de tenerlo en cuenta. Vamos a tratar de mostrar en lo que sigue que su pensamiento en torno a la noción de comunidad presupone una ontología del sentido de raigambre derridiana que tiene como objetivo rebasar a Heidegger y a Bataille profundizando en la senda abierta por ellos, pero, fundamentalmente y ya de modo polémico, haciendo frente a la línea de pensamiento teológico-político de Carl Schmitt. En síntesis, de lo que se trata en la obra de Nancy es de oponer a toda comunidad cerrada, obrada, acabada, una comunidad abierta, inobrada e inacabada. Para ello el gesto supone precisamente la inversión del esquema schmittiano: en el alemán la política era llevada al plano de la existencia de modo que el poder soberano se definía como aquél capaz de decidir entre amigo y enemigo, esto es, de colocarse fuera del derecho para, proclamando el estado de excepción, fundar y conservar el derecho, y, si esta decisión venía posibilitada por la intensidad de una asociación y una disociación (entre amigos, la primera; entre enemigos, la segunda) en tanto que el enemigo constituía la negación óptica de la existencia del soberano (del modo de existencia que el soberano instauro como normal al inhibirse de excepcionar la norma sobre aquél); en cambio, en Nancy se trata de entender que la noción de comunidad, también pensada desde coordenadas ontológico-existenciales, se encuentra más allá de lo político y constituye su continua desfundamentación, tal y como se ha venido entendiendo éste tradicionalmente. Ahora bien, a nuestro modo de ver la perspectiva nancyana, por su filiación con Heidegger y con Derrida, no tocaría el fondo del problema anunciado por Schmitt: una ontología de la fuerza que ha entendido a esta como dominio. De tal cuestión nos ocuparemos ya casi al final de nuestra investigación cuando observemos la posibilidad de concebir una ontología de la fuerza otra, desde Deleuze, desde la cual, a su vez, resituaremos a Bataille y entraremos en diálogo tanto con Nancy como con Esposito y Agamben. Por el momento vamos a atravesar las tesis fundamentales del primero dentro de nuestra senda interpretativa.

Cabe anticipar, a modo introductorio, que esta desfundamentación de la que hablamos en el francés es análoga a la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica y, paralelamente, a nuestro juicio, sigue la estela de la deconstrucción derridiana¹. En efecto, como es sabido, para Heidegger la historia de la filosofía occidental habría incurrido en un constante “olvido del ser”; por su parte, para Nancy, la historia política occidental habría incurrido de modo análogo en un olvido del *ser en común*. La pregunta, pues, que hay que hacerse en este caso y que organiza la comunidad nancyana como comunidad ontológica, más profunda y fundamental que cualquier comunidad óptica, fáctica, o más explícitamente, obrada, es aquella que interroga por el ser en común o ser-con. Pues bien, Nancy concibe al *Dasein* como un ser *ya siempre*, desde el origen, en relación con el otro: como *Mitdasein*. Este giro que va del *ser-ahí-con* al *ser-con-ahí* supone entender la comunidad como originario modo de la existencia y como fuente generadora de sentido, de un sentido que, como veremos, sigue —más allá de Heidegger— la línea derridiana de un diferir constante, de modo que la comunidad es *ya siempre* una comunidad des-presente y por esto mismo desobrada, una “comunidad de los otros”²; en ese contexto, el singular será comprendido desde el inicio como un *ser singular-plural*.

A este respecto, y aun reconociendo su valor como pensador de la comunidad, para Nancy Bataille aparecerá desde aquí superado en cuanto a las rémoras de una supuesta metafísica del sujeto que este autor habría creído identificar en su obra. Ahora bien, a nuestro modo de ver Nancy no le habría hecho completa justicia al ignorar esa ontología de la fuerza, como exceso o derroche energético, que nosotros trataremos de desentrañar en secciones sucesivas, tras pasar por estos autores próximos, por contra, a una ontología del sentido. Por lo demás, esta ontología del sentido es, también, una ontología materialista según el propio autor, esto es, una ontología de los cuerpos, de su

¹ No es de extrañar a este tenor que Derrida dedicara todo un libro a reflexionar sobre algunas cuestiones del pensamiento de Jean-Luc Nancy. En efecto, en *El tocar* nos advierte ya desde su inicio de la importancia del pensamiento de este autor dedicándole hondas palabras: “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 habrá comprometido, él Jean-Luc Nancy” (DERRIDA, J., *El toca. 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 también 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.

² NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 35.

con-tacto y su dis-posición que, así, invertirá el esquema de Descartes, dando prioridad a la *res extensa* como fundamento y prueba de aquel ser-con.

1. Resistir a la presencia. De la comunidad por-venir a la comunidad desobrada

Según Nancy, el pensamiento comunitario, desde la modernidad, se habría movido siempre en base al presupuesto del humanismo. Esto explicaría que la comunidad haya sido pensada como comunidad obrada, esto es, como una comunidad que debía realizar, producir, la esencia del ser humano. En este sentido, nos dice Nancy, el humanismo no sería otra cosa que un inmanentismo que habría atravesado todo proyecto comunitario del Occidente moderno, desde el liberalismo al comunismo. En el primero, en tanto pensamiento del individuo, se opera un atomismo que deja al ente humano sin relación con el otro y lo arroja al trabajo de su propia esencia, hacia una suerte de inmortalidad alienante que trataría de sobrepasar la conciencia de la propia finitud³. Lo decisivo, no obstante, sería en él la ausencia de vínculo: el individuo se torna un “ab-soluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado, *sin relación*”⁴. Para él se haría indispensable, si queremos llegar a la comunidad, un *clinamen*, esto es, aquella idea epicúrea acerca de la inclinación de lo atómico hacia lo otro. Por lo demás, las contradicciones a las que conduce el individualismo desde la metafísica del sujeto que lo sustenta mostrarían su impotencia, toda vez que esta absolutez, esta soledad de lo que es sin relación, implica que este ser sea el único en su soledad. Frente a ello se yergue la inteligente pregunta de Nancy ¿acaso se puede estar solo cuando no existen otros? Esta soledad mayúscula de lo absoluto remite, entonces, a una incoherencia que impugnaría todo pensamiento del individuo y nos obligaría a volver nuestra vista hacia el ser de lo comunitario. Por su parte, el segundo, el comunismo, a pesar de guardar en sí las promesas de libertad y justicia colectivas, ha entendido igualmente la comunidad como trabajo, como realización del para-sí, o, más en concreto, al ser humano como productor de cosas y, a través de ellas, de sí mismo. De este modo, más allá de las cuestiones históricas del comunismo real, habría acabado inevitablemente por apostatar de lo que él mismo buscaba. En efecto, “el esquema de la traición se revela insostenible en la medida en que es la base misma del ideal comunista la que acaba por aparecer tras su aspecto más problemático: a saber, el hombre, el hombre definido como productor (se podría decir también: el hombre *definido*, sin más), y fundamentalmente como

³ Cfr., *Ibidem*, p. 17.

⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

productor de su propia esencia en las formas de su trabajo o en sus obras”⁵. Realizar la esencia de y por la comunidad es, por tanto, el camino más seguro, paradójicamente, para perderla.

Es así como la experiencia histórica ha mostrado, precisamente, la ineficacia de ambos modelos. En consecuencia, instalados en este doble fracaso, la emergencia totalitaria y su latencia en las democracias actuales se entiende como resultado de una profunda melancolía con respecto a una comunidad perdida y aun por venir, por realizar. Por tanto, bajo este esquema subyace la explicación de la causa de los grandes males que han asolado la historia de Occidente: una historia atravesada por la insistencia en la creación, en la obra, de una comunidad que, al cabo, se revela como una “comunidad de muerte — o de muertos”⁶ y que, por este motivo, ha fracasado una y otra vez imprimiendo con ese fracaso nuevos impulsos para recrearla.

Detengámonos un momento porque, con todo lo anterior, si lo leemos despacio podemos quizá encontrar lo específico, a nuestro juicio, de Nancy con respecto a Derrida. La comunidad por venir, se diría interpretando a Nancy, la democracia de los iguales por su fraternización en un origen mítico, de la amistad, la justicia y el don cumplidos —esa comunidad jamás presentable, de acuerdo con el descubrimiento de la *différence* y de la *différance* en la deconstrucción—, habría tomado siempre el rumbo de un continuo intento de realización completa al cabo frustrado, adoptando, así, la forma de una venida a presencia de la esencia de lo humano por la cual el hombre se habría instalado en una lógica guerrera, de violencia y muerte. El por-venir en su des-presencia como condición de toda presencia aseguraría, de este modo, también la venida de los horrores, generando esa relación entre inmanentismo, realización u obrabilidad y totalitarismo en virtud de la cual realizar la esencia y presentar el sentido se tornan análogos. La única vía, como veremos en adelante, de salir de esta encrucijada será para Nancy la de instalar definitivamente en la des-presencia a la verdadera comunidad sin concesiones a la presencia, o, si se quiere, heideggerianamente, preservar al ser-con en su ocultamiento respecto de las comunidades obradas, ónticas.

(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 que debe efectuar, como tal, íntegramente su propia esencia, que es ella

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 31.

misma el cumplimiento de la esencia del hombre (...) Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero* o bajo un *jefe*) representan o más bien *presentan*⁷, 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 jurídicos⁸.

El por-venir, por más que haya querido ser visto por Derrida como un diferir, si es condición de la presencia, del inmanentismo y de la muerte, de la comunidad como comunidad de muerte, disuade de la verdadera comunidad. En efecto, esta comunidad de la presencia, como dice Nancy, “no se aleja, no está diferida: nunca tuvo por-venir; no podría ni advenir, ni formar un futuro”⁹. Hacer, pues, de aquel diferir no ya una condición sino una resistencia a la presencia, a la obra, ésta es la divisa.

Pero prosigamos, porque el origen de aquella melancolía por la comunidad perdida y aun por venir lo sitúa Nancy ya en los albores del pensamiento político moderno y se haría obvio en el ejemplo de la obra de Rousseau, en el tránsito del estado de naturaleza del *bon sauvage* hacia la sociedad y la civilización, el cual escenificaría la conciencia del doloroso extravío de una comunidad armónica y paradisíaca a la vez que empujaría a la elaboración del proyecto colectivo. Y esta conciencia será la que recorrerá después toda la época romántica hasta Hegel. Por ella la modernidad habría trazado un camino de horrores, de comunidades obradas, cerradas y homogéneas que, de suyo, exigían bien la muerte del otro, bien el sacrificio del sí mismo, tal y como lo acreditaron después la experiencia histórica de las dos guerras mundiales, el nazismo y el holocausto judío. Lograr la presencia, realizar la comunidad, es tanto como desarrollar una esencia que se piensa propia y a desplegar; todo lo inesencial, todo lo heterogéneo, ha de ser eliminado, así, en un ejercicio de purificación comunitaria histórico por la cual la comunidad se torna unión comulgante. Embebida de esencialismo, la comunidad porta un principio de identidad que la organiza y procura su homogeneización.

Y es justamente el romanticismo el encargado de anunciar la necesidad de la emergencia de un mito nuevo, porque el mito, como hemos apuntado en nuestra reflexión sobre Derrida, se encuentra también para Nancy en el origen de las comunidades obradas, inmanentes. Lo será, además, porque en el romanticismo mora en

⁷ La cursiva es nuestra.

⁸ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 16.

⁹ *Ibidem*, p. 32.

el cristianismo o, más en concreto, en la consciencia melancólicamente cristiana acerca de la pérdida de lo divino ocurrida en la modernidad. Así es, porque la experiencia de lo divino en el cristianismo no es otra que la de esa inmanencia que gesta la comunión y, con ello, la salvación, una experiencia que ahora se piensa truncada y que observa el distanciamiento de Dios, su retirada del mundo de los hombres, abandonados a su suerte, a sus meras potencias.

El pensamiento o el deseo de la comunidad bien podría entonces no ser más que la invención tardía que trató de responder a la dura realidad de la experiencia moderna: que la divinidad se retiraba infinitamente de la inmanencia, que el dios-hermano era *él mismo* en el fondo el *deus absconditus* (...) y que la esencia divina de la comunidad —o la comunidad en tanto que existencia de la esencia divina— era lo imposible mismo¹⁰.

A esta altura del análisis se hace evidente que tendremos que confrontar la reflexión de Nancy con la schmittiana, que colocaba a la soberanía del lado del Estado en una estrategia dirigida a recuperar esa inmanencia perdida y ahora transformada en trascendencia por medio del decisionismo sobre la excepción. La teología política schmittiana homogeneiza a la comunidad e imprime en ella —en términos de Nancy— la obra mediante el par amigo-enemigo. La soberanía en Nancy, desfondando lo político y caminando hacia una impolítica, será una nada inapropiable, pues, por parte de sujeto alguno, Estado o *Führer*, lo cual, a su vez, mostrará la impotencia del mito para una verdadera reflexión comunitaria.

Pues bien, en él, en el mito, se entrecruzan política y poética, esto es, se trata del “*pensamiento de una ficción fundadora, o de una fundación por la ficción*”¹¹: el mito inaugura la comunidad, la funda sobre un relato que, desde la modernidad, presuponemos en su carácter ficcional. Y esta fundación, entendida ontológicamente como emergencia de sentido, presenta la esencia del humano y la realiza en la distribución simbólica y práctica de la comunidad justamente como voluntad de unión comulgante de la multitud y su multiplicidad. El mito es la representación de la comunidad en tanto que tal y de ahí su carácter ritual. Sin él no hay comunidad como comunidad obrada. Ahora bien, su idiosincrasia ficticia hace posible su *interrupción* y en ella hay que profundizar según Nancy, como veremos, mediante la literatura o *comunismo literario*. La conciencia moderna que llega hasta el estructuralismo ha entendido al mito no en tanto productor de verdades, del ser, sino por cuanto su función operatoria constituye eficazmente a las agrupaciones humanas. En este sentido, nos dice

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

¹¹ *Ibidem*, p. 101.

Nancy, supone una “ontología de la ficción, o de la representación”¹²: el mito, ahora lo sabemos, es un mito. Así, la interrupción misma anida ya en su seno. Otro motivo por el cual la modernidad habría quedado teñida por aquella melancolía por la comunidad perdida que a la que ya hemos aludido y que hay que deshacer.

Ahora bien, el francés aduce que “(n)ada se ha perdido”¹³ porque, en verdad, la comunidad no es un proyecto a realizar sino que es consustancial al ser mismo en tanto que tal y, en consecuencia, no debe surgir, no surge, de mito alguno. De lo que se trata, por tanto, es de dar cuenta de la primacía ontológica del ser-con como dimensión no ovable¹⁴, deconstruida, desobrada, ontológica antes que óptica, des-presente antes que, y resistiendo al, presente. En efecto, como se ha dicho, la perspectiva existencial y destructora permite a Nancy establecer su comunidad desobrada como forma de resistencia perenne frente a toda comunidad obrada, incluso frente a las más terribles como la nazi o fascista: “ella es, en cierto sentido, la resistencia misma: es decir, la resistencia a la inmanencia”¹⁵. Resistencia 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 del mito, acaba por autodestruirse incapaz ella misma de llevarse a cumplimiento. Este fue el destino de la Alemania nazi, el suicidio de una nación entera arrastrada por la pulsión a ejecutar el mito ario¹⁶.

Pero además, de este modo, también la muerte aparecerá a una luz distinta, pues ya no puede experimentarse bajo la posibilidad de un *relevo* en la propia comunidad, esto es, de una subsunción o sometimiento a ella hasta el propio aniquilamiento por mor de una esencia a realizar, una esencia colectiva y comulgante, sino como el sinsentido que verdaderamente es. Por eso la muerte no es, en esta comunidad inoperante, la muerte del sí mismo, sino, siempre y fundamentalmente, la muerte del otro. Ella, como ya lo desarrolló Heidegger y tal y como lo recogió también Derrida en *Dar la muerte*, muestra a la subjetividad su derrota, ya que el sujeto no puede tener experiencia de su propia muerte y, así, es sólo a través del otro como es aprehendida en tanto experiencia de finitud. La muerte nos reenvía a la alteridad justamente por nuestra condición finita, porque el sujeto no puede decir ni ser consciente en su propio final. Pero esta muerte del

¹² *Ibidem*, p. 104-105.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ Cfr. GALINDO HERVAS, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, op. cit., p. 153.

¹⁵ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 68.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 30-31.

otro, a su vez, interrumpe el reconocimiento y desbarata así toda metafísica del sujeto en el mismo momento en que “reconozco que no hay en la muerte del otro nada reconocible”¹⁷, esto es, en que ella no es apropiable por el sí mismo. Es de este modo como la finitud será una de las claves para la singularidad nancyana, capaz de rebasar al sujeto en sus dos versiones, tanto al individuo y su soledad como al colectivo y su comunión homogeneizante, capaz de rebasar, en suma, a toda pretensión operatoria para la comunidad. En efecto, la verdadera comunidad, la comunidad del originario ser-con, se (des)organiza a través de los confines de la singularidad finita por los que ésta siempre se encuentra ex-puesta, espaciada o compareciendo ante otras singularidades. De esto nos ocuparemos ahora en profundidad mediante el análisis de la categoría que nuestro autor subraya: *être singulier pluriel*.

Hasta aquí la clave del análisis del ser-en-común consiste, pues, en entender que la comunidad no puede estar compuesta de sujetos, ni individuales ni colectivos y en que, de igual modo, en ella no puede haber aspiración alguna a la inmortalidad, es decir, a la permanencia de una supuesta esencia imperturbable a la que rendirse obrándola. Es en este sentido en el que el esquema comunitario de Nancy escapa a cualquier pretensión comulgante: la comunión acontece entre individuos cuya interioridad confluye en una suerte de unión que los identifica, que los hace idénticos a sí mismos y al otro, aun más, que los hace deudores, en su esencia, de una instancia mayor que es la de la comunión misma, la cual los realiza y los reconoce. Es ésta una comunidad homogénea en la que el sacrificio y la muerte se producen en aras de la propia unión, de su perduración, de su infinitud. Aquí lo heterogéneo, lo diferente, ha de ser eliminado para conservar la pureza de tal unión comulgante. Por lo demás, esta estructura se encontraría a la base de la teología política de raigambre cristiana y, como se ve, aunque Nancy no lo traiga en cita expresamente, coincide con las tesis schmittianas y con el análisis que de ellas hizo Derrida en *Políticas de la amistad*. Como ya hemos anunciado, volveremos a ello. Lo importante hasta el momento es la propuesta nancyana que consistirá en ofrecer su categoría del *ser singular plural* como revulsivo y resistencia a esta pulsión comulgante que imprime la inmanencia. La trascendencia de los singulares entre sí, su separación, no obstante comunicante en y por sus límites, se encontraría a la base de esta noción: “la comunidad es la trascendencia (que) no significa otra cosa, precisamente, que la

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

resistencia a la inmanencia (a la comunión de todos o a la pasión exclusiva de uno o de algunos: a todas las formas y a todas las violencias de la subjetividad”¹⁸.

2. *Ser singular plural. Cuerpo y sentido en una comunidad an-árquica*

Ni individuo ni colectivo sino, en lugar de un sujeto, singularidades, “existencias singulares que no son sujetos, y cuya relación (...) no es una comunión, ni una apropiación de objeto, ni un reconocimiento de sí, ni aun siquiera una comunicación como se la entiende entre sujetos”¹⁹. Así, por una parte, a diferencia del individuo, que para ser requiere emerger de un fondo informe y hacerse en un proceso de individuación, y, por otra, lejos de la lógica sujeto-objeto en que aquél interioriza a éste de modo que la alteridad queda neutralizada, la singularidad no responde a ninguna obra u operación y garantiza la separación entre un singular y otro así como su mutua apertura. Por tanto, la comunidad supone la *exposición* continua entre los seres singulares dada su finitud: “Un ser singular *aparece*, en tanto que la finitud misma: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón) de otro ser singular, en los confines de la misma singularidad que es, como tal, siempre otra, siempre compartida, siempre expuesta”²⁰.

En suma, Nancy propone una nueva ontología que entienda desde el principio al ser como ser-con y que, por tanto, instale la pluralidad en el origen mismo mediante este ser-en-común. Por ello nos habla de un *être singulier pluriel*: singular, en tanto que vinculado a la muerte (que es siempre la muerte del otro) y al nacimiento y, así, transido de sus propios límites, finito; y simultáneamente plural, por cuanto su aparecer consiste siempre, debido a aquellos mismos confines que lo constituyen, en su estar entre otros, en con-tacto, ex-puesto. Por esta pluralidad, pues, su actividad más propia es la del *comparecimiento*: el ser, como ser-con, consiste en su constante comparecencia ante otros, en su apertura, que toma la forma de una ex-posición, esto es, de un estar fuera de sí mismo: “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. En síntesis, de lo que se trata es de

¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹ *Ibidem*, p. 51.

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ *Ibidem*, p. 54.

comunicación, esto es, de una finitud comunicante en la ex-posición, en ese estar fuera. Pero, por este motivo, ésta no debe entenderse como comunicación intersubjetiva, ya que lo que Nancy pretende es ir un paso más allá cualificando al ser mismo, desde la ontología y el análisis existencial, como ser comunicante. Más aun, nos dice Nancy, no hay posibilidad de interioridad alguna que se abriera a una supuesta alteridad con la que, al cabo, se comunicara, pues todo interior está ya expuesto, ya fuera, compareciendo por su singularidad, por su finitud. El ser nunca es, pues, sí mismo, sino que será siempre un ser-con, una alteridad, una trascendencia que suspende la obra de la inmanencia. En consecuencia, el sentido que emerge de este ser-con, se presenta siempre diferido, o más propiamente, el sentido constituye una no-presencia, o, si se quiere, una co-presencia; la comunidad, en perpetuo devenir, es siempre acontecimiento inobjetivable, inobrabable y desobrabable al mismo tiempo. La comunidad es una comunidad, pues, diferida, pero es este un diferir cuyo encargo, cuyo por-venir, no es otro que el de la detención de la obra, de la presencia y del sí mismo, sin concesiones. Extremar a Derrida, esta es la divisa de fondo, a nuestro juicio y como hemos sostenido en el apartado anterior; porque, extremarlo a él, profundizarlo, es llevar a la comunidad al (no) lugar en que el sentido se vuelve sentido común, sentido diferido com-partido en la ex-posición, sin concesiones a la presencia: “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”²². Sólo así, como el propio Nancy reconoce en un paréntesis, podemos llegar a desfondar a Hegel, que vio en la comunidad el objetivo final del trabajo del Espíritu y su dialéctica:

(L)a ontología de la comunidad no tiene otra tarea que la de radicalizar, o la de agravar hasta el desfondamiento, y por vía del pensamiento del ser y de su *différence*, el pensamiento hegeliano del Sí mismo. (...) No hay comunión, no hay ser común, hay el ser *en* común (...) 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, el temblor sin rostro de la identidad expuesta: *nos reparte*”²³

Además, este diferir, 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-

²² NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 55 y 71.

²³ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 156.

tacto de todos los entes entre sí (imprimiendo la pluralidad de los orígenes y barriendo al Uno, de nuevo, a la presencia, a la identidad). Por este motivo, y correlativamente, podemos entender que Nancy argumente que la comunidad no es otra cosa que una suerte de “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”²⁴.

Con esto Nancy sigue la máxima nietzscheana acerca de la muerte de Dios, esto es, de la ausencia de fundamento y, también, de la transvaloración que invierte la jerarquía y convierte a la multiplicidad en el componente esencial del mundo, o más exactamente, que destruye toda jerarquía. Y en ello se traduce la ausencia de soberanía a la que apuntábamos al inicio: no hay soberano por cuanto no hay autoridad que detente soberanía alguna más allá del reparto mismo en y por los singulares. La soberanía “no es NADA” porque queda repartida, diferida, y no remite a centro alguno que la aglutine. 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. Y en esto mismo consiste la justicia: 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”²⁵.

Para seguir avanzando en nuestra reflexión no hemos de olvidar además que Nancy no habla tan sólo del hombre, sino de todos los seres y, aun más, de ellos en tanto que cuerpo. Por ello, como ya hemos apuntado, él mismo define su posición en términos de una ontología materialista, o en los de una “*ontología del cuerpo* (que) es la ontología misma”²⁶. Se entiende con esto que la cualidad de la comunidad sea la extensión en el entrecruzamiento o toque del *con* del *ahí* de los singulares, cuyo espacio se constituye en el con-tacto de sus partes extra partes. La comunidad es, en definitiva, vínculo en el cruce de los cuerpos, en el “entre” que los espacia. La exposición, el inevitable afuera, significa entonces entrelazamiento de los cuerpos, su tocarse, su co-presencia, pura

²⁴ NANCY, J.-L., *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Madrid, 2009, pp. 43-57.

²⁵ NANCY, J.-L., “Cosmos basileus” en *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003 p. 147.

²⁶ NANCY, J.-L., *Corpus*, Arena libros, Madrid, 2003, p. 15.

relación de exterioridad en movimiento, en devenir, que se da como experiencia de afectación emotiva, de padecimiento, o, como dice Nancy, de una conmoción en la que “el ser sí mismo es necesariamente ser fuera, ser en el afuera, ser expuesto o extenso”²⁷. El cuerpo, esa parte denostada desde la cultura occidental y cristiana en pro del alma o el espíritu, es ahora en Nancy el fundamento infundado de la comunidad, *ec-sistencia* como ausencia de sentido y de esencia, o presencia como co-presencia *ahí*, exterior, difiriendo siempre de sí, viniendo siempre del afuera y, en consecuencia, siendo siempre un otro “indefinidamente otro, indefinidamente fuera”²⁸. De la comunidad espiritual de la interioridad, pues, pasamos a una comunidad corporal o de la exterioridad, en cuya apertura el alma, la cartesiana *res cogitans*, no es más que cuerpo experimentando esa exterioridad; el sentido mismo es también, por eso, cuerpo ex-puesto que toca otros cuerpos.

3. Comunismo literario

A la idea de lo común como reparto hay que añadir que Nancy describe el reparto mismo, el con en tanto que ex-posición, como literatura o escritura, de manera que acaba por hablarnos de una comunidad literaria, o, más provocadoramente, de un “comunismo literario”. Esta reflexión no puede más que recordar hondamente a Derrida: si el mito (la voz del mito) suponía, por su realización, el esfuerzo por la venida a presencia de la esencia misma de lo humano, la literatura, en cambio, supone una des-presencia por su inacabamiento, esto es, por su reparto *ad infinitum* entre autores y lectores. Por tanto, mientras que el mito procuraba la unión comulgante y otorgaba legitimidad a su emisor, la literatura realiza el reparto e interrumpe la pulsión mitificante impidiendo toda obrabilidad, toda venida a presencia, así como todo principio de identidad. Se objetará, reconoce Nancy, que el mito es ya un texto y que, por tanto, no se ve cómo puede aplicársele esta reflexión pues al cabo aparecerá contradictoria. Ahora bien, lo que tenemos es un doble movimiento del texto, o del mito, o de la literatura, una doble posibilidad: “la comunicación, en verdad, es sin límites, y el estar en común se comunica al infinito de las singularidades. (...) la comunicación ‘misma’ es infinita entre los seres finitos. Siempre y cuando estos seres no quieran comunicarse mitos de su propia infinitud: pues si tal es el caso, desconectan al punto la comunicación”²⁹. Así, por más que la literatura misma pueda elevarse a mito,

²⁷ *Ibidem*, p. 106.

²⁸ *Ibidem*, pp. 110-111.

²⁹ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 124-125.

su comunicación, como vemos, supondrá siempre la interrupción de aquél, su resistencia, en tanto que reparto. En consecuencia, la interrupción no se da únicamente por su carácter ficcional, descubierto en la modernidad, sino que, más originariamente, se remonta al surgir mismo del mito, pues, en suma, de lo que se trata en ella es de comunicación. Por ello, esta comunidad es siempre una comunidad “*por venir* en el sentido de que *viene* siempre, sin cesar, en el seno de toda colectividad (y es porque no cesa de venir ahí por lo que resiste ahí sin fin a la colectividad misma tanto como al individuo)”³⁰.

En la historia trabajan, pues, dos voces entrelazadas. De un lado, la voz del mito como voz de la presencia y la inmanencia, la voz que procura los horrores del totalitarismo llevados a su cima en la experiencia histórica del nazismo, esto es, donde, atravesando la modernidad, encontramos ese inmanentismo como realización de una esencia perdida en el tiempo.

(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 preferencia 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”³¹.

Y, de otro, la voz de la literatura como voz del diferir de la presencia, del sentido com-partido en su diferir. En suma, la voz del Uno como origen que quiere procurar la obrabilidad de la esencia de lo humano, y la voz del reparto, de los singulares y su origen siempre plural en tanto que originariamente son –co. Y en tal relación la segunda supone siempre la interrupción de la primera porque en tanto que *praxis* del ser-con, esto es, en tanto que interrupción del sentido mismo.

Este entrelazamiento lleva a Nancy a una reflexión sobre el tiempo y la historia: siguiendo a Lyotard, entiende la modernidad como la era de los grandes relatos, esto es, como la era en la que la historia se comprendía orientada hacia un fin que, de algún modo, se dejaba ver ya en el inicio mismo, en el origen. La historia era, por tanto, realización del *eidos* de una humanidad que, a su vez, se realizaba en ella como tal. Ahora bien, desde la perspectiva de esta comunidad del reparto la historia se muestra

³⁰ *Ibidem*, p. 133.

³¹ *Ibidem*, pp., 88-89.

como historia nunca clausurada y siempre finita, una historia que, en todo caso, es la realización de la existencia en su no tener más esencia que ella misma, esto es, como un estar fuera-de sí, siempre expuesta. Por tanto, “(l)a historia en su acaecimiento, es aquella en la que nunca somos capaces de estar presentes, y *eso* es nuestra existencia y nuestro «Nosotros»”³². En este punto podemos entender mejor la noción de espaciamiento en cuanto afectando al tiempo: 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 de 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 ocurre siempre la alteridad del com-parecer de las existencias. Por eso el mundo es siempre un mundo com-partido, en el cual el presente siempre está llegando, brotando de nada; y es ahí donde se cifra la libertad: fuera, pues, de toda determinación.

Nancy nos invita a reparar, en suma, como Derrida, en que el diferir no afecta sólo al sentido y su venida a presencia (*différence*), sino también al tiempo y su linealidad (*differánce*). La comunidad desobrada, el –co inextricablemente vinculado a la existencia, implica entonces una justicia por-venir, lejos de toda violencia como subsunción, y sitúa nuestra libertad más allá de toda determinación o de toda remisión a algún supuesto origen mítico. Comprobamos claramente que la comunidad desobrada de Nancy mantiene la línea derridiana al mismo tiempo que la profundiza, colocándonos en esa ontología del (diferir del) sentido para el pensamiento de la comunidad, a través de sus categorías de ex-posición, de ser singular-plural y de cuerpo.

Una vez más, pasamos ahora a desentrañar el pensamiento de Bataille a la luz de otras aportaciones, desde la perspectiva, esta vez, de Nancy. Y esto por lo que el autor francés tendrá de relevante para nosotros en nuestros próximos análisis, esto es, para situarlo en lo venidero, como hemos venido apuntando, en una ontología de la fuerza que, con Deleuze, pueda componer un nuevo pensamiento de la comunidad. Después habremos de profundizar más despacio en la distancia de Nancy respecto de Carl Schmitt para terminar de ligar nuestras premisas.

³²*Ibidem*, p. 198.

4. *Con y más allá de Bataille*

Nuestro autor reconoce a Bataille haber ido lo más lejos posible en el pensamiento de la comunidad. Bataille se habría sustraído al optimismo comunista de la época sin por ello caer en la opción liberal y, en cualquier caso, denunciando de continuo la degradación fascista. En particular, Nancy reconoce el anclaje que lo vincula a este pensador por cuanto dejó escrito que “la soberanía no es NADA”. En efecto, su tematización antiestatalista, así como la inclusión del principio de derroche o gasto improductivo, lo enfrenta 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, finalmente, en nada, esto es, una soberanía que no es un objeto a conquistar o a realizar y que por tanto no pertenecería a sujeto alguno. De este modo los totalitarismos de la época, nazi y comunista, quedan desfondados porque, en el fondo, su estrategia habría consistido en movilizar estas fuerzas sagradas (en oposición a la dimensión profana de la productividad) para ordenarlas en pro de un sistema ordenado y eficaz. Pero esta “NADA” en la que se resuelve la soberanía tiene una doble faz, dos caras que se co-implican: por un lado, como se ha visto, la nada de tal soberanía está ligada al principio de gasto, pues sólo dilapidando energía y recursos escapamos al miedo a la muerte, es decir, al mero objetivo de la sobrevivencia; y, por otro, esa misma nada se ofrece como exceso de auto-donación, un exceso que se da en la comunicación como donación del sí mismo hasta su consumación. Ésta, la comunicación, sólo puede ejercerse, para Bataille, entre seres finitos y desgarrados por dicha finitud, heridos de muerte. Por tanto, un ser perfecto y acabado es incapaz de comunicarse: Dios mismo hubo de hacerse hombre y morir para entrar en comunicación con la humanidad. En cierto modo, pues, al igual que ocurre en Nancy, la finitud hace aquí que el singular sea siempre y desde el inicio plural, esto es, abierto, comunicante. Ahora bien, nos dice Nancy, esta comunicación y esta comunidad batailleanas guardan aun la rémora de una cierta metafísica del sujeto. Bataille no habría conseguido deshacer por completo el esquema de una subjetividad que, aun donándose y desgarrándose en esa donación, sería previa a dicho movimiento. Por tanto, para nuestro autor, si bien la comunidad queda abierta tal y como es pensada por Bataille, no dejaría de operar y, por tanto, en ella la alteridad no dejaría de ser, a su vez, un objeto al que un sujeto acaba por interiorizar. Justamente ahí se encuentra la cuestión: en el prejuicio de una interioridad

previa a la *exposición* y al *espaciamento* 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*”³³. Por eso lo que está en juego aquí no es el conocimiento, es decir, en la comunidad el sujeto no “conoce” al otro como objeto, sino que lo padece. En realidad, de lo que se trataría para Nancy —sin que presentemos todavía nuestras objeciones— es de un mutuo padecimiento entre los singulares en el seno del ser como ser-con. Ni conocimiento ni sentido sino, más profundamente, espaciamento y con-tacto que rebasaría en un doble movimiento tanto a Derrida como a Bataille y a la interpretación que haría el primero del segundo:

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, 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 comunidad³⁴.

Por otro lado, según Nancy, a pesar de todos sus esfuerzos en lo que respecta a la comunidad, Bataille tampoco logró atisbar una alternativa acertada a las comunidades obradas, tampoco a las de su época. Finalmente habría de contentarse con oponer a éstas las comunidades del amante y del artista. Ocurre aquí, a ojos de Nancy, que ninguna de las dos escaparía al ámbito privado constituyéndose como recintos exclusivos, aislados, a los que no todo ser humano, o no en todo momento, podría acceder y los cuales, por lo demás, no dejarían de responder, a tenor de lo anterior, a la dicotomía sujeto-objeto. Sin sobreponerse a esta cuestión, Bataille, entonces, no habría podido superar tampoco el modelo de comunidad fascista y comunista. Nancy repite, por eso, la misma crítica que le hizo Agamben y que veremos en su lugar correspondiente.

Siguiendo con nuestro autor, la perspectiva que ha de tomar el análisis de la comunidad (consecuentemente con la crítica realizada a Bataille) debe ser ontológica, ya que ello abre la posibilidad de rehacer la filosofía misma de manera que su tarea primera sea pensar el estar-juntos, ya que tal estar-juntos se encontraría inscrito en el ser mismo como ser-con. Con esto Nancy cree ofrecer resistencia tanto a las comunidades obradas como a la representación en tanto que esquema fundamental del pensamiento desde el inicio de la filosofía. En definitiva, lo que quiere poner sobre la palestra Nancy

³³ *Ibidem*, p. 50.

³⁴ *Ibidem*.

es una nueva filosofía primera, una filosofía del ser-con como 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 espaciamento”³⁵.

Es ahora cuando podemos reconstruir, con mayor precisión, la objeción de fondo a Bataille que late aquí y que se sigue de lo anterior. Ocurre que de nuevo, a pesar de haber rozado el límite, este pensador tampoco habría sido capaz de zafarse del esquema de la representación que anida en el corazón de esa metafísica del sujeto y que cosifica a los amantes, imprimiendo la obra a la comunidad. El principio de exceso o gasto improductivo no habría sido suficiente para hacer implosionar desde dentro la tradición que va de Platón a Hegel. Para ello se hace necesario situarse un paso más atrás, en un espacio subrepresentativo que quede *per se* fuera de todo concepto, de todo *eidos*: ese es justamente el giro ontológico que propone Nancy y en ello consiste su ir más allá de Bataille, de la mano de Heidegger y dando un paso más allá respecto de Derrida.

Se trata de llevar hasta el fondo aquella máxima sobre la nada en que consiste la soberanía evitando con ello su obrabilidad y, así, toda posibilidad de dominación de los unos por los otros. 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). Así, la proclamación de la guerra y el estado de excepción carecen absolutamente de sentido y justificación. 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”³⁶.

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 otro nombre para los

³⁵ NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 41.

³⁶ *Ibidem*, p. 64.

estados y sus instituciones, es decir, si se elude absolutamente la opción de construir sistemas institucionales y gobiernos que puedan hacer justicia simultáneamente a aquella misma singularidad y a aquella pluralidad, si se niega, pues, toda posibilidad de mediación. Esta es la objeción que plantea el profesor Alfonso Galindo Hervás en su obra *Pensamiento impolítico contemporáneo* que ya trajimos a colación en nuestra introducción a la presente investigación y que de alguna manera nos parece fundamental, pues es cierto que Nancy, como Esposito y Agamben —lo veremos en su momento— nos arroja a una cierta impotencia: ¿qué puede verdaderamente este ser-con frente al totalitarismo? ¿Cuál es la alternativa que plantea si no hay nada que “hacer”, si no hay ninguna forma institucional o de gobierno que no lo traicione absolutamente? Galindo lo expresa del siguiente modo:

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 realidad³⁷.

A este problema es al que de fondo trataremos de responder. Ahora bien, a nuestro juicio no es el recurso a la ontología el problema, sino el recurso justamente a esta ontología del sentido que estamos tratando de desvelar y que obvia una cuestión capital: la del vínculo ineludible del pensamiento con su impensado, más precisamente, de la representación con lo sub-representativo y, de este modo, podríamos decir en lenguaje nancyano, de las comunidades obradas con las comunidades desobradas. Es eso lo que intentaremos mostrar cuando nos ocupemos de la ontología de la fuerza.

Veamos ahora, siguiendo el hilo de nuestra reflexión, y de forma más minuciosa, en qué sentido las tesis de Nancy se enfrentarían a la teología política schmittiana.

5. Desfundamentación de la teología política de C. Schmitt y apertura al pensamiento impolítico

Comenzamos analizando brevemente los diagnósticos de Nancy y de Schmitt acerca de la modernidad puesto que en ellos podemos encontrar el inicio de la polémica que

³⁷ GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, op.cit., pp. 12-13.

atraviesa a ambos autores si los ponemos en diálogo abierto. Ahora bien, paradójicamente, el punto de partida parece el mismo: tanto Schmitt como Nancy remiten a una cierta melancolía ínsita de la época moderna y raíz de todos sus peligros y conflictividades. Pero para el primero dicha melancolía queda justificada por la pérdida de poder soberano de los Estados-nación a través de un proceso secularizador que habría adelgazado su capacidad decisoria. Su curación, tal y como vimos, pasaría, para el alemán, por reconstruir aquel poder capaz de imponer la paz y el orden. En cambio, para Nancy, el *pathos* melancólico se juega en el continuo intento, siempre fracasado, de fundar, de fraguar, comunidades cerradas en las que exista de facto un sujeto soberano. El único remedio consiste, por tanto y en contra de Schmitt, en asestar una desfundamentación definitiva al esquema político tradicional mediante el originario ser-con, una desfundamentación que nos devuelva a la dimensión del *être singulier pluriel* en virtud del cual ya no cabe ni sujeto soberano ni soberanía realizada. En definitiva, para Schmitt hay que dotar de nueva fuerza a lo político de manera que vuelva a darse la posibilidad de identificación de comunidades homogéneas y cerradas, de amigos y de enemigos; y, para Nancy, el exceso de política, de sujetos decisorios detentadores de la soberanía es el lastre histórico al que debemos poner coto, al que debemos resistir hasta deshacernos de él.

En ambos casos el problema de la guerra se escucha de fondo: en el primero, desde un supuesto realismo sin apelación, como horizonte ineludible dado que el ser humano necesita de un orden que sólo puede ser instaurado bajo la amenaza, hobbesiana, de un Leviatán; en el segundo, porque las lógicas guerreras deben poderse evitar en el reparto de una soberanía diferida, de una comunidad abierta que reúna a todos los seres sin subsumirlos. Nancy tiene muy presente que éstas, las guerras, si bien originadas en la época moderna, han poblado el siglo XX de muerte, desde la Primera a la Segunda Guerra Mundial, desde el fascismo al comunismo, de izquierda a derecha. Y, desde luego, en el ámbito de la filosofía política, también de izquierda a derecha, esto ha tenido claramente su reflejo teórico³⁸.

³⁸ Como apunta José Luis Villacañas, “la legitimación comunitaria para reclamar la muerte de los hombres no sólo sostiene la propia posición conservadora de Schmitt, sino también la pretensión de la izquierda revolucionaria. Pues la dialéctica de amigo y enemigo satisface por entero las pretensiones de las dos partes. La recepción de Carl Schmitt por la izquierda radical no es un azar” (VILLACAÑAS, J.L., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, p.183). Pero también el propio Jacques Derrida en *Políticas de la amistad*, cuando analiza *Del Partisano* de Carl Schmitt, advierte de esta paradójica connivencia teórica de la izquierda con el conservadurismo schmittiano en la asunción más o menos explícita de la dicotomía amigo-enemigo y el hegelianismo del que ella bebe: “este homenaje a una paternidad hegeliana debe extenderse a la posteridad marxista de Hegel. Y en consecuencia tiene algo

En cualquier caso, el punto central que separa a ambos autores se encontraría, más allá de los rigores históricos, en los presupuestos de una filosofía que, tradicionalmente, ha venido sustentándose mediante el esquema de la representación y, así, del sujeto. Ya hemos visto como la filosofía de la diferencia, con Derrida y su método deconstructivo, golpea al pensamiento identitario de la representación, de modo que el sujeto queda definitivamente herido de muerte. Tal herida es el efecto de neutralizar el sentido (como presencia) y encontrar su diferir. Y este mismo diferir es el que se encuentra en el seno de la comunidad que es pensada en el universo filosófico de Jean-Luc Nancy: el ser, entendido ya originariamente como ser-con, convierte a la comunidad en una comunidad diferida, nunca plenamente realizada, nunca, pues, absolutamente presente. Por ello la comunidad, desde esta perspectiva ontológica que recoge y ahonda en las tesis derridianas sobre el sentido, no puede ser convertida en obra.

Pero aun queda una cuestión capital por analizar. Desde cierta perspectiva conceptual pareciera que Schmitt y Nancy no pueden estar enfrentados, pues el segundo nos informa que su ontología se dirige a desmontar cualquier pretensión inmanentista para la noción de comunidad; más aun, este inmanentismo es identificado con el totalitarismo. Y ocurre que, como ya hemos visto, Schmitt, por su parte, acaba por afirmar un sujeto soberano trascendente cuyo poder decisorio se encuentra fuera del derecho. Ahora bien, hemos mostrado cómo en las tesis schmittianas se puede hallar inscrita la huella de un mito, el mito de la teología cristiana, o más en concreto católica, que ha de realizarse en una comunidad constituida por la dirección de un Estado fuerte. La inmanencia aparece en sus tesis aunque ésta nos remita en un mismo movimiento hacia una trascendencia, la del soberano decisorio, porque la cuestión central se halla en un obrar homogeneizante por parte de un sujeto soberano, el Estado. Además, dicha trascendencia queda vinculada a la decisión como fundamento del derecho, de la soberanía. Fundamento infundado, límite sobre el que se marca el criterio de lo político entre amigo y enemigo, entre bien y mal: Dios. Y es que “el lamento por la ‘pérdida de comunidad’ viene, la mayor parte de las veces, acompañado de un lamento de la ‘pérdida del poder de los mitos’”³⁹. Nada más alejado, pues, de la anarquía nietzscheana que propone Nancy, de la ausencia de *arkhé* para esa comunidad del reparto en la que la

que ver con las simpatías notorias que este jurista hiper-tradicionalista de la derecha católica ha inspirado siempre en ciertos círculos del pensamiento político de izquierda.” (DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, *op.cit.*, p. 162).

³⁹ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, pp. 109-110.

soberanía queda diferida al infinito, no perteneciendo a ningún sujeto. Con ello podemos entender que la melancolía a la que se refiere críticamente Nancy y la de Schmitt discurren por sendas absolutamente dispares: el primero quiere vencer dicho estado patológico mostrando el absurdo de todo intento de comunidad obrada e interponiendo, como resistencia a éste, una comunidad inoperante, sin fundamento y sin soberanía, más allá, pues, de lo político; por su parte, Schmitt, busca el modo de realizar la comunidad, mediante el Estado, reinstaurando el concepto de lo político de manera que, a pesar del proceso secularizador que vive la modernidad, se pueda construir una sociedad homogeneizada y pacificada. Así, Nancy quiere evitar las lógicas guerreras, la violencia ínsita en el derecho que ya, como hemos visto, localizó Derrida haciéndose eco de las tesis benjaminianas.

Con todo, nuestro cuestionamiento de la pertinencia y de la validez de la teoría nancyana a la hora de resistir verdaderamente a los totalitarismos sigue en pie. Más aun si tenemos en cuenta el análisis del que partimos, ya que, según hemos apuntado, lo que subsiste bajo Schmitt es una ontología de la fuerza y, tal vez, sólo desde ahí, desmontando esta comprensión, podamos tener verdaderamente oportunidad de resistir, y no sólo de resistir sino, también y por ello mismo, de crear alternativas a los horrores de las comunidades cerradas. Tendremos la oportunidad de transitar ese camino de la mano de Deleuze y Bataille. Pasemos ahora por el momento a Roberto Esposito, autor que acaba por circunscribir el pensamiento de su maestro Nancy, con sus influencias de Bataille y Heidegger, en la reflexión impolítica haciendo específica esta categoría. Vislumbrar la noción de impoliticidad para este pensamiento de la comunidad (que se apoyaría, si no estamos equivocados, en una ontología del sentido) puede llevarnos en lo sucesivo a componerle nuevos perfiles por medio del pensamiento de la *intensio*, de la fuerza, entendida ésta de modo absolutamente diverso al schmittiano.

CAP. 4. COMUNIDAD-SENTIDO Y PENSAMIENTO IMPOLÍTICO. R. ESPOSITO

Es Roberto Esposito quien con más profusión ha tratado de desarrollar en la actualidad todas las aristas de la problemática noción que se ha venido a denominar con el término impolítica. En este sentido, lo interesante para nosotros de la obra del italiano es la vinculación que establece justamente entre tal concepto y el terreno en el que nos estamos moviendo en este primer apartado del presente trabajo, el de la comunidad tematizada desde una ontología del sentido. En efecto, para Esposito pensar los confines de lo político, así como el exceso que lo desborda y desfonda desde su interior, es la tarea de autores impolíticos que, desde Arendt a Bataille pasando por Benjamín o Derrida, habrían inundado el corpus de la filosofía política tradicional con sus planteamientos y vendrían a descubrir el poso contradictorio e irresoluble del diseño teológico-político. La labor que señala nuestro autor en varias de sus obras es la de reconducir esta reflexión impolítica hacia el pensamiento comunitario, haciendo de la comunidad el resorte mediante el cual resistir, al igual que era el propósito de Nancy, a la teología política, esto es, a las comunidades obradas o, ahora ya con Esposito, al paradigma inmunitario que trataremos de explicar en los apartados subsiguientes.

Así, si nos detenemos brevemente, en esta primera aproximación, en el prefacio a la reedición de su obra *Categorías de lo impolítico*¹, comprobamos que lo primero que nos propone este pensador es un esfuerzo por deshacer los malentendidos que en forma de crítica han rodeado al término “impolítica”. Una vez resueltas estas objeciones, entre las que destaca tres, ellas mismas pueden ayudarnos a arrojar luz sobre tal concepto, de forma negativa. Vamos a verlas someramente:

En lo que respecta al primer equívoco destacado por Esposito, y que tiene que ver con la confusión entre los conceptos de impolítica y antipolítica, hay que entender, nos dice, que estas nociones no se identifican en absoluto. Porque para el impolítico de lo que se trata es de reconocer siempre el *pólemos* que acompaña a lo político y para el que no hay afuera posible. En consecuencia, no se puede hablar con rigor de una

¹ ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.

exterioridad, de un antagonista, desde el que enfrentarse a lo político sin caer en su juego, esto es, sin convertirse, a su vez, en aquello que quiere, dialécticamente, negar. Por eso, si la modernidad se caracteriza por ser la época de la neutralización, esto es, de la búsqueda de un afuera de lo político para huir del conflicto, entonces podemos entenderla desde aquí como la era de lo antipolítico, una era que a la postre, como vimos con Schmitt, es generadora, desde sí misma, de disputas y contiendas. En consonancia con ello nos advierte Esposito de que “(d)esde este punto de vista, lo antipolítico es la forma extrema, póstuma y acabada de la política moderna como manera, inevitablemente conflictiva, de neutralizar otro conflicto, más insostenible todavía”².

En segundo lugar, se ha equiparado también la impolítica a la teología negativa aduciendo que ella sería el resultado de su enfrentamiento a la lógica teológico-política. Nada más lejos, dice Esposito, pues si bien es cierto que los autores impolíticos en su totalidad han recusado toda vinculación entre bien y poder, esto es, entre teología y política, lo impolítico, nos dice, no se reduce sólo a la identificación de lo problemático de este vínculo. Lo que pone en cuestión el impolítico no es sólo el núcleo aporético de esta asociación sino, también, el que se encontraría implícito en ambos términos relacionados. La cuestión central consistiría en pensar los límites tanto de lo político como de la teología; y es ahí donde el desarrollo impolítico escaparía a toda pretensión gnóstica.

Finalmente, la última objeción que recoge Esposito en este prefacio es la que se refiere a la reducción y limitación de la impolítica a mera crítica de la modernidad ya en su fase de crisis y decadencia, desde la Primera Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín. Ahora bien, el criticismo político e histórico suele moverse en la presuposición de un origen que ha acabado por pervertirse y, en consecuencia, bien en el intento de restauración del mismo, bien en la búsqueda de un nuevo origen que rearticule tanto la historia como la política. No es este el caso del desarrollo impolítico, porque la desconstrucción que él opera supone la asunción del hecho de 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”³. Por tanto, la reflexión impolítica niega la existencia de un origen que pueda postularse como donador de un maná perdido en la historia y sus crisis, esto es, de un

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 22.

sentido que guiaría el acontecer del espíritu humano y sus resultados prácticos. Aquel sentido, como vimos con Derrida, lejos de estar siempre presente a sí mismo, alberga inevitablemente desde el inicio una despresencia que lo reenvía a su irrepresentabilidad. Por este motivo, la comunidad impolítica se resuelve en aquella NADA que Nancy había observado en las tesis batailleanas: la falta de presencia de sí a sí, su inoperancia, su imposible representación, lanzan a lo impolítico no hacia un afuera polémico o antagonista respecto de la teología política, sino hacia su interior. En este sentido podemos decir que lo impolítico es siempre, a ojos de nuestro autor, pensamiento del (y en el) límite de lo político.

No nos detendremos ahora con cada uno de los autores que Esposito viene a analizar en *Categorías de lo impolítico*, aunque más tarde, por el interés que tiene para este trabajo, señalaremos la interpretación que de Bataille hace también en aquella obra. Este prefacio nos conduce a la lectura de otras obras fundamentales del autor, tales como *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *Inmunitas. Protección y negación de la vida* o *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, ya que es en él donde Esposito trata de dar una definición más acabada y rigurosa de lo impolítico a través del concepto de comunidad. Ahora bien, para finalizar tendremos que dar cuenta de un aspecto del pensamiento de Esposito que también nos parece de capital importancia en nuestra investigación y que aparece más específicamente en otras tres obras: *Bíos*, *Tercera persona* y *Due*. En ellas el italiano se acerca al pensamiento de Gilles Deleuze y recoge algunos de sus elementos para incluirlos en sus propias tesis. Dado que en nuestro estudio Deleuze es un autor central, veremos en qué consiste esta recepción por parte del italiano y hasta qué punto es eficaz para pensar la comunidad. Comencemos, no obstante, por ver de qué modo trenza Esposito su concepción de comunidad.

1. La inmunitas, autoconservación frente a la expropiación comunitaria del sujeto

El pensador italiano pone en juego, en las obras citadas, su interpretación de los términos *communitas* e *inmunitas*, según la cual la modernidad habría construido para sí, sobre todo desde Hobbes, una suerte de inmunización respecto del resorte comunitario, transformando el lazo social en la mera verticalidad del pacto, la cual aseguraría un poder capaz de exorcizar el vacío sin cálculo que habita en la comunidad y que disloca toda forma de subjetividad. Vayamos más despacio. Esposito descubre en el núcleo de la comunidad, mediante el análisis etimológico del término *communitas*, su ensambladura con el don a través de la raíz latina *munus*. A partir de aquí, nos dice, la

comunidad no puede entenderse ya en relación con lo propio, esto es, con un cierto predicado para un/os sujeto/s que encontrarían su unión en un término colectivo mayor y trascendente a ellos; ha de ser comprendida, muy al contrario, como una fundamental expropiación que coloca a la subjetividad siempre fuera de sí, siempre atravesada por una deuda que, en su carácter recíproco y obligatorio, insiste en la comunidad. Hemos comprobado que el problema del don aparece ya en Derrida y en Nancy, y de manera tal que supone una puesta en cuestión del sujeto, el derribo de la metafísica de la presencia y de una apertura hacia la alteridad a la que no le basta la mera relación intersubjetiva. Esta misma clave opera en el pensamiento de Esposito:

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 subjetividad⁴.

En consecuencia, la comunidad se define, desde este *munus*, como un vacío o un desgarramiento que pone en peligro los límites individuales, extrayéndolos siempre hacia fuera y amenazando con convertirlos un vórtice para el sujeto en tanto que tal. El *cum*, aquel *-con* que rescataba Nancy de la ontología de Heidegger para otorgarle el papel central de sus pesquisas y para desbaratar las pretensiones de la obrabilidad y de la presencia de sentido, se hace aquí inseparable del *munus*, del don como elemento que despoja al sujeto de sí mismo. La filiación derridiana y nancyana se hace clara en Esposito.

No obstante, antes de hacer inmersión en todos los resortes de esta *communitas* espositiana es apropiado que nos fijemos en su reverso negativo porque, frente a ella, a los ojos de nuestro autor, la modernidad habría instaurado su paradigma inmunitario, de signo totalmente opuesto al comunitario y, al mismo tiempo, protector respecto de aquella amenazante nada expropiatoria. Sobre esta estrategia de salvaguardia, una vez más, el primer y más contundente pensador es, según Esposito, Thomas Hobbes: su construcción teórica del Estado, que asienta la soberanía del pacto sobre el presupuesto central del miedo al estado de naturaleza, prescribe la necesidad de abandonar todo vínculo entre los hombres que no sea el de su alienación en el Leviatán. Con ello se opera una lógica sacrificial paradójica según la cual los seres humanos sacrifican el *cum*, esto es, toda posibilidad comunitaria y, de este modo, a sí mismos en aras de su propia autoconservación, quedando "artificialmente acomodados en la sustracción de la

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

comunidad”⁵ y, finalmente, convertidos en individuos aislados. Así, de alguna manera, Hobbes habría reconocido correctamente la amenaza de muerte (de muerte de los sujetos, de la subjetividad) que acompaña a la comunidad y habría erigido a su Leviatán como único remedio. El contrato aparecería, pues, como la cara opuesta al don, pero guardaría dentro de sí una contradicción irremediable: toda vez que el soberano preserva el derecho natural, esto es, dado que él se convierte, merced al pacto, en el único capaz de disponer de la vida y la muerte de los súbditos, el miedo al estado de naturaleza se transforma ahora en miedo al propio Estado. Aun más, puesto que el Leviatán actúa siempre en representación de sus súbditos, lo que allí ha ocurrido es que éstos han acabado por transferirle su subjetividad: el Leviatán actúa tal y como actuarían los súbditos. Por eso, en este caso, el miedo es ahora terror: miedo que paraliza y que impide toda resistencia al poder del soberano, que se vuelve irresistible. A este respecto, Esposito completa la explicación hobbesiana mediante el tratamiento que Freud dio en *Tótem y Tabú* al proceso de fundación civilizatoria, pues “también aquí la única comunidad posible es la consolidada por el sacrificio: comunidad del sacrificio que no puede no ser también sacrificio de la comunidad”⁶. En efecto, Freud establece el levantamiento del animal totémico sobre el asesinato del padre tras un periplo en el cual los hermanos, como en el estado de naturaleza descrito por Hobbes, habrían disputado por el poder. En ambos casos, el miedo a la muerte, o al muerto, se encuentra detrás de la constitución del cuerpo social, del paso de la naturaleza al estado civil. Pero Freud descubre algo más y ayuda a clarificar a Hobbes: la introyección del padre muerto y la consiguiente culpa, que se simboliza hacia el exterior en la figura del Tótem, es la imagen misma del sacrificio de los hombres a aquel padre que ahora redobla su fuerza. Así, “identificándose con él —en tanto muerto— sólo pueden entregarse a esa muerte que han dado y comido, y ahora, a su vez, los come”⁷. El sacrificio toma entonces la forma del círculo: si primero fue sacrificado el padre, ahora lo son los hijos en él, en el miedo a su ausencia, al vacío que dejó su asesinato, a la culpa del crimen perpetrado por todos.

Pero para perfilar mejor los contornos del inmunitarismo espositiano aun debemos decir algo más. En efecto, hay que señalar que para Esposito el paradigma inmunitario del que hablamos guarda un vínculo estrecho con la biopolítica aunque, al mismo tiempo, no está exento de una especificidad que lo hace irreductible a ella. Tal y como

⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁶ *Ibidem.*, p. 77.

⁷ *Ibidem.*, p. 82.

veremos también en el caso de Agamben, para nuestro autor la biopolítica hunde sus raíces en la antigua Grecia, en los albores mismos de la tradición política de Occidente y no es otra cosa que gobierno sobre la vida, aplicación de técnicas gubernamentales sobre la *zoé* para tornarla *bíos*: de la vida salvaje, animal, a la vida cualificada de la *polis*. Ahora bien, el proceso propiamente inmunitario se circunscribe a la época moderna, si bien ambas acaben por culminar en el totalitarismo nazi como forma extrema de su relación, llevada al paroxismo. Por tanto, ocurre que las técnicas de control biopolíticas se intensifican justamente con la llegada del inmunitarismo, a cuya luz se observa con claridad, según Esposito, el doble vínculo que establece lo político sobre la vida: de un lado coercitivo, represor (y en el extremo mortífero) y de otro (re)productivo, conservador y potenciador de la vida. Aniquilar para mantener con vida, este es el paradójico *modus operandi* de la lógica inmunitaria, que podemos definir ya en pocas palabras como una suerte de inclusión de una negatividad en aras de la (auto) conservación.

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 (...). (L)a 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 natural⁸.

En este fragmento seleccionado está ya casi todo: la vida y la salud del cuerpo político sólo pueden preservarse mediante la injerencia necesaria de una negatividad, a través del diagnóstico de las enfermedades que deben ser purgadas, de la identificación y la eliminación de los virus y los agentes patógenos; el schmittiano decisionismo se convierte ahora en decisión acerca de la salud y la enfermedad. Ahora bien, esta estrategia legitimadora del poder soberano, circunscrita en la era moderna y que se extendería hasta nuestros días, supone un giro en torno a la concepción de los males sociales, o, mejor, de las patologías que hostigan al cuerpo social. Éstas, lejos de considerarse simplemente nocivas, comienzan a verse como necesarias justamente para la legitimación soberana. Como en Hegel, la negatividad es ahora el motor; y, como en Schmitt, la enemistad acaba por definir y asegurar la amistad; ahora, observa Esposito, la enfermedad misma es la que posibilita el refuerzo del sistema inmune y, con ello, la conservación de la vida. Tanto las insurrecciones internas como los conflictos externos sirven a la cohesión del cuerpo político, a su supervivencia en tanto que tal, a la

⁸ ESPOSITO, R., *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 74-75.

fortaleza de su legitimación. En consecuencia, para acabar con ellos, paradójicamente, es necesario fomentarlos en la dosis adecuada. Se trata de vacunar al cuerpo introduciendo la medida justa de elementos mórbidos de manera que éste cree los anticuerpos que le permiten enfrentarlos, esto es, de manera que se procure la inmunización frente a patologías que puedan desbordarlo definitivamente.

(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 él⁹.

Sucede, por tanto, que el inmunitarismo no tiene que ver únicamente con la ciencia médica y sus prescripciones para sortear la enfermedad, sino que como tal paradigma extiende su lógica a través de todos los ámbitos de lo humano y se expresa del modo anteriormente explicado dentro del ámbito biopolítico. En esta línea concluye Esposito que la soberanía (Hobbes), junto con la propiedad (Locke) y la libertad (Bentham), son los dispositivos biopolíticos específicos de la modernidad. Nuestro interés radica en la cuestión de la soberanía y de la comunidad y, en esta línea, Esposito afirmará que la soberanía inmunitaria moderna no será otra cosa que la pretensión de protección frente a la *communitas*, entendida ahora como una vida absolutamente afirmativa de sí, dedicada a su ilimitado crecimiento y exuberancia, lo que para el italiano se traduce, como veremos en lo que sigue, en una expropiación de la subjetividad. En una sección ulterior abordaremos en profundidad el análisis de la tematización que nuestro autor hace acerca de la teología política, intentando extraer todas las aristas del mismo a través de sus obras, un asunto que aquí ya hemos rozado. Por el momento demos el paso hacia el tratamiento de la *communitas* espositiana.

2. *El don desbordante en la communitas*

La modernidad guarda otro secreto. Paralelamente a la construcción inmunitaria Esposito encuentra una línea soterrada que, al mismo tiempo, se esforzaba por no abandonar al sacrificio de la negatividad protectora y legitimadora aquel *cum* y aquel *munus*. Rousseau y Kant serían la prueba de ello, pero luego, andando el tiempo, Heidegger y Bataille reforzarían esta tendencia silenciada, uno mediante su desarrollo del éxtasis, el otro mediante el de la experiencia. El ginebrino se enfrentó a la ya

⁹ ESPOSITO, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 175-176.

mencionada lógica sacrificial hobbesiana invirtiendo el esquema del inglés según el cual el conflicto se encontraría instalado en el origen pre-civilizatorio del estado natural. Para Rousseau, en cambio, el lobo, el individuo que no sacia nunca su deseo y su poder y que por ello sojuzga a los demás, se encuentra en la sociedad organizada políticamente. De este modo, Rousseau identifica en Hobbes y su Leviatán lo que ya hemos bosquejado: el sacrificio de la comunidad en aras del estado civil. Pero la objeción decisiva de uno a otro se encuentra en la historización de un origen que Rousseau postula fuera de la historia. Así, “el no-vínculo, la no-relación, no es el producto de un estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad”¹⁰. Por tanto, el origen no es sino una sustracción, un *in-origen* que se coloca fuera del tiempo. Pero Rousseau no sacará todas las consecuencias de este descubrimiento de lo inoriginario del origen; antes bien acaba por recaer en la mitificación a través del paradigma individualista de su tiempo. En primer lugar porque finalmente construye un relato positivo y fáctico acerca de una naturaleza perdida y corrompida en la historia y, en segundo lugar, y esto es lo más importante, porque ella se compone de individuos absolutamente aislados, sin vínculo, ni siquiera ya el de la lucha continua de todos contra todos. Además, lo que Rousseau acaba por proponer es una recuperación del estado cuyo proceso no deja de ser paradójico: se trata del intento comunitario por parte de un individuo absolutamente cerrado que desemboca necesariamente en la absorción de aquél por parte del todo que es la comunidad. Así, al igual que ocurría en Nancy, Rousseau, a pesar del valor que le reconoce aquí Esposito, no se salva tampoco de la falta de verdadero vínculo comunitario en sus tesis.

Pero analicemos la interpretación de Esposito un poco más despacio. Rousseau, al contrario que Descartes, nos dice el italiano, hace descansar la evidencia de la existencia no en el pensamiento sino en el sentimiento y de este modo pretende zafarse de la preponderancia de la autoconservación, pues la vida no se resolvería ya en el cálculo para la sobrevivencia, sino en la intensidad con que es sentida. De este modo, nos dice, el individuo certifica el agostamiento de la existencia en tanto que se vincula en exclusiva a la conservación de sí. Ahora bien, hay una contradicción en este alegato por la existencia como exceso de sí, esto es, como ex –sistencia: funda la necesidad de comunidad sólo para restituir la primacía de la vida individual haciendo de aquélla un mero predicado, una mera propiedad de ésta. Por tanto, Rousseau “reconstituye al sujeto individual, confiándole, entregándole esa existencia que hasta parecería tener que

¹⁰ ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad, op.cit.*, p. 89.

excederlo, impulsarlo hacia lo alto, torcerlo hacia un afuera irreductible a la compacidad del ego. Como si el *ex* de la existencia se replegase en sí mismo para reconquistar una unidad interior aún más propia”¹¹. Con ello la unidad interior, la presencia de sí a sí del sujeto, se reconquista en una suerte de fusión comunitaria por la que el individuo acaba por recuperar lo que le es propio. Así, la dinámica del mito queda ampliamente cumplida y con ella asoma, según Esposito, un proto-totalitarismo: el individuo, el buen salvaje, alcanza lo que es suyo y, a su vez, rompe con la decadencia en la que ha caído en el estado civil disolviéndose y reencontrándose en una comunidad que procura un “mecanismo totalizador de reducción de muchos al uno”¹², similar a la hobbesiana enajenación del derecho natural en el Leviatán.

Falta y exceso (falta en tanto que inoriginariedad, y exceso en tanto intensidad que coloca a la vida humana fuera de sí), son los dos rasgos impolíticos hallados por Esposito en Rousseau. Pero será Kant, andando el tiempo, el que trate de rebasar las limitaciones mitificantes del pensamiento rousseauiano. Kant consigue ahondar en el proceso desubjetivador para el tratamiento de la comunidad de tal modo que hace depender al sujeto con respecto a ésta y no al contrario. La comunidad ya no es una propiedad del sujeto, sino el horizonte sobre el que éste puede llegar a ser y definirse en su finitud. La trascendentalidad de la ley y la imposible realización del imperativo categórico constituyen la falla por la que la primacía del individuo y la subjetividad quedan desbaratadas. A este respecto, la novedad que introduce Esposito es el rastreo del pensamiento de la comunidad en Kant, no en la *Crítica del juicio*, como ya lo hizo Arendt, sino en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* fundamentalmente. En la primera, en concreto en los pasajes de la *Dialéctica* dedicados a los paralogismos sobre la sustancialidad y la personalidad, el tratamiento kantiano de la subjetividad respecto del objeto arriba al menoscabo de ésta en tanto que carente de “toda sustancia, para devenir simple proposición formal, pura función que no subsiste por sí o en sí, salvo que se haga otro de sí (...) perdiendo toda identidad”¹³. Luego, en la *Crítica de la razón práctica*, esa misma subjetividad quedará, además, anulada en su dimensión activa en tanto que la ley, el imperativo categórico, es aquello a lo que el sujeto no puede dar cumplimiento pleno, por lo que se ve abocado a una inexorable humillación de sus pretensiones, a una inevitable culpabilidad. La ley formal kantiana, pues, es lo que nos une en la falta y en la finitud, es aquello que precede a la voluntad y,

¹¹ *Ibidem.*, p. 106.

¹² *Ibidem.*, p. 100.

¹³ *Ibidem.*, p. 130.

en consecuencia, impide, desde su obligatoriedad absoluta —que se ejerce, además, sin contenidos—, toda realización precisamente de ella misma, de lo que nos es en común. Tampoco cabe entonces el recurso a la intersubjetividad. Kant ejemplifica así la nada que nos une y que transgrede en su obligatoriedad a todo sujeto poniendo coto a cualquier pretensión de obrabilidad de la misma. Así es como la comunidad se sustrae a cualquier destino que pretenda hacerla, llevarla a cumplimiento. Pero también, y esto es lo decisivo con respecto a Rousseau, Kant consigue con este movimiento evitar el recurso a un origen a recuperar: la quiebra o puesta en crisis de la subjetividad, del individuo cerrado y presente a sí mismo, acaba con la contradicción rousseauiana que ordenaba la comunidad sólo como forma de recuperación de la unidad interior, indivisa, del sujeto-individuo. Por tanto, la operación del alemán habría consistido en profundizar en la inoriginariedad de la comunidad, procurando además el vaciamiento de contenidos para cualquier pretendido origen: el mal (Hobbes) y el bien (Rousseau) son sólo disposiciones morales que aparecen a la luz de la ley formal y que, en consecuencia, se dan al mismo tiempo que ésta, de manera que la voluntad queda conformada por aquélla y no a la inversa. La voluntad no es aquí hacedora de la ley, sino que ésta es el marco trascendental por el que el hombre es ya siempre un ser limitado al que se le ve hurtada a priori toda posibilidad realizativa, pues lo que ella prescribe es lo irrealizable mismo. Por tanto, Kant estaría señalando una cuestión capital a juicio de Esposito, tal y como afirma el italiano, y es que “la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad (...) como la única Cosa que valdría la pena hacer sin que pueda hacerse jamás, porque coincide con su propia común Nada”¹⁴.

Pero Heidegger vio más allá de Kant, porque no dudó en adentrarse en el abismo sobre el que aquél, ya en su límite, se dio vuelta. Esposito sigue aquí para su interpretación de Heidegger a Jean-Luc Nancy, y, es curioso que, en toda su obra dedicada a la *communitas* mencione por primera vez únicamente en este punto el término “impolítica” para referirse a dicha interpretación. Quizá, a pesar de todo, habría sido arriesgado usar esta noción para englobar a Kant o a Rousseau en ella. En cualquier caso, lo que liga la reflexión son las palabras que el propio Heidegger le dedicó a Kant advirtiéndole sobre lo impensado que allí quedó: las consecuencias últimas del desfundamiento de la subjetividad que el de Königsberg habría iniciado y que Heidegger quiere profundizar con la inclusión de la temporalidad, la cual rasgaría la

¹⁴ *Ibidem*, p. 135.

identidad y la permanencia sacando fuera de sí al sujeto y colocándolo, en su finitud, como ex –sistente abocado y “sujeto” sólo de la nada. El sujeto es ahora el *Dasein* y en él la perspectiva ya no es óptica sino ontológica, lo que revelaría la cualidad básica de su *ser-en-el-mundo*. Ahora bien, dándole énfasis a las tesis nancyanas, el mundo es aquí un mundo compartido que, en consecuencia, tiene que ver con lo revelado por el ser y no con un origen perdido ni con un futuro a alcanzar, sino con un profundo y más fundamental *ser-con*:

No pertenece a nuestro pasado ni a nuestro futuro, sino a lo que ahora somos. Nuestro éxtasis. Nosotros en tanto extáticos (...) No es lo que la sociedad suprimió, ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia que los individuos comparten (...) Y ello por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común¹⁵.

Tal y como supo ver Nancy, la existencia es ante todo co-existencia y el ser es siempre ser singular y plural, apertura, lo que lo libraría, como ya vimos, de toda tendencia fusional en la que se disolviera la alteridad. Si tenemos en cuenta, además, que en Heidegger la esencia coincide con la existencia, esto es, que no hay más esencia que la propia existencia finita y compartida del *Dasein*, del ser arrojado al mundo, el resultado es una comunidad que se hurta a su realización, que carece de fundamento, que es co-apertura y donde, por tanto, la “relación con el otro es decidir ‘dejarlo ser’ en su alteridad respecto de sí mismo, en su auténtica inautenticidad, o su impropiedad más propia”¹⁶.

Ahora bien, Heidegger acabó por traicionarse a sí mismo al dotar de contenido positivo a aquel *cum*, localizándolo en una tierra determinada, esto es, cuando hizo de la comunidad el destino histórico de Alemania. Así, el primer pensamiento fuerte de la comunidad como *munus*, es decir, como apertura obligada del ser, donación necesaria de sí en la que el pensamiento del sujeto queda definitivamente desactivado, acaba por virar hacia el terrible mito de la recuperación de un origen que prescribe deshacerse de todo aquello que le sea extraño. Esto sucede, según Esposito, en el momento en que Heidegger inyecta un principio ético jerárquico entre la existencia auténtica y la inauténtica cuya relación antes era la de la co-implicación de lo propio y lo impropio. “Esto —y no otra cosa— fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse

¹⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

directamente a lo propio, separarlo de lo impropio (...) atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología”¹⁷.

Con todo, hasta aquí podemos dilucidar el rasgo más importante que Esposito atribuye a la impoliticidad y que luego Bataille llevará hasta sus últimas consecuencias: se trata del abandono, que debe ser definitivo, de todo pensamiento del sujeto, pues éste es el principio de cualquier intento de realización histórica de la comunidad. La comunidad, al contrario, es precisamente la que deshace al sujeto y lo arroja a su impotencia, a su apertura y disolución, a una forma de donación de sí que violenta irreversiblemente su pretendida clausura e identidad.

Debemos reparar en que lo donado, lo que, con Derrida, acaba por diferir aquí, es el sentido. Éste ya no queda ligado a la presencia ni a la permanencia que le otorgaba la subjetividad, sino que, en su salir fuera, finiquita su pertenencia al sujeto expropiándolo de sí mismo. Por eso, la impoliticidad hasta ahora presentada tanto en Nancy o en el mismo Esposito, y, también, como veremos, en Agamben, se mueve en una ontología del sentido que propone a la comunidad como el resorte en que el derridiano diferir del sentido se cumple en el ámbito político y lo desfonda. Pero, si en Nancy podemos decir que tal diferir tomaba la forma de la *ex-posición* del *ser singular-plural* de manera que desactivase toda concesión a la presencia u obrabilidad, en Esposito estamos ante un *contagio* que tiñe la concepción del sentido comunitario de consecuencias biopolíticas. En efecto, frente a la inmunización de la que hemos hablado, la *communitas* se propaga por necesario contagio que desborda la negatividad inmunitaria, esto es, que des-protege al cuerpo político haciendo saltar por los aires su identidad, su cierre y, así, su legitimidad, lo cual marcará el paso de la propuesta espositiana que quiere rebasar esta política *sobre* la vida, que se ejerce sobre ella para protegerla, a una política *de* la vida, esto es, de una biopolítica atravesada por la negatividad a otra plenamente afirmativa. Sentido y vida, fenomenología de la carne que deshace al cuerpo (político), estas son las dos coordenadas que llevarán a Esposito en un momento dado a fijarse en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty del mismo modo en que también lo hizo, cita el italiano, Jean-Luc Nancy:

¿Qué forma política puede adoptar esa carne que siempre perteneció a la modalidad de lo impolítico? ¿Qué nombre podrá asignarse a algo que surge de un fondo de anomia? (...) la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y

¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera cuerpo¹⁸.

No nos adentraremos más en este aspecto, porque el propio Esposito no parece insistir en él aunque nos ha parecido relevante por su ligazón con Nancy. Antes bien, su recorrido parece llevarlo hacia otros autores para completar su propuesta comunitaria: Nietzsche, Spinoza, Simondon y Deleuze. Este último es objeto de nuestra investigación y, como es sabido, los tres anteriormente citados están a la base de su pensamiento en muchos aspectos, por lo que al final de esta investigación dedicaremos un apartado completo a desentrañar las reflexiones que les dedicará el italiano. Lo que sostendremos es que, a pesar de injertar algunas partes de la filosofía deleuzeana, Esposito no habría estado en condiciones de ahondar en ella hasta el final y sacar todas sus consecuencias, precisamente por la herencia de esta ontología del sentido que recorre su pensamiento y que le impediría asumir hasta el final una ontología otra, una ontología de la fuerza. Pero antes de ello debemos dedicar también un apartado a las letras que nuestro autor dedica a Georges Bataille, otro de los polos fundamentales de nuestra investigación, porque las objeciones que Esposito encontrará en las reflexiones batailleanas son, a nuestro modo de ver, producto de esa misma perspectiva que no llega a ligar a Bataille con una ontología de distinto signo.

3. Impolítico Bataille: comunidad de don y de muerte

Dedicamos aquí un espacio a Bataille por dos razones. La primera es la que nos ha llevado a hacerlo también a propósito de Derrida y de Nancy, a saber, la centralidad que en lo sucesivo queremos darle a este autor y que, por tanto, nos lleva a interesarnos por la interpretación que estos pensadores, propuestos por nosotros como pensadores de la comunidad-sentido, hacen del él. La segunda consiste en que aquí vamos a retomar la obra *Categorías de lo impolítico* de Esposito en su último capítulo, titulado *Comunidad de muerte*, que versa sobre el pensador francés trabando su análisis con lo que nos queda por reseñar de *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, es decir, también el último capítulo dedicado, cómo no, a Bataille. Y esto porque Esposito, al igual que Nancy, encuentra en la comprensión batailleana de la soberanía y del exceso la clave más acabada para pensar la comunidad impolítica ofrecida hasta ahora por la filosofía y el resorte sobre el cual poder seguir interrogando. La importancia y centralidad de

¹⁸ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op.cit., p. 268.

Bataille, entonces, es doble, en lo que respecta a la presente investigación y los puntos de anclaje que podamos encontrar para un pensamiento de la comunidad desde la *intensio*, y en lo que toca a los pensadores de la comunidad-sentido. Este análisis puede llevarnos en lo sucesivo a una revisión del concepto mismo de impolítica capaz de arrojar otras perspectivas y conclusiones distintas a las de esta línea de pensamiento.

Esposito arranca la cuestión destacando fundamentalmente dos aspectos que separarían a Bataille de Heidegger en cuanto al tratamiento de la comunidad. Por un lado, para Bataille la posibilidad de toda imposibilidad que es la muerte del *Dasein* se transforma siempre en la muerte del otro. La condición de posibilidad de la comunidad y la comunicación batailleanas reside no tanto en la muerte del propio sujeto, en su exceder su límite y desbordarse a través de sus heridas, sino en que el alter esté atravesado también por esta condición de la finitud. Por tanto, la dimensión depositaria de la muerte del *Dasein*, que en Heidegger caía del lado de la autenticidad, esto es, de la propiedad, es expropiada desde el principio en Bataille en el mismo momento en que, nos dice Esposito,

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 carácter 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 misma¹⁹.

De fondo se encuentra la llamada *Economía General*, que Bataille propuso justamente para trascender todo aquello que se refiere a la propiedad y que, por tanto, apunta a la impropiedad que rebasa al sujeto y que le impide ser sí mismo. Ella, como sabemos, está basada en el principio de exceso o gasto improductivo que expele a la vida más allá de sí misma, de los límites que la biología le marca para su autoconservación, hermanándola con la muerte a través del deseo-Eros, por el que rompe la temporalidad y la primacía del futuro para resolverse en un puro presente sin destino ni finalidad. Por eso, nos dice Esposito que el tipo de experiencia, la *experiencia interior*, que tematiza Bataille nos lleva directamente a la comunidad y califica al francés como “el más radical anti-Hobbes”²⁰: el teórico inglés, que por cierto se habría movido en una economía restringida por el carácter contractual e instrumental del Leviatán como medio para el fin ulterior de la pacificación, es, según Esposito y como hemos visto, el principal adalid del paradigma inmunitario y consistiría en lo

¹⁹ ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., p. 197.

²⁰ *Ibidem*, p. 200.

absolutamente opuesto a la teoría batailleana del excedente pues aquél habría insistido, como vimos, en el aniquilamiento de la comunidad y la construcción del Estado-Leviatán en pro de la sobrevivencia, mientras que, por su lado, Bataille habría dado franquía al deseo, sobrepasando el miedo a la muerte y procurando la disolución del individuo-sujeto que, justamente, se comunica y origina comunidad en virtud de esta misma disolución (que es, además, siempre recíproca).

Ahora bien, hay un segundo rasgo que Esposito destaca respecto de la diferencia de Bataille con Heidegger y que constituye el principal escollo, para el italiano, del pensamiento batailleano, allí donde coincide sin solución con Hobbes: la centralidad que le otorga al sacrificio. Porque, si bien el sacrificio en Bataille elude toda lógica instrumental que amenace con convertirlo en un medio para un fin (la *conservatio vitae* con Hobbes o el saber absoluto con Hegel) para situarse del lado de una pérdida sin ganancia (del derroche y del *non-savoir*), lo que el sacrificio acaba por certificar es un tipo de comunidad como comunidad de muerte. Ocurriría, así, que Bataille “se prohibió ver en la existencia lo que no se puede sacrificar. Incluso lo Insacrificable mismo”²¹. Como vemos Esposito sigue, de nuevo, a Nancy: lo que a Bataille le faltó fue la perspectiva ontológica que descubrió Heidegger para la comunidad, pues su *Mit-Dasein* declararía que la existencia se encuentra originariamente ofrecida, abierta, en tanto que el mundo es siempre mundo compartido. Así, en este sentido, el sacrificio fáctico de la misma no es en absoluto necesario para cerciorarnos de su finitud, pues tenemos bajo esta perspectiva que a priori, ontológicamente, el existente se encuentra *ya siempre* instalado en esa dimensión de lo finito que lo expele hacia su afuera y le roba todo fundamento que no sea el de la Nada. Aun más, si Bataille pretendió deshacerse de la dialéctica hegeliana del sacrificio 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. Hemos de prescindir entonces del esquema sacrificial que instalaría la negatividad propia del inmunitarismo y que es descrito y alabado por el propio Bataille al relatar el mito del sacrificio de Numancia, pues lo que justamente éste no nos deja ver es el carácter originario del don (*munus*) recíproco de la (co)existencia y, así, de la comunidad. Por eso —nos dice Esposito en *Categorías de lo impolítico*— “la *communauté de coeur batailliana* es en

²¹ *Ibidem*, p. 207.

cambio y ante todo comunidad de muerte”²². Nos adentramos ahora en el capítulo de la misma dedicado a Bataille.

No vamos a introducirnos aquí en la línea de semejanzas y contraposiciones que Esposito plantea allí entre Bataille y Simone Weil, sino que nos limitaremos a extraer los temas más reseñables que el autor recoge sobre aquél. Nos interesa sobre todo la explicación más detallada que ofrece sobre el sacrificio batailleano, por cuanto resalta la diferencia entre éste y el tratamiento que Bataille dará a la lógica de la guerra, tema éste importante, como ya apuntamos, en la teología política schmittiana. Pero también nos fijaremos en la transformación que el pensamiento de Nietzsche experimenta en el mundo filosófico del francés en lo que se refiere al término “potencia”. Por último, será de reseñar asimismo el análisis que llevará a cabo en *La estructura psicológica del fascismo* y que le conduce a la metáfora del monstruo sin cabeza, cuya imagen aparecerá como portada del primer número de la revista *Acéphale*. Como se verá, estos temas son inseparables entre sí y apuntan, en su relación inextricable, a la impoliticidad del francés, según Esposito.

Comencemos por el tema de la guerra y el sacrificio. Para Bataille, la guerra forma parte de la órbita en que se mueve el principio de utilidad y, así, la muerte que allí se da no escapa en absoluto a la instrumentalidad, pues es un medio para la victoria; en cambio, el sacrificio guarda un significado totalmente opuesto, de manera que la muerte es allí el don simbólico de la propia existencia sin finalidad, sin ganancia. Esta sería una de las cuestiones que lo alejarían de la teología-política, en concreto de la primacía schmittiana y hobbesiana de la guerra y el conflicto, y lo situaría en el pensamiento impolítico, en cuya esfera se torna sagrada la finitud. Lo mismo ocurre con su cercanía (en lo que respecta al pensamiento de la comunidad) con Nietzsche: con el Nietzsche del niño que juega en la última transformación del alma profetizada por Zaratustra y en la que la potencia, es decir, la voluntad de poder, nos dice Esposito, se transforma en *chance*, en voluntad de suerte, es decir, en afirmación del azar y del eterno retorno como repetición, esta vez, del instante sagrado que se resuelve en nada, rompiendo así la linealidad del tiempo y sus rigores, su dependencia para con un futuro que haga del presente mero medio; “el instante es el tiempo que queda del fin del tiempo, el único tiempo soberano, sustraído de la economía restringida de la duración (que no sea la

²² ESPOSITO, R., “Comunidad de muerte”, en *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 314.

duración de la pérdida), el tiempo-*chance*”²³. Y este es el tiempo (o su ruptura) que Bataille relaciona con el momento posthistórico en que se centraron parte de las revisiones hegelianas de su maestro Kojève, un tiempo que contradice la fenomenología de Hegel y por el cual aquel fin de la historia ya no supone el cumplimiento del saber para el Espíritu absoluto, sino un ámbito abierto de *no-saber* que aniquila al reinado del pensamiento. Ganancia y pérdida: este es el campo de *juego* batailleano, que, no obstante, no se resuelve mediante ninguna dialéctica, pues justamente el segundo de los términos acaba por desbaratar siempre las pretensiones del primero. En esta línea, lo impolítico de Bataille puede ser descubierto en la circunstancia de que somete los conceptos clásicos de la razón política, como el de soberanía, a una sacudida que los trastoca haciendo inoperativa, justamente, toda política por el descubrimiento del exceso que habita siempre en la existencia humana y que la expele hacia su falta de identidad consigo misma, arruinando toda acción calculadora. Y es a través de ese juego sin reconciliación como introduce también la trascendencia inherente a la inmanencia: “la trascendencia es la luz vacía en que se recorta la plenitud de la inmanencia”²⁴. No hay, en efecto, solución para la aporía expresada por la juntura de este par de nociones, no es posible apostar por una o por otra: la trascendencia, esto es, la alteridad del sujeto respecto de otro sujeto aislado, es precisamente aquello que apunta a nuestro deseo de inmanencia, de fusión en un *continuum*, que no puede ser nunca totalmente satisfecho; por eso la comunidad de Bataille está articulada “en la modalidad (...) de la alteridad común, de la alteridad compartida, (donde) lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser, en el sentido de que mi falta puede ser potenciada solamente por la falta de otro (del otro como falta)”²⁵. Esposito multiplica aquí de nuevo los ecos de la interpretación de Nancy respecto a Bataille y llega a las mismas conclusiones: de lo que se trata es de la existencia finita compartida sin más sustento que el de la nada, es decir, en la ausencia de fundamento, allí donde los seres se ponen en juego al exhibir sus heridas y se trascienden a sí mismos, trascienden su inmanencia, su hacerse a sí mismos en soledad para disolverse en tanto sujetos en esa existencia con los otros, en esa otra inmanencia imposible. Por eso la comunidad es aquí, como en Nancy, resistencia a la inmanencia y se sustrae tanto al tratamiento intersubjetivo como a los rigores del pensamiento 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,

²³ *Ibidem*, p. 299.

²⁴ *Ibidem*, p. 301.

²⁵ *Ibidem*, p. 315.

lo que es irreductible a conocimiento, de sí mismo y de los otros”²⁶. Esto es lo que escenifica la alegoría de Numancia, la tragedia de una comunidad para la muerte, de una comunidad irrepresentable que vence, que se afirma, en el límite de lo político, en su desgarradura última. Numancia, aquel pueblo sitiado por los poderes de Roma, del Imperio, de la *cives* política por antonomasia, alcanza su afirmación comunitaria en la muerte común; por esa muerte común escapa a la luz de la representación en que se constituye y se circunscribe lo político, para transmutarse en innombrable e imposible, nocturna, impolítica, donde ya no hay sujeto de soberanía, donde la cabeza ha sido amputada para que le suceda una policefalia o, mejor, una acefalia. Así, el monstruo sin cabeza es la metáfora que piensa lo impensable: un ser sin guía ni utilidad, el monstruo de lo inmotivado, el no-sujeto de una “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”²⁷.

En conclusión, lo impolítico coincide, para Esposito, con este pensamiento de la comunidad del exceso, de la irrepresentabilidad y de la existencia compartida. Surge en primer lugar del cortocircuito de la lógica que une bien y poder como lógica teológico-política, esto es, como aquel esquema en que el Uno gobierna a los muchos, a lo múltiple, en pro del orden. Lo impolítico dice, por tanto, el *munus*, que es la apertura ineludible de toda existencia finita y que impide la subsunción del alter en y por la subjetividad. La *experiencia interior* batailleana es experiencia desubjetivadora que revela, como en Heidegger, la nada que envuelve al ser, el hecho de que su esencia coincida con su existencia y que, por tanto, se resista de continuo a cualquier apropiación, a cualquier fusión comulgante pero, también, a cualquier modo de relación intersubjetiva. Bataille y Heidegger son, pues, la llave que nos permite continuar en el pensamiento de la comunidad prescindiendo del recurso a la búsqueda de un origen en el que ésta hubiera acontecido para luego pervertirse; con ellos lo impolítico se perfila como la reflexión acerca de la inoriginariedad e impropiedad de la comunidad. Ahora bien, hay que reiterar no obstante el abandono necesario del paradigma sacrificial: ni la comunidad ni la existencia singular pueden ser sacrificadas, porque la una está complicada en la otra. Aun más, el ser-en-común no puede rendirse a la negatividad inmunitaria, a la biopolítica sobre la vida que, para protegerla, sólo sabe negarla, negar

²⁶ *Ibidem.*, p. 316.

²⁷ *Ibidem.*, p. 317.

su carácter ilimitado, exuberante, afirmativo. El singular es siempre plural y a la inversa. La comunidad es y es en nosotros y como nosotros, no hay que reencontrarla ni hacerla. El contagio es, pues, inevitable. De este modo, lo impolítico descubre el vacío irrellenable, irrepresentable, no dialectizable, que se hallaría en el núcleo mismo de lo político y que es la comunidad.

4. *Devenir deleuziano truncado de Esposito*

Hay un aspecto del pensamiento de Roberto Esposito que no podemos obviar en este estudio y que tiene que ver con el recurso cada vez más intenso en sus obras a la filosofía de Gilles Deleuze²⁸. En efecto, a partir de *Bíos* y sobre todo en *Tercera persona* y en *Dúe*, el italiano comienza a servirse de elementos de la reflexión deleuziana para componer su biopolítica de la vida, esto es, una biopolítica afirmativa para la cual la vida no es un mero objeto sobre el que son aplicadas las técnicas de gobierno y ejercida la soberanía con el fin de negarla, sino una instancia puramente afirmativa no plegable a los dictados de la *immunitas*. Podemos decir que son tres los ingredientes deleuzianos principales que Esposito entiende claves en el pensador francés: la inmanencia, la singularidad y lo impersonal. Nos vamos a ceñir aquí al tratamiento que el italiano hace de ellos, puesto que la segunda parte de la presente investigación traza un recorrido amplio por la filosofía de Deleuze. Se hace ineludible adelantar que, a nuestro modo de ver, Esposito no ha extraído toda la riqueza que se desprende del francés, sobre todo si lo enfocamos al tema comunitario y si entendemos que, difícilmente, puede extraerse de Deleuze ningún tipo de biopolítica propiamente hablando, pues, como veremos, no circunscribirá en ningún momento su pensamiento al ámbito de lo viviente, sino que, antes bien, lo profundizará hacia lo inorgánico mismo como única vía para zafarse efectivamente de todo sometimiento, de toda codificación. Tal vez, en todo caso, se podría hablar en él de una geopolítica, esto es, de una política de los espacios y sus movimientos, de desterritorializaciones y reterritorializaciones. Pero esta posibilidad la exploraremos en la sección siguiente y, a su hilo, realizaremos la oportuna crítica a Esposito.

Si nos ceñimos a lo que el italiano expone podemos comenzar por el tema de la inmanencia, recogido, en primer lugar, en el último apartado de su libro *Bíos*. Allí

²⁸ 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.

nuestro autor se hace eco del último texto del que tenemos noticia escrito por Deleuze, “Inmanencia: una vida...”, para dar cuenta de la posibilidad de la rotura del vínculo trascendente entre política y vida que hace de la segunda el mero objeto de la primera. Será el artículo indeterminado “una” —en el título deleuziano— el que pone sobre la pista de tal cuestión: no esta o aquella vida, ni la vida humana opuesta a la animalidad, 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”²⁹. El presupuesto necesario para combatir la biopolítica negativa, aquella que, a la postre, deriva en una tanatopolítica a través del paradigma inmunitario. Ahora bien, para entender este punto a fondo Esposito recurre al concepto deleuziano de “campo trascendental”, una noción capaz de desarticular la dicotomía sujeto-objeto postulando en su lugar, según el italiano, un “flujo potenciador o debilitante, entre una sensación y otra”³⁰. El objetivo no es otro que el de desvincular la vida respecto del sujeto y su consciencia para, sólo desde ahí, no hacer de ella un mero objeto. Expropiar al sujeto de sí mismo, esto es lo capital, tal y como vimos también en el caso de la *communitas*, a la que Esposito liga la reflexión deleuziana ahora cuando se hace eco del relato de Dickens, *L'ami commun*, que el francés citará en el texto analizado por nuestro autor. Más aun, recogiendo la polémica que Deleuze establece con la tradición filosófica, en lugar de optar entre el caos indiferenciado o los individuos formados ya y su consciencia, Esposito llega hasta la noción de virtualidad haciendo mención a su vez a las de preindividualidad y transindividualidad de Simondon, en las que se vio inspirado el francés y en las que, al cabo, encuentra el quid para un tipo de singularidad que justamente no tiene que ver con el sujeto sino, antes bien, afirma, con lo impersonal, con la tercera persona.

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 devenir³¹.

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, llegando hasta el deleuziano “devenir-animal”, y esto porque allí de lo que se trata no es de oponer la animalidad a la

²⁹ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op.cit., p. 312.

³⁰ *Ibidem*, p. 307.

³¹ ESPOSITO, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 213.

humanidad, la zoé al bíos, es decir, de generar un dualismo y una jerarquía, 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. Veremos en profundidad todos estos temas que aborda Deleuze en la segunda parte, temas que, creemos, Esposito sólo roza, dedicándole, de nuevo, el último capítulo en dos obras más, *Tercera persona* y *Dúe*. En cualquier caso, es importante para nosotros mostrar que el pensador italiano comienza a detectar en Deleuze un pensamiento capaz de articular la cuestión por la comunidad removiendo los postulados de la tradicional filosofía política. Ahora bien, a pesar de este acercamiento, Esposito, a nuestro modo de ver, no ha ahondado lo suficiente en su pensamiento y ha obviado todas las consecuencias que se seguirían de la adopción hasta el final de una ontología de la fuerza, manteniendo incólumes, por tanto, ciertos elementos de la ontología del sentido que aquí estamos rastreando. Así puede ser entendida mejor la sentencia con la que acaba la obra antes citada, una frase con claras resonancias nancyanas: “A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido”³². Como veremos, lo que es en realidad ese ser singular y plural depende, en profundidad, de una ontología de la fuerza que llevará a la vida misma más allá de sí.

En cualquier caso, hay que adelantar que la “tercera persona” o el “impersonal” — que busca Esposito es —además de poco adecuado para designar a lo “pre-individual—, en muchos sentidos, simplemente coincidente con el ser singular plural de Nancy. En primer lugar, porque con él se busca resistir a la deriva totalitaria de Occidente, en este caso, al paradigma inmunitario que, del mismo modo, hace imposible el acceso a la verdadera y originaria comunidad. Es de este modo como Esposito encontrará en la categoría de persona justamente el dispositivo que logra ofrecer carburante a la máquina antropológica negadora de la vida en aras de su protección. En efecto, desde su emergencia en la era cristiana, nos dice el italiano, la noción de persona se ha encargado de separar la vida biológica, material, carnal, corporal, respecto del sujeto o espíritu. Como consecuencia, se habría hecho posible aislar esa vida salvaje, animal, y hacer 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 apostar por lo impersonal sería, pues, equiparable a acercarse a una biopolítica afirmativa y a una *communitas* donde no quepa la negación y donde el ser sea, por impersonal, al mismo

³² *Ibidem*, p. 216.

tiempo, singular y plural³³. Una comunidad que, si estamos entendiendo bien, es análoga también, en su carácter de desobramiento, a la propuesta por Nancy y, como veremos, también a la pensada por Agamben en tanto que, lo que se busca, es dejar ser a la vida ser tal cual es. La tercera persona o impersonal sería, por tanto, la llave de acceso a esta inobrabilidad inmanente y afirmativa de la vida que supera el dualismo entre alma y cuerpo, sujeto y vida, *zoé* y *bíos*, 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 ésta? En la simple proposición de que la comunidad es, o, mejor dicho, 'se da', prescindiendo de nuestra voluntad, o capacidad, de realizarla”³⁴.

A modo de resumen podemos reseñar que, tanto en Nancy como en Esposito, hemos asistido a la necesidad de resistir a las comunidades obradas, a su ínsita negación de la vida y su heterogénea pluralidad, a partir de dos categorías que tienen que ver con lo singular: la de tercera persona y la de ser singular-plural. Adelantamos ya que en nuestro apartado dedicado a Deleuze y Bataille, en el que rastreamos la posibilidad de una comunidad otra pensada desde una ontología de la fuerza, dicha categoría de singular nos será también de enorme relevancia. Pero, si estamos en lo cierto, en estos dos autores tal noción no escapa al sentido, aunque en Esposito pugne ya por rebasarlo de la mano precisamente de Deleuze. El singular es aquí, pues, el lugar desde el que se resiste a la negación, pero una negación que afecta al sentido, negación hegeliana que quiere combatirse con una afirmación no mediada dialécticamente y que así, muestra al sentido en su despresencia como el único lugar en el que poder habitar más allá de las tendencias totalitarias.

Pero en esta andadura que conecta comunidad y biopolítica aun nos queda un lado del prisma por componer, el que se refiere al análisis biopolítico de la soberanía que quizá nadie como Giorgio Agamben ha sido capaz de analizar con tanta profundidad mediante su figura del “estado de excepción”. A su vez esto nos valdrá para caminar hacia el tipo de comunidad que este autor propone y para entender sus vínculos con este pensamiento de la comunidad-sentido que venimos analizando.

³³ Cfr., *Ibidem*, p. 157.

³⁴ ESPOSITO, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 91.

CAP. 5. EL *HOMO SACER* Y LA COMUNIDAD QUE VIENE

Agamben asume el reto de las tesis schmittianas y las pone en juego en el terreno de la biopolítica. Específicamente allí donde Foucault no supo, en último término y según el italiano, ligar sus análisis acerca de las técnicas aplicadas sobre el cuerpo con la cuestión jurídica de la soberanía. Pero, una vez más, la perspectiva vuelve a ser ontológica: siguiendo de cerca de Heidegger, se puede afirmar que la soberanía se ejerce aquí sobre la vida biológica o no cualificada (*zoé*) que, en ese movimiento, pasa a ser politizada (*bíos*), lo cual, como se verá, guarda cierta simetría con el tratamiento de la diferencia óntico-ontológica del alemán. En este sentido, es el soberano el que marca la normalidad (y, así, una homogeneización) señalando la forma de vida sobre la que se aplica el derecho, y la excepción —una zona generada al desaplicarle el derecho cuando es necesario y al arrojarla a una franja de indistinción entre vida nuda y sociedad civil, entre *zoé* y *bíos*. Lo excluido, aquello sobre lo que se aplica el derecho es, paradójicamente, abordado por el derecho en cuanto tal exclusión y se convierte, así, en una vida al mismo tiempo arrojada fuera y organizada como tal afuera. Más aun, es mediante la creación de la excepción como puede ser delimitado el espacio de la situación normal en el que el derecho se encuentra vigente. La vida normalizada necesita de la generación de una vida excluida. En el fondo, se constituye con ello, en lo excluido, un *bíos* rebajado, depreciado, pues esa vida a la que se desaplica el derecho posee un estatuto ambiguo: no es ya pura vida salvaje (pues es organizada en cuanto exclusión), ella misma guarda, como ya se intuye, una relación muy determinada con el poder soberano. Esta paradoja será escrutada en lo sucesivo.

No menos importante es resaltar, nos dice Agamben, que la paradoja fundamental de esta vida se encuentra en el hecho de que cualquiera puede darle muerte y, sin embargo, al mismo tiempo ella se presenta como insaclicable. En efecto, la vida nuda arrojada a la excepción no puede ser llevada a la muerte conforme a derecho, pues éste ya no rige en su ámbito, pero, por esta misma razón, cualquiera puede aniquilarla sin cometer delito, ya que su jurisdicción ha sido abandonada por el poder soberano. Esta es la condición de lo que Agamben denomina *Homo sacer*, el hombre que, a su modo de ver,

puebla las sociedades contemporáneas; el paradigma de exclusión que le es característico es el campo de concentración. Ahora bien, como el alcance de tal paradigma no se limita al horror del holocausto judío, sino que, como trataremos de dilucidar, para Agamben constituye el signo de nuestro tiempo y —a diferencia de lo que ocurre en Esposito, que, como vimos, atribuye cierta especificidad de la Modernidad a través de su concepto de *immunitas*— se extiende desde los albores de la teoría política griega hasta la actualidad. Veremos de qué modo compone Agamben este recorrido.

Por otro lado, comprobamos que el estado de excepción sería, 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 a lo político en tanto que la vida biológica es ahora el núcleo del poder soberano. Así, aquel lobo, el animal humano, es parte ahora 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).

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. Ésta, siguiendo la lógica teológico-política, es politizada y establecida como normal, de tal modo que la ausencia de esta normalidad que ha sido decidida por el poder soberano es la que la hace susceptible de ser lanzada a ese estado de excepción. 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 derecho¹.

Con este análisis crítico de las sociedades modernas a través del concepto de soberanía y su ligazón con la biopolítica, nuestro autor acaba por proponer una forma de

¹ AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 24.

comunidad que debe rebasar aquella necesidad de culpabilización, y por tanto de normalización, de la *zoé*. Para ello, como veremos, Aristóteles y Heidegger, darán la clave: el concepto de potencia ha de ser desligado de toda actualización.

Vamos ahora a analizar estas tesis de manera más pormenorizada, sin perder de vista nuestra línea fundamental de investigación hasta aquí, a saber, el nexo entre el pensamiento de estos autores sobre la comunidad con una ontología del sentido.

1. La aporía de la comunidad biopolítica. Inclusión por exclusión y relación de "bando"

Nos dice Agamben en *Homo sacer* que “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano”². La soberanía, desde los inicios de su producción en el ámbito político, ha sido siempre biopolítica. No cabe, pues, con Aristóteles, la distinción pura entre *zoé* (vida natural y no politizada, vida biológica) y *bíos* (vida del animal político), pues una no es 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. Igualmente, esta tesis supone, como ya hemos adelantado, que la época moderna no es más que otro episodio de una misma historia de nuestra política, si bien más explícito puesto que esta politización de la *zoé* se hace más intensa. Pero, en ningún momento, contra Foucault, la modernidad se coloca como inauguradora del proceso y tampoco, a diferencia de Esposito, puede hablarse de una especificidad ínsita 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 y es en ese horizonte donde se muestra que no será ya el espacio de reclusión lo específico de las sociedades modernas, sino el campo de concentración. A este respecto, señala Agamben, es también sorprendente que Hannah Arendt no llegara a conectar, por un lado, sus reflexiones biopolíticas de *La condición humana*, en la que identificaba al *homo laborans* como categoría que explicaba la vida biológica, y el ámbito privado así como su incursión histórica cada vez más profunda en la esfera pública, con, por otro, el desarrollo de la indagación de *Los orígenes del totalitarismo*³. Una vez más se constata

² AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 16.

³ 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

un vacío teórico sobre la cuestión 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 y, posteriormente, a la inversa, de la deriva del totalitarismo en las democracias en que hoy vivimos.

En concreto, el punto de arranque en que esta inclusión de la vida biológica en lo político se hace clara en la modernidad lo encuentra Agamben en la Revolución francesa y su proclamación de 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. Pero más profundamente, el presupuesto implícito que arroja luz sobre la cuestión contradictoria entre hombre y ciudadano, se encuentra en el momento mismo en el 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”⁴. Por tanto, la vida biológica se convierte en el fundamento de la ciudadanía y en ella queda reconfigurada como vida cualificada. 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 ahora como otra variación histórica de esta estructura originaria y, así, las aberraciones imposibles de concebir acaecidas en el campo de concentración cobran su sentido desde este prisma biopolítico.

Veamos entonces de qué modo tiene en cuenta el poder soberano a la vida, cuál es el vínculo formal entre él y la *zoé*. Aquí nos encontramos dentro del juego de la exclusión y la inclusión: de un lado, la vida queda incluida en el ámbito político, esto es, se convierte en *bíos* merced de la aplicación del derecho de la que es portadora; de otro,

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 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.

⁴ AGAMBEN, G., *Homo sacer*, op.cit., p. 162.

ella misma es excluida cuando, desde la instancia de poder decisoria, se le desaplica este mismo derecho. Como se ve, esta tesis supone la asunción del esquema schmittiano “cuya contribución específica (...) es precisamente la de hacer posible tal articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio derecho”.⁵ En efecto, nadie como Agamben ha tenido tan en cuenta las tesis del jurista de Plettenberg acerca del estado de excepción y su nexa fundamental con la soberanía. Aunque, a nuestro juicio y como en el caso de Nancy o Esposito, no habría sabido dar cuenta de la ontología de la fuerza que subyace al alemán y, del mismo modo, también habría subestimado o no habría observado con claridad la importancia de la trascendencia en sus reflexiones, porque, si nos detenemos un momento, podemos apuntar que esa suspensión del derecho, a un tiempo incluyente y excluyente, sólo puede ser llevada a cabo para Schmitt por mor de una instancia verdaderamente trascendente, creadora y mantenedora del mundo. Ella es, pues, la que en último término permite la mencionada articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Así lo expusimos en el apartado dedicado al jurista en la presente investigación y, del mismo modo, nos haremos eco de tal cuestión cuando nos toque presentar de forma sistemática nuestras objeciones a Agamben tras nuestro análisis de una comunidad pensada desde una ontología de la fuerza que no trate de neutralizar la diferencia sino, antes bien, de afirmarla. No obstante, podemos añadir a este respecto que, no en vano, el propio Agamben comparte otra tesis con Schmitt que no se entiende sin la reflexión anterior y que tiene que ver con la asunción de la secularización en la medida en que ésta acaba por hacer dependientes los conceptos de la teoría política respecto de la teología (y a la inversa)⁶.

Pero, sin adentrarnos ahora en las cuestiones del método genealógico y arqueológico⁷ de Agamben, las cuales exceden el interés de nuestro estudio, hemos de señalar que esta asunción del planteamiento schmittiano tendrá consecuencias importantes. Recordemos que 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

⁵ AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, op.cit.*, pp. 72-73.

⁶ 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.

⁷ Cfr., AGAMBEN, G., *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.

neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor”⁸. Lo vimos: 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. Es esta la estructura de lo que Agamben, siguiendo a Jean-Luc Nancy⁹, denomina “bando” por la cual la vida queda abandonada por el poder soberano, dispuesta para ser incluida por exclusión, esto es, dispuesta a ser aniquilada llegado el caso sin el paraguas del derecho. Es por este motivo por lo que la fuerza-de-ley a la que una vez aludió Derrida, y que Agamben trae en su texto, 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~~)”¹⁰. Reflexiones así, que incluso para su propio autor parecen pasar desapercibidas, obligan, en nuestra opinión, a que no podemos dejar de preguntarnos por el ser último de esa fuerza, por los modos de comprensión, apropiación y despliegue de la misma. Y este es el objetivo último de nuestra investigación, más aun si tenemos en cuenta que, como nos dice nuestro autor, “(e)s 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”¹¹. Nos ocuparemos de esta cuestión en profundidad en la segunda parte, dedicada a Deleuze y a Bataille; prosigamos ahora con Agamben tal cual discurren sus reflexiones:

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”¹². Pero aquél “llegado el caso”, es decir, este aplicar la decisión desaplicando la regla nos habla de una situación extraña y compleja para la nuda vida (*zoé*): ella se presenta al mismo tiempo como insaclicable y, a la vez, como aquella a la que cualquiera puede dar muerte. En efecto, se trata de la vida que no es matada conforme a derecho, pues el objetivo del mismo

⁸ AGAMBEN, G., *Homo sacer, op.cit.*, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰ AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, op.cit.*, pp. 80-81.

¹¹ *Ibidem*, pp. 100-101.

¹² AGAMBEN, G., *Homo sacer, op.cit.*, p. 43.

sería conservarla y normalizarla, pero que, por pesar sobre ella este macabro juego de exclusión inclusiva, puede ser matada por cualquiera sin delito de sangre cuando así se decide desde la soberanía. Con esto podemos entender que el ordenamiento jurídico supone una estructura topológica compleja y aporética en tanto que no se trata sólo de la vigencia y aplicabilidad de la ley sino de su relación con su afuera, un afuera que supone justamente la creación de una zona de indistinción entre interior y exterior, entre regla y excepción, y esto porque

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 suponía 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*¹³.

Esto es lo fundamental en Agamben: el hobbesiano estado de naturaleza, previo al pacto social y en el que aun no existía ordenamiento jurídico que lo organizase; la *zoé* como vida salvaje, natural, queda inserta en la relación con el poder soberano por cuanto es esta vida a la que aquél debe proteger sometiéndola a derecho, normalizándola, cualificándola, y, así, convirtiéndola en *bíos*. Ahora bien, esto implica decidir sobre la excepción que la arroja, a su vez, hacia fuera. Pero es éste un “afuera” inmanente y paradójico, porque la vida no queda allí absolutamente desvinculada de lo político, en tanto que es desde esta instancia desde donde se decide su exclusión necesaria para la conservación del derecho, esto es, del espacio de normalización en que se aplica la ley. Así, inclusión y exclusión aparecen indiferenciadas desde la óptica de la *zoé*. Ocurre, pues, que para Agamben esta aporía, asumida ya por Schmitt como una esencia ineliminable de lo político, aún sustentada en la trascendencia—una asunción a la cual el italiano no parece prestar, a nuestro juicio, la suficiente atención—, debe ser neutralizada, eliminada, si queremos estar en condiciones de desactivar la barbarie de Occidente, en suma, si queremos pensar la comunidad humana de otro modo. Pero prosigamos.

Los ejemplos acerca de esta cuestión abundan en el texto de Agamben: no sólo el campo de concentración de la Alemania nazi, sino que, en primer lugar, habría que remontarse a los primeros campos levantados en la Cuba del 98, o a los experimentos estadounidenses sobre reclusos condenados a la pena capital para encontrar curas a diferentes enfermedades mortales, o, también, a los debates sobre la eutanasia y sobre

¹³ *Ibidem*, pp. 52-54.

los enfermos comatosos o a la figura del refugiado y del emigrante que desborda los límites nacionales, etc. Como se ve, en todos estos casos lo que está en juego es la decisión política acerca del merecimiento o desmerecimiento de una vida biológica al derecho, a su entrada en la *polis*. 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”¹⁴.

Pero hay más, porque a esta luz, por un lado, la figura del soberano y, por otro, la del *homo sacer* aparecen en paralelo, como si uno fuera el envés del otro: tal y como demostraría el estudio de las 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 ya vimos, su asesinato no constituye delito de homicidio; para el primero siempre se recoge una legislación específica por la que dicho delito es superior en gravedad con respecto al homicidio de cualquier otro hombre. Pero, además, al soberano tampoco se le puede someter 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. Y esto encierra el rebasamiento de la tesis ontológica de Schmitt acerca de la distinción entre amigo y enemigo para fundar derecho y definir lo político, pues de lo que se trata ahora no es tanto de diferenciar a la alteridad para darle muerte sino de entender que la *zoé* queda incluida por exclusión en el ejercicio de la soberanía: ella es, a la vez, amigo y enemigo; para incluirla se la excluye. Por este motivo la biopolítica es, al mismo tiempo y de forma ineludible, *tanatopolítica*: la gestión sobre la vida, la vida cualificada del *bíos*, se confunde con la gestión sobre la muerte, sobre la decisión acerca de aquellas vidas que no merecen ser vividas. En esto consiste la atrocidad del campo de concentración: allí residen las vidas que no deben ser vividas, que estorban a la pureza y desarrollo del *bíos* elegido como adecuado y que, desde ese momento, entran en una relación con el poder que las desnaturaliza a la par que las excluye de la cualificación.

Por todo ello Agamben nos recuerda que hoy también debemos estar atentos a las consecuencias de este modelo:

¹⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹⁵ *Ibidem*, p. 138.

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.

Así es, la crisis de los estados nacionales que se refleja en una sociedad globalizada en la que las fronteras nacionales son cada vez más frágiles, pone en entredicho este modelo que, por no estar superado, plantea nuevos retos para la administración de la vida. 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 ya el paradigma de Occidente sino el “nuevo *nomos* biopolítico del planeta”¹⁷.

2. *Hacia la comunidad que viene: liberación de la biopolítica sobre la nuda vida*

¿Cómo plantear una salida a esta situación histórica y ontológica? Agamben introduce en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, una cuestión tras la cual esbozará someramente su propia propuesta positiva para pensar lo político de otro modo, o, mejor, para desactivarlo. Si bien esta alternativa quedará elaborada de forma más extensa en otros textos que aquí analizaremos en lo que sigue, veamos ahora en qué consiste esta primera aproximación.

El italiano comienza su planteamiento en incidiendo en el par poder constituyente y poder constituido, para el que vale todo lo dicho hasta el momento en tanto decisión de un poder que se instituye y se conserva. Su vínculo se presenta como análogo al establecido por Aristóteles en la *Metafísica* en cuanto a la relación entre potencia y acto. En efecto, “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. Así, una vez más, el alcance metafísico de lo político se observa en este análisis que equipara ambas reflexiones haciendo a la filosofía política deudora de toda una tradición que viene desde Grecia. El

¹⁶ *Ibidem*, p. 143.

¹⁷ *Ibidem*, p. 224.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 64-65.

hilemorfismo aristotélico habría dominado también el terreno de lo político informando la materia indiferenciada de la *zoé*, actualizándola para transformarla en *bíos*. El estagirita, nos recuerda Agamben, habló de la potencia y el acto no en su configuración formal, sino siguiendo observaciones empíricas que le llevaron a resolver el vínculo de manera paradójica: la potencia guarda en sí un poder de no ser, de ahí que no siempre se realice en acto y que, sin embargo, se mantenga de manera que aquella actualización no es otra cosa que una forma de donación de sí, de la propia potencia. Y esto es lo mismo que sucede con el poder soberano y la excepción: el primero es capaz de estar en suspenso, de poder no ser en su desaplicación del derecho, sin, no obstante, destruirse; más bien al contrario, manteniéndose, conservándose como pura potencia. Igualmente, la concreción del poder soberano en las diferentes leyes no supone su disolución en ellas. Por este motivo, pensar fuera de esta tradición, pensar en una política distinta, implica repensar la relación potencia/acto desvinculando absolutamente al primero del segundo. Aun más, 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 su resolución en un poder constituido, un inobramiento, en definitiva, de la *zoé*, que ya ni pasaría a ser *bíos* ni se vería abandonada a la franja de indistinción entre una y otra. Tendríamos, pues, a la vida tal cual es. Pero ello entraña una doble dificultad:

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 relación¹⁹.

Esta será la orientación que tomen todos los esfuerzos teóricos de Agamben en pro de liberar a la vida de su relación con la soberanía, de la relación de bando y del estado de excepción que se extiende ya en nuestras sociedades modernas, esto es, dibujar un poder constituyente que no guarde ningún vínculo con el poder constituido, pensar una vida que no quede, pues, politizada. Otros autores, señala el italiano, han intentado ir en esa misma dirección: Schelling, Nietzsche, Bataille o Heidegger, son los rostros de los pensadores que trataron de deshacer el nudo paradójico que encierra a la vida dentro de los lindes de una política que la culpabiliza abandonándola.

Pero en el fondo Agamben sigue aquí también a Heidegger al igual que ya lo hizo Nancy. En este caso, el olvido del ser por parte del Dasein, esto es, la pérdida en la que

¹⁹ *Ibidem*, p. 66.

incurrió la tradición filosófica al poner sus ojos sólo en el mundo de lo ente produciéndose con ello la preeminencia de éste sobre el ser, encuentra su equivalencia en Agamben a través del fenómeno del abandono de la vida natural con respecto a las múltiples formas de vida concreta. Es decir, aquí la vida biológica (*zoé*) queda puesta en situación de bando con respecto al poder soberano en pro de una vida cualificada, politizada (*bíos*) y marcada, así, como normal. La pregunta fundamental que surge a partir de esta situación es entonces “¿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 da 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. Este *cualsea* define un modo de singularidad que no toma por esencia ningún contenido común apropiable, pues, dicho heideggerianamente, su esencia coincide con su existencia. Escapa y se coloca en el intersticio tanto de la universalización como de la individuación, de la generalidad y de la particularidad: su naturaleza es la propia 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, tampoco es posible su representación. Pero ello no quiere decir en modo alguno que el *cualsea* deba ser insustituible; por el contrario, su sustituibilidad es el rasgo básico de su *cualquieridad*, por la que no se observa mal alguno en su existencia: ésta es tal cual. Es esta también la condición de posibilidad ontológica de la felicidad y, en consecuencia, el núcleo de toda ética: si esta singularidad del *cualsea* no se pliega a una esencia que ulteriormente le realice conforme a ella y que lo una a lo común, a la universalización, 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*).

Con ello Agamben redefine el principio de individuación y lo vincula a aquella “potencia de no” de la que hablábamos más arriba: “Huyendo delante de nuestra misma

²⁰ *Ibidem*, p. 239.

²¹ AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 18.

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. No debemos huir: la impotencia también nos pertenece (como imposibilidad de pertenencia) y, de algún modo, nos desrealiza, es decir, impide la actualización continua de nuestras posibilidades de ser. Este es el verdadero origen de la culpa pero, también, el único modo en que puede desactivarse: se trata de una culpa sin objeto, de una privación que nos mantiene como pura potencia y que guarda una reserva sin límites que sobrepasa la propia existencia fáctica. Por eso esta singularidad “cualsea” es sin identidad y en ella se cifra la esperanza de que, en nuestra actualidad globalizada, la burguesía planetaria deje atrás definitivamente todo esquema de pertenencia a cualquier identidad (ahora reducida a identidad meramente individual y biográfica toda vez que las barreras de los estados nacionales son vencidas) para componer una “humanidad (que) accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos”²³.

En definitiva, lo que reivindica aquí Agamben con este texto, algo oscuro, es una política que no se resuelva en las exigencias de la estatalidad (como biopoder de los soberanos estados-nación) y del sujeto (como vida cualificada sujeta a aquel biopoder), una política cuyo nombre no pueda ser convertible con el de actualización. Así, el hombre cuya vida no puede ser politizada es aquél que es, con Heidegger, sólo su posibilidad, su potencia: un ser que puede no ser. Pura apertura, por tanto, un ser inagotable que no puede reducirse a ninguna determinación y cuya felicidad es su ser tal cual es, un ser, pues, que queda desligado del mundo de los entes y cuya soberanía es esa potencia que ya nada tiene que ver con la actualización.

Por esta razón pondrá como ejemplo de este nuevo modo de pensar la política al acontecimiento acaecido en Tiananmen como una reivindicación sin identidad, sin un contenido concreto, pura potencia:

el 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 Tiananmen y, antes o después, llegarán los carros blindados²⁴.

²² *Ibidem*, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 42.

²⁴ AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, op. cit., pp. 54-55.

Es esta ausencia de actualización la que nos coloca justamente en el tiempo de la posthistoria. 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 Agamben, igual que para Kojève, el momento posthistórico no se refiere ya al futuro, sino que se ha cumplido en el presente. Ahora bien, nos dice Agamben que esto es posible en la medida en que se ha producido la indistinción entre la animalidad del hombre, su vida puramente biológica, y su humanidad, su vida cualificada. Por tanto, la historia, y por ello la política, la filosofía y hasta la teología, no han sido otra cosa que la redefinición o rearticulación constante de la brecha que nos une y separa con la animalidad. Una vez más Agamben se remonta a Aristóteles que, en *De Anima*, separaba la vida vegetativa para hacerla fundamento de cualquier otra vida, pasando luego por los textos medievales que se interrogaban por las funciones orgánicas en el Edén y en el reino mesiánico del Paraíso, hasta llegar a la modernidad y la clasificación taxonómica en la que el *Homo sapiens* se diferenciaba del animal únicamente por el reconocimiento de sí como hombre. En cualquier caso, el recorrido 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, le sirve a Agamben para encontrar lo que 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 que ya vimos respecto de la inclusión y la exclusión: 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. Es curioso, a este respecto, que nuestro autor señale que, 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, de lo que se trata es de detener este artilugio mecánico, ciego con respecto a la vida. Pero esto supone, como vamos a ver, ir más allá de la propia diferencia óntico-ontológica que propuso el alemán para pensar al *Dasein*.

El propio Heidegger tematizó a su modo ontológico, aunque inspirado en las tesis de su alumno y biólogo Jacob von Uexküll, la cesura que separa al *Dasein* del animal y a

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

éste de lo inorgánico: “la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*), el hombre es formador de mundo (*weltbildend*)”²⁶. Lo capital respecto de esa pobreza de mundo que caracteriza al animal está en entender que, para el alemán, éste, 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, nos dice, el animal se relaciona con el afuera desde la condición del “aturdimiento”, por la cual propiamente no hay afuera ni adentro. De este modo, el animal no es capaz de captar al ente en tanto que tal y, así, no percibe ni actúa sino que sólo “se comporta” al encontrarse con los deshinibidores apropiados de su medio (*Umgebung*). De ahí que Heidegger reserve el término mundo (*Welt*) para el *Dasein* por cuanto para él éste aparece en su cualidad de develado o abierto (*offenbar*). Ahora bien, este tipo de apertura (*offen*) del animal no es para Heidegger menos rica que la propia del hombre y es así que, en la interpretación de Agamben, ésta aparece cercana al tratamiento del misticismo. 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 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, le son inaccesibles y, así, se encuentran inactivas. En este movimiento la posibilidad 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 desactivada. Pues bien, de acuerdo con el pensador italiano, 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. Pero, es en la segunda característica donde, nos advierte Agamben, vislumbramos “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

²⁶ Heidegger citado por Agamben en *Lo Abierto*, op. cit., p. 95.

²⁷ *Ibidem*, p. 126.

viviente con su deshinibidor”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, ahondar en la cuestión de la posibilidad que, manteniéndose pura, sin actualización, sin remisión a lo ente, es la esperanza de una vida liberada de la biopolítica y de la relación de bando, de una comunidad en que la vida se muestra tal cual es.

Por este motivo nuestro autor se adentra en un pasaje de Benjamín en el que se desarrolla la separación entre hombre y animal como un “dejar ser” a aquella animalidad. 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 suspensión²⁹.

Es esta 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 y, en consecuencia, en que el biopoder político carecería ya de sentido alguno. Sólo así podríamos romper con 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, en los cuales, finalmente, han tomado a la *zoé* como su objeto a administrar y gestionar. Lo que sea la posthistoria se juega, pues, en la opción entre un espacio, que ya es global, gobernado por la *oikonomía* y bajo el que corren los presupuestos metafísicos de la filosofía tradicional ahora convertidos en “espectáculos culturales y en experiencias privadas (que) han perdido cualquier eficacia histórica”,³⁰ y otro en que la vida biológica, el animal dentro del humano, sea en verdad definitivamente abandonado a su cierre y a su silencio de manera que no puedan articularse nuevos modos de dominio sobre la *zoé*. Así, la vida se convierte y habita en la pura potencia sin relación con la actualización, siendo ahora vida tal cual es y

²⁸ *Ibidem*, p. 129.

²⁹ *Ibidem*, p. 167.

³⁰ *Ibidem*, p. 141.

mostrando su cualquieridad: sólo suspendiendo la misma suspensión que colocaba a la vida presa del estado de excepción podremos liberarla.

3. En discusión con Bataille. El sacrificio desde el biopoder

Tanto en *Homo sacer* como en *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben se refiere a Benjamín y a Bataille. Nos vamos a detener ahora brevemente en los comentarios que el italiano ofrece sobre estos dos autores porque ambos son imprescindibles para entender su posición biopolítica pero, también, por lo que en secciones venideras nos tocará abordar sobre Bataille. A su vez, hemos de entender que las reflexiones en torno a Benjamin por parte del italiano se encuentran íntimamente ligadas a su interpretación de las tesis schmittianas en torno al estado de excepción y su relación paradójica con la vida. Hay que decir que esta breve digresión respecto de nuestro camino hacia la ontología de la fuerza y de la diferencia para pensar la comunidad, la cual comenzaremos en el próximo apartado, se nos hace importante, tal y como sucedía con los anteriores autores tratados hasta ahora, por lo que tiene que ver con el tratamiento de Agamben respecto de Georges Bataille.

En lo que se refiere a Benjamín, Agamben reconoce, al igual que Derrida, la centralidad aun hoy insuperable de la tesis que él mismo comparte y que subyace a su análisis: el vínculo ineludible entre violencia y derecho que con maestría supo describir en *Zur Kritik der Gewalt*. La violencia es fundadora y conservadora, a la vez, del derecho. Así, el descubrimiento del origen violento que sustenta al derecho implica, a su vez, el hallazgo de la forma del círculo para las transformaciones histórico-políticas: 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 de aquel origen violento que luego los ha conservado en el tiempo. La ruptura que plantea Benjamín, como es sabido, pasa por la posibilidad de la emergencia de una violencia otra, la violencia divina, ni fundadora ni conservadora del derecho, sino revocadora del mismo³¹. Pero lo capital para Agamben son dos cuestiones fundamentalmente: por un lado, 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 Benjamín, de manera que “el análisis de esta figura (...) instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia

³¹ Cfr., BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones*, IV, *op. cit.*

jurídica”³². 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 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 soberanía³³.

Desactivar el bando, neutralizar esta soberanía, son los objetivos de Agamben, que acaban por apelar usando cierto lenguaje nancyano, a una justicia más allá del derecho, una justicia no subsumible a él y capaz de *desobrar* al derecho, una justicia que, al cabo, como hemos dicho ya, restituya la vida tal cual es.

Por otro lado, la segunda idea que Agamben resalta con respecto a Benjamín, es la puesta al descubierto del burdo e hipócrita dogma occidental que postula la sacralidad de la vida, pues, para nuestro autor, ella sólo es sagrada, *sacer*, en el paradójico sentido de que su insacriticabilidad implica, como vimos, que cualquiera puede darle muerte.

Ahora bien, justamente el tema de lo sagrado nos da paso a los comentarios que el italiano dedica a Goerges Bataille. Como es sabido, uno de los temas centrales del francés fue el desarrollo precisamente de este concepto, así como su adscripción a los fenómenos que él adscribe al derroche, tales como la literatura, el lujo e, incluso, la muerte sacrificial. Si recordamos, Bataille afirma sobre el sacrificio que en él tiene lugar la evasión del sacrificado, de su vida humana, de la dimensión de la utilidad: el sacrificio es un don sin contrapartida que violenta la dicotomía del sujeto y el objeto. Pero según Agamben Bataille dejó sin pensar justamente la relación entre la vida y el poder político; por eso su teoría del sacrificio queda 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 de la muerte. Efectivamente, podemos suscribir que Bataille quedó imbuido, y así lo mostró en los tiempos del Colegio de Sociología Sagrada y de *Acéphale*, del tinte religioso que porta el sacrificio, pero, junto a ello y ante todo, lo sagrado era para él una

³² AGAMBEN, G., *Homo sacer I, op. cit.*, p. 87.

³³ AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, op.cit.*, pp. 106-107.

experiencia inusitada y extraordinaria. En cambio, lo que Agamben reconoce es el deslindamiento entre lo sagrado y el sacrificio, sobre todo a partir de la modernidad. 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 banales³⁴.

No se trata entonces solamente, como ya hizo Nancy, de afirmar la insacriticabilidad de la vida, sino que es imprescindible también darse cuenta de que, biopolíticamente, la vida resulta insacriticable justamente en tanto que puede ser sacrificada por parte de cualquiera. 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 remite a un sacrificio por parte del régimen totalitario alemán, sino el exterminio de la vida desnuda del judío, esto es, un homicidio en masa que se produjo fuera de los cauces de lo religioso pero también, del derecho: estado de excepción.

Con esto, el recelo ante las tesis de Bataille y la cercanía respecto de Benjamín 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, pues, con la teología política, colocándolo en una ambigüedad que sólo habría tenido el mérito de intentar pensar la vida o la existencia soberanas, pero que, por eso mismo, habría quedado desvinculada de la soberanía estatal o política. En cambio, Benjamín habría acertado cuando analizó la vida como sometida a la violencia oscura e infundada que subyace al derecho en su origen y mantenimiento y, así, llegaría a “estigmatizar (según el testimonio de Klossowski) las investigaciones del grupo *Acéphale* con una fórmula perentoria: *vous travaillez pour le fascisme*”³⁵.

Ahora bien, este pasaje de la relación mantenida entre Benjamín y Bataille y que recuerda el propio Agamben no debe obviar otro que queremos traer aquí y que relativizaría en cierto modo la cita anterior. En efecto, como es sabido, ocurrió que Walter Benjamin acabó confiando gran parte de sus escritos a Geroges Bataille (quien

³⁴ *Ibidem*, pp. 146-147.

³⁵ *Ibidem*, p.145.

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 vida³⁶. Este último gesto de confianza que Benjamin tuvo con Bataille, y que no creemos que se limite a la mera circunstancia de que éste trabajara de bibliotecario, tal vez puede ponernos sobre aviso de un impensado de Agamben respecto del francés. Una vez más creemos que nuestro autor habla desde un lugar distinto al que adoptó Bataille. Habla desde una ontología del sentido que se advierte si tenemos en cuenta que para su *comunidad que viene* Agamben supone un núcleo de sin-sentido que le es imprescindible y que no se resuelve ni se pliega a ninguna dialéctica que ulteriormente lo torne al sentido: tal es la consecuencia de liberar a 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 agambeniana es una comunidad abierta en tanto que la vida puede (des)presentarse tal cual “es” sin rendirse a ulteriores definiciones que la sometan. El sentido, el “ser como” o “en cuanto” (comprensible) del fenómeno de la vida no llega allí a presencia, sino que, por el contrario, insiste en su despresencia. Por tanto, igual que sucedía con Nancy o con Esposito, podemos vislumbrar en Agamben una ontología del sentido para un pensamiento de la comunidad que, por inscribir el exceso de la ignorancia (o de la *ignoscencia*) en su interior, nos remite de nuevo a Derrida y a su propuesta de radicalizar la diferencia óntico-ontológica heideggeriana a través, en su caso, del diferir. Y, otra vez con Nancy, de lo que se trata es de extremar este punto, de arribar al originario ser-con sin hacer concesiones a lo ente. Aun más, la preocupación agambeniana por el lenguaje a este respecto revela a las claras esta vinculación. Porque, si recordamos, el “cualquiera” no es otra cosa que 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 singularidad³⁷.

Este cualsea es, pues, un singular que sirve de ejemplar y que, además, se expone 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

³⁶ A este respecto puede verse el testimonio recogido en BENJAMIN, W., *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2004, pp. 883, 886, 925 y 968.

³⁷ AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, op.cit., p. 13.

otorguen una identidad, sino, más profundamente, en el ser lingüístico mismo del singular en cuanto tal, en “el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico”³⁸. Es ahí donde se hace posible la comunidad, donde el *cualsea* queda abierto en su no determinación, en su existencia y su vida tal cual es, sea como sea. Por tanto, 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 a una comunidad, por tanto, 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 del sentido en tanto que sentido despresente.

4. El pueblo biopolítico

Introducimos una última problemática de forma muy breve, antes de adentrarnos en la fase central de la presente investigación, que nos conducirá a Deleuze y a Bataille así como a una ontología de distinto signo, una ontología de la fuerza tal y como venimos apuntando. Su pertinencia viene dada por la importancia que tendrá para nosotros también la categoría de pueblo y que en la sección dedicada a Carl Schmitt introdujimos brevemente de la mano de Paolo Virno mediante la distinción entre este concepto y el de multitud, cuya autoría más clara se atribuye a Hobbes y a Spinoza respectivamente. Pues bien, podemos decir que Agamben estaría de acuerdo aquí en aseverar que es el pueblo el vencedor de las disputas teóricas e históricas de la política occidental desde la modernidad, esto es, un pueblo en tanto que resultado de la actualización de las potencias de una multitud en sí misma heterogénea, informe, un pueblo en tanto que vida sobre la que se ha ejercido la soberanía del biopoder, un pueblo compuesto de *homines sacri*. En efecto, en una digresión realizada en *Homo sacer* introduce una cautela que hace más complejo el análisis de la categoría de pueblo, de manera que podemos acabar por calificarlo como pueblo biopolítico: mediante el rastreo histórico que caracteriza a nuestro autor, observa que ya previamente a la Revolución francesa, “pueblo” había denotado siempre a la muchedumbre desfavorecida, a la clase oprimida, cuyas necesidades biológicas (y, por supuesto, políticas) no eran tenidas en cuenta desde la soberanía instalada en los monarcas absolutos de la corte francesa. Aun más, el término “pueblo” en aquel contexto sería el equivalente, en la antigua Roma, al de plebe (*plebs*), esto es, la masa de hombres y mujeres sin reconocimiento alguno de derechos y

³⁸ *Ibidem*, p. 48.

que, en este sentido, se opone al pueblo como tal (*populus*), al igual que, durante la Edad Media, se podría equiparar al de pueblo bajo (*popolo minuto*), distinto del pueblo alto (*popolo grasso*). El punto de inflexión marcado por el triunfo de los jacobinos habría introducido a este pueblo desnudo, a aquella multitud, dentro del ámbito de lo político haciendo que la soberanía residiera en él. Con ello se sellaba el vínculo entre la nuda vida de los que hasta ahora habían sido excluidos del tablero de juego político con el poder soberano. Por eso, siguiendo a Arendt y su análisis en *Sobre la Revolución*, se puede concluir que la modernidad trasluce un proceso por el cual la vida biológica (y sus necesidades), hasta entonces recluida en el seno de lo privado, accede a la vida pública y transforma sus exigencias. Así, “todo sucede, pues, como si eso que llamamos pueblo fuera, en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos (...): nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. El ‘pueblo’, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental”³⁹. Y, por descontando, esto se reproduce en el nacionalsocialismo con su pretensión de procurar un pueblo ario libre de impurezas. El hecho aparece claramente en el caso del exterminio de personas con enfermedades mentales y hereditarias, pero sólo se entiende, en el caso de los judíos, por su resistencia a la asimilación a la nación alemana, aunque dicha resistencia no fuera querida por los propios judíos que, como se sabe se adaptaron en su mayoría y con orgullo a la cultura germana hasta en sus expresiones más insignificantes. En ambos casos, pues, nos encontramos con un núcleo de inadecuación al *bíos* cualificado que se pretende desde el poder soberano del *Reich*, que no es otro que el de la raza aria.

Pero más allá del nazismo, nuestra actualidad también adolece de esa fractura interna que se encuentra en el seno del término “pueblo”. El capitalismo de las democracias en que vivimos y el dogma del desarrollo ilimitado como cura para la existencia de las clases deprimidas, de los pobres, es otra vuelta de tuerca que trata de solventar la exclusión de la *zoé* respecto de una sociedad de consumo voraz. Pero ello crea nuevas zonas de exclusión, de nuda vida explotada y sometida a condiciones terribles: el Tercer Mundo. Por tanto, nos dice Agamben, siempre nos encontramos ante dos pueblos enfrentados, el pueblo de los excluidos y el Pueblo político de pleno derecho. Como vimos, salir de esta lucha intestina pasa por repensar todas las categorías de la metafísica que están a la base de la política moderna.

³⁹ AGAMBEN, G., *Homo sacer I, op. cit.*, pp. 225-226.

Ahora bien, si recogemos este desarrollo temático aquí es porque, como hemos apuntado, la categoría de pueblo será importante en nuestras indagaciones de la mano, sobre todo, de Gilles Deleuze. Ella será la clave para dar cuenta de un tipo de comprensión que rebase la biopolítica, sea aquella de la negación e información de la vida, sea de las comunidades obradas (del paradigma inmunitario o de los *homines sacri*), sea aquella de la bio(im)política afirmativa de la misma o de un pensamiento de la comunidad del desobramiento (que es pensado desde una ontología del sentido).

* * *

Tras todo este recorrido por las formas más destacadas de pensar la comunidad desde una ontología del sentido, pasamos ahora a la investigación del ser-en-común desde una ontología de la fuerza o de la intensidad, de la mano de Gilles Deleuze y de Georges Bataille. En este recorrido intentaremos defender nuestra concepción de la comunidad en cuanto *caosmunitad* y también, como veremos, un nuevo modo de comprender la filosofía misma (objetivo que también se han propuesto nuestros pensadores de la comunidad-sentido), del que ya adelantamos su concepto: *erosología*.

PARTE II

COMUNIDAD Y ONTOLOGÍA DE LA FUERZA

APERTURA

En la primera sección de la presente investigación hemos tratado de dar cuenta de los principales pensadores que en la actualidad reflexionan en torno a la comunidad, con el objetivo de demostrar su herencia derridiana y, con ello, su consecuente adscripción a lo que hemos denominado “pensamiento de la comunidad-sentido”, esto es, a una reflexión en torno a la comunidad que, en último término, se asentaría sobre una ontología del sentido. Nos proponemos ahora encontrar otro enfoque para el pensamiento del ser-en-común al que, esta vez, subyazca una ontología de la fuerza o *intensio*, a cuya base se encuentra Gilles Deleuze. Si anteriormente hicimos hincapié en la interpretación que realizan los pensadores de la comunidad-sentido acerca de la obra de Georges Bataille y su noción de soberanía es porque Bataille jugará también un papel esencial en esta persecución de un pensar la comunidad desde la *intensio*, con lo que una de nuestras tareas será la de intentar entender o interpretar las tesis de este autor de otro modo. En consecuencia retomaremos temas que han sido destacados en nuestros análisis anteriores, tales como el don, la singularidad, el pueblo, la biopolítica o la soberanía, tratando de aplicarles una interpretación que será distinta, tanto respecto a la de la teología política y, en general, a la filosofía política tradicional, como en lo que respecta a la ofrecida por los autores tratados hasta ahora y que, desde su impoliticidad, se enfrentan a ella. Tras atravesar la inquietud por una comprensión de la comunidad desde una ontología de la potencia, en la tercera parte, para finalizar, y antes de nuestras conclusiones generales, nos será indispensable dedicar un apartado completo a responder, ya de manera sistemática y empleando lo ganado hasta entonces, tanto a Jean-Luc Nancy como a Roberto Esposito y a Giorgio Agamben, situando de manera adecuada de este modo las dos ontologías a las que nos estamos dedicando. Descubriremos entonces, si estamos en lo cierto, que la ontología de la fuerza es más profunda, que constituye un estrato genético respecto de la ontología del sentido, puesto que éste, el sentido, se nos revelará como un efecto del juego intensivo, presubjetivo y subrepresentativo, de aquella. Ahora bien, con todo esto, también estaremos en condiciones de tematizar un nuevo modo de entender la tarea del pensar, de la filosofía misma, que quedará reinterpretada como *erosofía*, esto es, como un tipo de saber cuya

virtud y cuya mayor potencia radica, paradójicamente, en su hundirse en el no-saber, en aquel ámbito intensivo del que hablamos y que se encuentra más allá de los fenómenos objetivables por la representación. Pero, en primer lugar, hemos de esclarecer en lo posible la ontología de la fuerza de Deleuze y sus vínculos con Bataille.

Es preciso abrir la problemática general que afrontamos esbozando por adelantado algunas conexiones entre el pensamiento de Georges Bataille y lo que ha venido a llamarse *pensamiento de la diferencia*, en cuya órbita se movería Deleuze. Sin lugar a dudas, rastrear esta conexión supone enfrascarse en un proyecto mayor que el que aquí nos ocupa, porque el abanico de autores y de líneas de pensamiento, en tal caso, se multiplica y bifurca en multitud de senderos. Sirvan entonces estos breves apuntes como invitación a la más ceñida investigación sobre el tema que realizaremos aquí. Nos mueve a ello la necesidad de ubicar a Bataille en un contexto de pensamiento amplio que, de una parte, no violente su heterodoxia y, de otro, se adecúe a las ideas que hemos de extraer en lo sucesivo de su peculiar obra. El objetivo no es otro que el de iniciar un breve bosquejo de nuestra tesis principal, que implica la posibilidad de la vinculación teórica entre Bataille y Gilles Deleuze, tal y como estamos anunciando. Tal propósito se cumple, no tanto porque el pensamiento de la diferencia pueda ser considerado una especie de cajón de sastre donde introducir todo aquello que sea crítico o beligerante con la modernidad y con la filosofía occidental desarrollada desde Platón, cuestión en la que sin duda se sumergen nuestros dos autores, sino, precisamente, porque en el pensamiento de la diferencia se encuentra, a nuestro modo de ver, un campo de juego específico y positivo que se expresa en ambos autores y que, en el caso de Bataille, afecta los conceptos de comunidad y comunicación, que iremos entretejiendo.

En 1979 Jean-François Lyotard publica *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Se trataba allí de arrojar luz sobre el concepto de postmodernidad¹, esto es, de estar en condiciones de entender en qué consiste el viraje iniciado que dejaría atrás la llamada eramoderna. Sintéticamente, Lyotard llega a tres conclusiones: en primer lugar, que un factor determinante para el cambio epocal en ciernes será el capitalismo

¹ 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 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.

postfordista o capitalismo informacional; en segundo lugar, y quizá lo más manido de sus tesis, que, 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 fundamentalista 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 dibujada 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*. Por tanto, 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. En cualquier caso, lo importante es que Lyotard puso en funcionamiento la noción de pensamiento de la diferencia y, además, lo hizo a posteriori, esto es, en una fecha en que ya eran muchos los distintos autores que estaban produciendo en esta nueva línea abierta para la filosofía: Foucault con su *microfísica del poder* y la afirmación del *cuidado de sí* que entiende la libertad como pugna trágica, constante, frente al poder; Levinas y la preeminencia de la Ética sobre la Metafísica, donde lo Otro es absoluto e inalcanzable; Derrida con la novedad del método deconstructivo frente al *logocentrismo* occidental; Vattimo y el pensamiento débil; y, por supuesto, Deleuze por medio de su noción de nomadismo, entre otras disyuntiva; etc. Aquí se juega el choque entre esta vertiente continental de la filosofía y otra, la re-ilustrada, capitaneada por Habermas o Rawls en su intento de restaurar la Ilustración desde parámetros, otra vez, universalistas. Ahora bien, como decimos, no es el momento, por la envergadura de la tarea, de analizar a todos y cada uno de los autores y sus cruzamientos, y tal vez sea precipitado, por tanto, adjudicarles ciertas etiquetas². Pero si en algo hemos acertado con este acercamiento podremos establecer en lo que sigue un cierto aire de familia (que es a lo más que podemos aspirar tratándose de la *postmodernidad*) entre esta premisa y el análisis que será realizado del pensamiento de Bataille.

² Podemos encontrar un estudio pormenorizado en SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009.

El punto de conexión lo encontramos, como hemos anticipado, en que Bataille puede ser considerado como un *pensador de la diferencia*. De ahí tal vez que muchos de los autores antes mencionados lo tuvieran en consideración y se acercaran a sus reflexiones, como ya vimos en el caso de Derrida, y, también, que pueda habitar como una de las bisagras que procuraría el paso del estructuralismo al postestructuralismo. Sabemos que de él habló Foucault: “mucho de lo que queda por hacer, decir y pensar, le es debido sin duda, y lo será durante mucho tiempo. Su obra crecerá sin cesar”³. Pero Foucault también se refirió a Deleuze: “tal vez algún día el siglo será deleuzeano”⁴. Intentaremos mostrar que tal vez el siglo será deleuzeano cuando la obra de Bataille crezca verdaderamente y a la inversa. Por tanto, la presente investigación tratará de arrojar luz sobre este pensamiento de la diferencia que suponemos en Bataille, pero un pensamiento de la diferencia que tendrá que ver con los conceptos deleuzeanos de fuerza o *intensio*, los cuales nos conducirán hasta un nuevo pensamiento de la comunidad y, en consecuencia, hacia una nueva forma de entender la soberanía.

Y justamente el propio Foucault compondría una caracterización teórico-contextual de su tiempo, de ese tiempo en que se desarrolla el pensamiento de la diferencia, que sin duda procede para el caso de Bataille, si bien pareciera que por fechas nuestro autor, cuya obra comienza en el París de entreguerras, se habría anticipado en algo⁵.

(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 Hegel⁶.

³ FOUCAULT, M., “Presentation” en Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol I, Gallimard, Paris, 1970, p. 5.

⁴ FOUCAULT, M., *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Madrid, 1995, p. 7. Es emocionante el comienzo de este homenaje de Foucault a Deleuze: “Es preciso que hable de dos libros que considero grandes entre los grandes: Diferencia y repetición y Lógica del sentido. Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos y muy pocos así lo han hecho. Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossovski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano”.

⁵ 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 logot problemático*, Universidad de Granada, Granada, 2007).

⁶ FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 70.

En efecto, ambos, tanto Bataille como Deleuze, tratan de escapar a Hegel, se posicionan frente a su dialéctica y frente a la negatividad como motor de la misma. En esto habremos de profundizar en lo sucesivo porque sin duda tal antihegelianismo tendrá consecuencias importantes para nuestra noción de comunidad. Valga hasta aquí sólo esta breve indicación que en adelante desarrollaremos y que nos muestra, de nuevo, cómo Bataille se acerca a las tesis deleuzianas y, en general, a las del pensamiento de la diferencia.

Por otro lado, sabemos que otras dos claras influencias para esta época y esta línea teórica fueron sin duda Heidegger, con su tratamiento de la diferencia óntico-ontológica. Y Nietzsche, con su comprensión de la vida como voluntad de poder y su propuesta de transvaloración de los valores. Claro es que esta influencia varía de un pensador a otro, pero ambos se colocan, en general, como los dos pilares sobre los que la escritura filosófica tomará nuevo impulso en torno a la segunda mitad del siglo XX. Pues bien, ocurre que justamente ambos tuvieron una enorme repercusión en las obras de Georges Bataille: el sabor existencial de sus tesis, referidas a los problemas de la muerte y de la finitud, problemas centrales en su tratamiento de la voluntad de poder reconvertida en voluntad de suerte (*chance*), son algunos de los hilos conductores que el francés heredaría de estos dos grandes pensadores. Pero también Deleuze, como no podía ser de otro modo, posa su atención sobre ellos, tratando de profundizar el análisis existencial del alemán, un análisis que, a su entender, aun adolecería del lastre de lo *Mismo*, mediante su interpretación de Nietzsche (que lo conduce a la idea de la relación de fuerzas como substrato último de lo real).

Ahora bien, el tratamiento de la diferencia en Bataille —no así en Deleuze— aparece de manera privilegiada, a nuestro juicio, en orden a conformar un pensamiento de la comunidad como lugar de encuentro con lo heterogéneo y de disolución del propio yo. La lógica de lo Mismo y el principio de identidad se quiebran en la heterología y en una forma de comunidad expelida siempre más allá de sí misma, abierta, pues, y atravesada por el devenir. Estos son los rasgos que habremos de desarrollar, pero bajo un nuevo prisma, bajo la idea central que tendremos que demostrar: que, bajo la piel de estas tesis subyace una ontología de la fuerza que nos conecta con Deleuze y que, a su vez, nos separa del pensamiento de la comunidad-sentido abordados en el primer paso de la presente investigación. Además, esto debe conducirnos a la reinterpretación del concepto de soberanía y de esa NADA en que Nancy la ubica para Bataille, pero, eso sí,

asumiendo un reto ineludible: el arribo a la comprensión de un tipo de comunidad que transgreda el canon tradicional de la comunidad teológico-política, teorizado fundamentalmente por Schmitt, una apuesta capaz, simultáneamente, de cuestionar el concepto de soberanía entendida como dominación político-militar sobre una población y un territorio, esto es, como soberanía estatal.

Por tanto, sostenemos que una ontología de la diferencia, también destructiva o deconstructiva, a la Heidegger o a la Derrida, transita en secreto en el o pensamiento de Bataille, enfrentándolo al logocentrismo occidental. Pero una ontología más bien cercana a Deleuze, que se consumará como ontología de la fuerza, de la *intensio* como ámbito de lo inconmensurable y de lo irrepresentable mismo, de lo que es sin tasa, y que a través, y, al mismo tiempo, más allá de Nietzsche y Heidegger, colocará a la diferencia en la temporalidad del Aión y la sustraerá al pensamiento del sentido pleno, conectándolo paradójicamente con el sin-sentido a través de esa región de las fuerzas que habitan en la profundidad de lo real. Podremos hablar entonces de una “comunidad de la diferencia” que, como veremos, deviene c(a)o(s)munidad transida por el derroche, por la exuberancia sin tasa.

En consonancia con estas anticipaciones, comenzaremos explicitando ese intento de desfondamiento de la filosofía hegeliana que el pensamiento de la diferencia, en general, lleva a cabo y que se refleja en posicionamientos de Bataille y de Deleuze (cap. 6). Nos internaremos, a continuación, en la ontología de la fuerza supuesta con claridad en este segundo y susceptible de ser descubierta en el primero (cap. 7). Intentaremos mostrar, después y haciendo intervenir el enlace entre nuestros dos autores clave, que el sentido comprensible depende de la dimensión de fuerza o de *intensio* (cap. 8) y que, en ese contexto, resulta de especial interés el nexo entre la concepción deleuziana de la temporalidad, enlazando Aión y Cronos, y el tiempo pensado por Bataille —tiempo de derroche— (cap. 9). Finalmente, buscaremos aproximaciones entre estos dos autores a propósito del carácter pre-individual y problemático del acontecer (cap. 10)

CAP. 6. CONTRA EL HEGELIANISMO (REDUCCIÓN DE LA DIFERENCIA A NEGATIVIDAD)

Antes de hacer plena inmersión en la ontología de la fuerza de Deleuze y de, con ella, interpretar a Bataille a nuestro modo, vamos a concretar, como ya hicimos con los pensadores de la comunidad-sentido, cuál es el objetivo de los dardos deleuzianos y batailleanos. A nuestro juicio, será fundamentalmente el hegelianismo el pensamiento con el que nuestros autores, de un modo profundo, entran en liza.

Todo el proceso del Espíritu, como pensamiento de sí mismo y libertad, es negativo en la filosofía hegeliana. Ciertamente puede comprobarse que la tríada dialéctica incorpora, en su tercer momento una síntesis positiva¹. Pero, como se sabe, este tercer momento puede ser entendido también como negativo, como “negación de la negación”². Frente a esta dialéctica negadora se confronta el pensamiento de la diferencia.

Ahora bien, la confrontación con el hegelianismo (que analizaremos en el § 1), creemos, implica intrínsecamente una confrontación con el platonismo, en la medida en que la negación dialéctica se relaciona con el trabajo de un pensamiento de la representación que en Platón es llevado a extremo en su tratamiento de los simulacros

¹ En general, los tres pasos de la tríada dialéctica pueden ser descritos, como se sabe, del modo siguiente. Siendo todo el proceso el de la libertad, el comienzo dialéctico es ya negativo. Toma asiento en la negación, por la voluntad libre, de cualquier contenido determinado. Hegel expone este movimiento de la voluntad libre, con especial claridad, en HEGEL, *Filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, Introducción. Momento 1. Niego toda determinación. Se trata de una Indeterminación (vacío, destrucción). En cuanto libertad, me comporto negativamente con respecto a todo contenido determinado. “Es la libertad del vacío (...) Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia (...) De este modo lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción (§ 5, p. 82). Momento 2. Particularidad o determinación. En este momento, la voluntad libre se determina como “tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto” (§ 6, p. 85). Este poner es un poner-se a sí mismo como determinado o limitado. Pero este momento es de nuevo negatividad, “la eliminación de la primera negatividad abstracta” (§ 6, p. 85). El tercer momento es el de la individualidad (*Einzelheit*) o Universalidad concreta. La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado*, *limitado*, y al mismo tiempo, permanece consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo (§ 7, p. 85). Tal individualidad es la universalidad concreta, que corresponde a la autoconciencia que se sabe conjuntamente como universal y particular, es decir, “una infinitud en cuanto negatividad que se relaciona consigo misma” (p. 86).

² Cfr. SÁEZ RUEDA, L., “Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho de Hegel”, *El Búho. Revista electrónica de la AAFI*, época II, nº 6 (enero-junio 2009), pp. 75-89, espec. pp. 77-80.

(§ 2). Desde nuestro punto de vista, además, esta campo de juego hace oportuna la intervención de la teoría política de Carl Schmitt, por cuanto ésta opera de un modo muy parecido al dialéctico-negativo (§ 3). En efecto, aunque no podremos confrontarla con todo el rigor hasta que no expongamos el grueso de la ontología y de la filosofía de la comunidad basada en la ontología de la intensio, ya podemos aportar las primeras pinceladas que ayuden a ubicarnos.

1. El sí nietzscheano frente a la negación dialéctica y la representación. Deleuze

Hemos apuntado que la filosofía de Deleuze puede ser entendida, en su fondo, como enfrentamiento a la fenomenología hegeliana, a su dialéctica y, sobre todo, a la negatividad como motor del Espíritu absoluto hacia la auto-objetivación y la libertad. Esto se hace patente sobre todo en *Nietzsche y la filosofía*. Entiende Deleuze allí que todo el esfuerzo nietzscheano contra la metafísica tradicional se centra primordialmente en hacer frente al hegelianismo y que sólo bajo esta luz, 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 dialécticas³.

Ciertamente, la negación constituye un núcleo polémico fundamental para Nietzsche-Deleuze en tanto que intentan arribar a un pensamiento afirmativo, esto es, a un pensamiento de la diferencia *qua* diferencia, que no someta, por tanto, a ésta a los rigores de la identidad. La dialéctica, con su juego de la contradicción y de la oposición, ha hecho depender a la diferencia de la identidad 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 definitiva, aquí la afirmación depende de una negación que se presupone primera. A este respecto, Deleuze —siempre siguiendo a Nietzsche— centra su atención en la dialéctica del amo y el esclavo⁴, articulada por Hegel, para descubrir

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

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

en ella un falso señorío, un amo que es el resultado de la acción de lo negativo propia del resentimiento, de los débiles, en suma, de los esclavos, de aquellos que dependen de la estructura del reconocimiento, porque “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 se tocan, toda vez que 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 quiero que se me reconozca. Esta es la actividad más propia del sujeto pensado en la modernidad y que en Hegel alcanza el estatuto de Espíritu Absoluto. De ella se deriva la concepción tradicional de la soberanía política: el soberano, el representante, es al que se le reconoce el poder de representar. 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. Y aunque esta cuestión la abordaremos en detalle en el siguiente párrafo, hasta aquí nos interesa identificar la tesis deleuziana que trata de distinguir entre el uso negativo de la fuerza, caso en el que se entiende meramente como voluntad de dominio, y su uso positivo, como afirmación de la diferencia.

En suma, la estructura de la representación obedece a una voluntad de dominio por mor de la cual el sujeto se piensa principio y fundamento de todo conocimiento: Sujeto trascendental kantiano, Yo pensante cartesiano o Espíritu Absoluto. Y es aquí donde reside la cuestión crucial de la dominación, porque es justamente la representación aquello que hace posible toda jerarquización, lo que establece la distinción entre dominantes y dominados, mejores y peores; en definitiva, entre aquello que es digno de ser representado y aquello que no lo es.

2. La representación y el origen del pensamiento identitario en la dialéctica platónica

es, propiamente, el de la relación amo-esclavo, y un tercero por el cual tiene lugar el reconocimiento recíproco, que da paso 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. 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.

⁵ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., 2000, p. 18.p. 19.

Ocurre, no obstante, que todo lo anterior lo sabemos ya desde Platón, si reparamos en su teoría de las Ideas, porque el hegelianismo no es más que el punto álgido de toda una tradición filosófica que ha hecho de la representación el espacio único de reflexión, sometiendo a la diferencia una y otra vez a la identidad, neutralizándola. Así lo especifica Deleuze 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 *eidós*, que permanecen rebeldes y se mantienen en la semejanza, 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 del platonismo, su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros⁶.

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, de manera que sea conjurado el caos que, de otro modo, anegaría al mundo de los hombres. En esta línea la pregunta fundamental del platonismo será: ¿quién es el político? Y la respuesta debe adecuarse al esquema de la participación, pues sólo mediante ella queda asegurada la estabilidad social de la *polis*, haciendo que cada cual ocupe el lugar que le corresponde. Por eso Deleuze define esta dialéctica como una dialéctica de la rivalidad que distingue entre diferentes candidatos o pretendientes a una Idea. La Idea 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 aquel fundamento, mientras que los candidatos o pretendientes serán los Participantes, que se organizarán según una gradación que distingue y jerarquiza su autenticidad. En este sentido, nos dice Deleuze, 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

⁶ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2011, pp. 300-301.

de los ídolos⁷. El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*⁷.

Pero aun encontramos un elemento más a superar en el platonismo: 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, Deleuze observa, como ya hizo a su modo Derrida —tal y como desarrollamos con anterioridad— que Platón se sirve del mito tanto en el *Fedro* como en *El Político* para explicar la Idea y permitir que funcione efectivamente como el fundamento que es. A 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 heraclítico del devenir, Platón recurre al mito para establecer el límite entre lo que tiene derecho de existencia y lo que no lo tiene, entre lo que induce a error, 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*, apuntan finalmente a la férrea determinación de deshacerse de la diferencia. Sin embargo, curiosamente, la señalan al mismo tiempo, le otorgan un lugar. En efecto, tanto la dialéctica en Platón como el uso del mito, nos recuerda Deleuze, dibujan un método que se establece a partir de la pregunta: de la pregunta al sofista y de la pregunta al oráculo. Y, en ninguno de los dos casos, la respuesta es concluyente: la pregunta, el problema, es decir, la diferencia insiste:

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-problema⁸.

Con ello el propio Platón estaría señalando el camino para invertir el platonismo como tendencia filosófica que atravesaría toda la historia de Occidente y cuyo eje es la representación, es decir, la subordinación de la diferencia a la identidad. Y esa será la senda a seguir. De hecho, como veremos, la cuestión de la pregunta-problema será 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 más adelante.

⁷ *Ibidem*, p. 304.

⁸ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 117.

3. La negatividad en la relación con el otro, resentimiento. A vueltas con C. Schmitt

Con estos mimbres vamos a hacer ahora una primera aproximación a una confrontación que creemos necesaria entre Gilles Deleuze y Carl Schmitt y que, por otro lado, deberemos extender más ya casi al final de nuestra investigación, cuando hayamos desarrollado a fondo nuestro pensamiento de la comunidad y ubicado a Georges Bataille a tenor de nuestras pesquisas. Porque, como ya esbozamos en el primer punto, bajo Carl Schmitt se puede hallar una ontología de la fuerza al igual que en Deleuze y en Bataille, pero su signo, atravesado por la negatividad, será distinto al de nuestros autores. Negación que, en última instancia, se asemeja a la misma operación platónica y hegeliana que acabamos de describir, lo cual justifica este acercamiento preliminar en el que ahora nos adentramos.

En efecto, como hemos visto, entendiendo la dialéctica platónica podemos desenmascarar también las pretensiones de la dialéctica hegeliana, pues ésta no supone más que el punto culminante en que hasta los simulacros son víctimas de la negación, es decir, en que la representación alcanza su faz más acabada. De este modo, mientras que la dialéctica platónica no conformaba aun la Idea como concepto general abstracto y, por lo tanto, recurría al mito para explicarla y establecerla como fundamento, la dialéctica hegeliana por su parte, como dialéctica de la oposición o de la contradicción, presupone la identidad de un Todo dado desde el principio, esto es: al inicio del movimiento dialéctico se encuentra ya la lógica de la definición que pretende todo aquello que la cosa es enfrentándola a lo que no es. Por eso su fundamento es la razón suficiente y, con ello, la negación queda así 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. Esta razón elevada a fundamento que se alza suficiente para comprenderlo todo, para abarcar todo lo real, establece, mediante el infinito al que lleva la contradicción de los contrarios, una síntesis definitoria y definitiva que en absoluto 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.

¿No ocurría esto mismo cuando hablábamos de las tesis de Carl Schmitt en torno a la teología política? A nuestro juicio, la dicotomía amigo-enemigo se hace deudora de la del amo y el esclavo en tanto que el concepto de amigo así entendido por Schmitt desde su ontología existencial niega al otro colocándolo en plena oposición, tornándolo negación del sí mismo para, de este modo, operar su exclusión, pues de ella depende la ulterior afirmación del soberano. Por tanto, tal y como sucedía en Hegel, se hace residir a la soberanía en esta operación por la cual entramos en una lógica binaria, dicotómica, de contrarios. En el caso de Hegel 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 el caso de la dialéctica amo-esclavo y *el perdón y la reconciliación* en el caso final de de la oposición inherente al *alma bella*⁹. Como venimos argumentando, semejante conservación de la diferencia — además de ser capturada en la lógica de la negación oposicional— se torna en su

⁹ 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 misma 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 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 resolutive de reconciliación: “El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su *ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber” (HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 392. Cfr. C. en general y, dentro de este contexto, el último párrafo —“Perdón y reconciliación”, pp. 390-392).

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 éste se anula la diferencia directamente, sin mediación dialéctica, estableciendo desde el principio el vínculo al que llama *hostis* y que tiene como horizonte último la guerra, esto es, la eliminación del adversario. Pero en ambos casos se trata de llevar la diferencia hasta el infinito: el infinito de la contradicción y de la guerra, allí donde la síntesis se ejerce como una violencia, salvo que en Hegel la guerra es sustituida finalmente por una paz que, como decimos, es lograda a costa de la supresión de la contienda negativo-diferencial en un armonioso esplendor del espíritu, es decir, en el Absoluto. En cualquier caso, y más allá de esta distancia, la negatividad es también en Schmitt —como en Hegel— el motor que, en este caso, mueve lo político. Ahora bien, esta es para Deleuze, como ya hemos apuntado, la forma de dominación que ejerce el espíritu débil y conservador. Por eso podemos decir también que una voluntad de reconocimiento opera del mismo modo en Schmitt: de lo que se trata es de que tanto los representados como el resto de Estados reconozcan el poder de este sujeto soberano, un poder que llega al horizonte posible de la guerra. Así ha sabido verlo Deleuze al analizar a Hobbes y al propio Hegel desde el 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'¹⁰.

La conclusión es, por tanto, evidente a estas alturas de la investigación. El todopoderoso Leviatán y el Estado total schmittiano no son más que enfermos, esclavos que necesitan del reconocimiento, que niegan la diferencia convirtiéndola en el enemigo y llevándola al estado de excepción. Porque, ¿qué quiere conservar este espíritu? Está claro: a sí mismo, a su propia identidad y, así, a su permanencia. Por eso la negatividad como motor no mueve nada. Con ella se produce el cierre del ser, su no apertura a los

¹⁰ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 114-115.

envites de su afuera, de la alteridad y la heterogeneidad, y, de este modo, también su inmutabilidad. En esta línea hemos de hacer notar, pues, que Deleuze recoge a Spinoza pero en un sentido muy distinto respecto de cómo lo hace Schmitt. Porque aquí ya no estamos ante el Spinoza de la perseverancia del ser en su ser, sino del de los afectos (lo veremos en detalle). Pero prosigamos, porque por todo lo anteriormente dicho en *Diferencia y repetición*, justamente al hablar de Hegel, Deleuze hace una consideración a reseñar:

(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 representación¹¹.

El político es, en este sentido, el encargado de perpetuar los valores y prácticas en curso porque ellos se convierten en la medida de todo aquello que es representable. El reconocimiento lo es dentro de un esquema que atrapa a la mirada y que separa al pensamiento de su poder creativo. El Estado schmittiano, el Leviatán de Hobbes o el Espíritu absoluto de Hegel son los adalides de los valores en curso, sus más violentos defensores hasta el extremo de la guerra, de la aniquilación de aquello que se diferencia de ellos. En consecuencia, esta violencia que tiene su origen en una voluntad de poder negativa, que es violencia que busca la superioridad, se aparta absolutamente de los objetivos de este Nietzsche-Deleuze y que, hasta aquí, pueden resumirse en una voluntad creadora, en un nihilismo positivo, productivo, que busca, por el contrario, la producción de más diferencia. Por tanto, nos dice Deleuze, “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”¹². Sí, porque el verdadero señor es aquél que está en condiciones de afirmar la (su) diferencia.

Veremos en adelante en qué consiste y cuáles son todas las implicaciones de (pensar) la afirmación de la diferencia. Pero, hasta aquí, podemos adelantar que la clave está en entender que la negación sólo puede ser consecuencia de una afirmación que es siempre primera, precisamente porque la diferencia en tanto que tal es siempre ya afirmativa.

¹¹ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 96.

¹² DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 117.

Con ello tenemos que el verdadero reto del pensamiento es conseguir pensar la diferencia, pues, nunca subordinada a los rigores de la identidad, porque, como tendremos que explicar, la única identidad posible para un pensamiento de la diferencia, el único modo en que lo Mismo puede haber aquí, es en tanto que repetición: eterno retorno. Pero esto sólo es posible sostenerlo si abandonamos la dialéctica (hegeliana) y nos sumergimos en el pluralismo (nietzscheano). Y es que, como hemos dicho, el impulso dialéctico de afirmar mediante una negación que se coloca primera supone una voluntad de reconocimiento: conocerse, auto-objetivarse, es primero reconocerse en el otro como diferente de sí, esto es, como contrario u opuesto al sí mismo cuando la relación es llevada al infinito: aquí está el representante político surgido de la modernidad. En cambio, el pluralismo coloca a la diferencia en primer lugar: es afirmación de la multiplicidad, y allí nos encontramos al poeta, al revolucionario, al simulacro que somos.

4. Bataille. Negatividad sans emploi

Nos faltaría una pieza esencial del puzzle si, en este contexto, no nos refiriéramos también a Bataille, porque si Deleuze comprende al amo hegeliano como a un esclavo en su voluntad de dominio, en su negatividad, lo mismo ocurre con el de Billom: el señorío en Hegel, concluye, es incapaz de una verdadera afirmación y, en consecuencia, es mera esclavitud:

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 manifiesta¹³. “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”¹⁴.

No hay que olvidar que Bataille asistió a las clases de Alexandre Kojève en torno a Hegel y será de ellas de las que extraerá inquietantes conclusiones que podemos encontrar fundamentalmente en los artículos *Hegel, la muerte y el sacrificio* y *Hegel, el hombre y la Historia*. Sintéticamente, para Bataille el amo hegeliano es aquel que aspira al saber absoluto y en este sentido es un esclavo en tanto que se proyecta una finalidad y con ella hace del no-saber tan sólo un momento en la arribada al saber. Nuestro autor, en cambio, encuentra un *non-savoir* definitivo, una negatividad *sans-emploi* que rompe

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ BATAILLE, G., “Hegel. El hombre y la historia”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, p. 334.

totalmente la dialéctica. Por eso nos dice que “lo que es soberano como tal no sirve”¹⁵ y, más allá, que, en consecuencia, el amo hegeliano no puede aspirar a ello:

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!”¹⁶.

Con ello Bataille, volviendo la mirada al escenario completo del hegelianismo, dirige su atención al centro neurálgico que da cuenta de la génesis del hombre en el ser. Y en este punto, da 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 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”¹⁷ de ese mundo y por tanto, 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, justamente, 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*»¹⁸. Al mismo tiempo, el espíritu, iluminado ya en la comunidad ética, no puede dejar de reencontrarse a sí mismo más allá del que *trabajaba* ya en todo lo real-natural como en sordina y halla por fin el modo de realizar su trabajo expresamente.

¹⁵ BATAILLE, G., “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961, op.cit.*, p. 334.

¹⁶ *Ibidem*, p. 308.

¹⁷ Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, V.A (“Razón observante”) y V.C.c. (“La razón que examina leyes”).

¹⁸ *Ibidem*, VI (“El espíritu”), p. 259.

El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inmovible 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 de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar¹⁹.

Se comprende ahora que Bataille vea que la Historia humana en Hegel constituya, por su propio movimiento, la historia de la Acción. Esta acción, en la esfera humana, es negadora hasta su fin 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 completa. 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 animal, habría negado la Naturaleza y, con ello, se habría negado a sí mismo quedando aislado, sintiéndose único y enfrentado a su finitud, a su muerte. Por otro lado, sin embargo, pone en tela de juicio que el obrar 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, que sólo es en la medida en que sirve a la utilidad, en su más amplio sentido. De ahí su espíritu conservador ligado a la sobrevivencia.

Ahora se desvela el significado impensado de la dialéctica amo-esclavo. Como vio Deleuze, del lado del esclavo la interpretación fenomenológica es correcta²⁰, pues el esclavo es el que con 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. Ahora bien, ¿quién es el amo hegeliano? El Amo es el que, liberado de las cargas de la necesidad y la supervivencia, no actúa pero, sin embargo, busca: busca el reconocimiento y la sabiduría. De este modo, hace trampa por un doble motivo: en primer lugar, por tener su propia condición de Amo, de soberano, como finalidad, lo que supone ya una servidumbre; en segundo lugar, porque las acciones del

¹⁹ *Ibidem*, pp. 259-260.

²⁰ François Zourabichvili lo contempla de este modo cuando, al analizar la relación entre la interpretación deleuziana de Nietzsche en contraposición al hegelianismo, afirma que “(l)a relación amo-esclavo (...) es dialéctica sólo por un lado, desde 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*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, pp. 73-74.

Esclavo son, en el fondo, las tuyas, esto es, 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 aquélla. Así, a ojos tanto de Deleuze como de Bataille, que observan a Hegel desde una profundidad nietzscheana, podemos concluir que la Historia contada por la lógica del Espíritu Absoluto es una historia reactiva, historia de nihilismo negativo.

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”²¹. En consecuencia, pues, 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”²². Así es, porque —hablaremos en detalle más tarde de ello— lo que Bataille descubre, con Nietzsche, es justamente un modo de soberanía y de (in)acción que no se pliega a la dialéctica y que es puro gasto improductivo, lejos de la lógica calculatoria o finalista, y ello implicará una concepción del tiempo que rebasará la concepción cronológica de la Historia y, por ende, de su progreso. Porque *llegar a serlo todo*²³ era el objetivo de la fenomenología hegeliana y su dialéctica, un trabajo abarcante y progresivo de la razón a través de la oposición y la identidad. Bataille se deshace entre las lágrimas y la risa al observar este patético intento por parte de un ser, el ser humano, que, de fondo, está atravesado por el no-saber, por el derroche sin cálculo por mor del cual rompe toda pretensión de progreso, de acumulación de beneficios y mejoras.

²¹ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 185-186.

²² BATAILLE, G., *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Taurus, Madrid, 1981, p. 119.

²³ Cfr. BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, op. cit.*, p. 154.

Por todo ello, Bataille, en la dimensión ético-política de su pensamiento, se desvincula de toda concepción estatalista 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; pero, también, tomará distancia contra el liberalismo burgués, al que acusa de establecer igualmente como principio único el de la acumulación, para el mero sostenimiento y bienestar materiales. Tendremos, entonces, que investigar en qué consiste este nuevo modo de soberanía, en qué presupuestos ontológicos y antropológicos se apoya, así como determinar cómo se articula políticamente. Pero, esta vez, en lugar de seguir a Derrida, Nancy, Espósito o Agamben, los cuales ya han pensado la soberanía y han escrito sobre Bataille, lo haremos siguiendo a Deleuze y su ontología de la fuerza, pues ¿no hay por debajo de esa concepción del gasto una cierta noción de *intensio*? ¿No es análoga en algún sentido la voluntad de poder entendida eleusinamente con la voluntad de suerte (*chance*) que inaugura Bataille y con las que tendremos que habérmolas en adelante? Vamos ahora a iniciar este camino. Comenzaremos por exponer en profundidad la ontología deleuzeana para después conectar con Bataille y alcanzar la vertiente política de ambos pensadores y así, finalmente, responder a los autores que hemos denominado pensadores de la comunidad-sentido tratando de dar cuenta de las objeciones que pusieron a Bataille, objeciones que ya hemos expuesto en el apartado anterior, pero que ahora deberán ser rescatadas a una nueva luz.

5. Anticipaciones. Hacia una afirmación de la diferencia desde la diferencia

Hasta aquí hemos intentado esbozar, fundamentalmente desde una perspectiva negativa, a qué se enfrentan estos dos teóricos del pensamiento de la diferencia, si es que hemos acertado en algo al vincular a Bataille a esta corriente. La representación y los mecanismos por los cuales ésta subsume la diferencia a la identidad es lo que, a nuestro juicio, está en su punto de mira. Y lo que sostenemos, que será lo que nos ocupe en las páginas que vienen, es que ambos 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. Justamente allí será donde pueda conformarse una comunidad que no sólo esté descentrada y donde, por tanto, la soberanía abjure de todo centro, de todo sujeto que la aglutine, haciendo necesaria una temporalidad no dialéctica y, en general, distinta a

aquella que ha sido predominante en la tradición. Esta problemática nos sumergirá, al unísono, en la tematización de un espacio pre-subjetivo, pre-individual y subrepresentativo.

Ahora bien, para enlazar con lo anterior y seguir un camino progresivo, debemos señalar, además, que Deleuze aboga una y otra vez por un pensamiento concreto que deje a un lado la abstracción característica de la filosofía de la representación. Por eso afirmará lo 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 sentir²⁴.

He aquí la cuestión clave: la dimensión creativa del pensamiento será lo que caracterice a la filosofía de Deleuze. Pero esto sólo será alcanzado desde una comprensión de la realidad sub-representativa como pluralidad de fuerzas en litigio, allí donde el pensamiento, antes de ser consciente de sí, en su misma génesis, ha de encontrarse con un movimiento autogenerador y ser forzado a pensar. Sólo desde aquí es posible combatir el nihilismo reactivo, esto es, a toda la historia del nihilismo occidental que ha partido de la representación y del reconocimiento. Es este el gozne que debe llevarnos a pensar la comunidad de otro modo, una comunidad de cuya faz Bataille nos pone sobre la pista: una comunidad en la que se transgrede al Yo, al mundo y a Dios como a los 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 teológico-política de la soberanía. Una comunidad, al cabo, que ha de ser nómada y cuyo nihilismo será de distinto signo: positivo, productivo. Pero también debe llevarnos a entender al pensamiento mismo en este lance fundamental con su afuera, con lo que le es heterogéneo, siendo, sin embargo, lo que constituye su motor más fundamental, un motor que, en lugar de mover hacia un campo de conflicto en el que se erradica una de las partes o hacia una síntesis supuestamente reconciliatoria que, del mismo modo, niega la multiplicidad huyendo del *pólemos* sin fin, se mantiene sin

²⁴ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 271-272.

reposo en el desgarramiento. Es al pensamiento concebido desde esta última forma a lo que llamaremos *erosfía*. Doble objetivo, pues, tenemos entre las manos: de un lado, nuestra propuesta de *caosmunidad* intensiva y, de otro, la de una *erosfía* que garantizará la exterioridad de la relación entre el pensamiento y su objeto, único modo de respetar la alteridad y la heterogeneidad y de afirmar, así, la diferencia. Vamos a abordar todo esto con demora en lo sucesivo; comencemos por fin adentrándonos en la ontología de Deleuze, que, a nuestro modo de ver, recorre también al pensar de Bataille.

CAP. 7. CAOSMOLOGÍA ONTOLÓGICA

En la segunda *expedición* de nuestra investigación nos proponemos dos tareas simultáneas: por un lado, demostrar nuestra hipótesis acerca de la existencia de una ontología en Georges Bataille, y, de otro, rastrear las posibles conexiones de ésta con la de Gilles Deleuze. La tarea no es sencilla porque sabemos bien que Bataille no fue un filósofo al uso y que, quizá, nunca quiso serlo. Es por este motivo por lo que su ontología se despliega, como un crisol, en los formatos más diversos: la poesía, la escritura confesional, la novela, el artículo y el ensayo filosófico¹. Pero además esto ocurre de tal modo que todos los estilos quedan transgredidos mezclándose unos con otros en una amalgama heterodoxa y compleja que relampaguea ora aquí ora allá. Sin embargo, creemos haber hallado un hilo conductor soterrado y un destino en el pensamiento de Bataille: un tratamiento específico del ser de lo real y un empeño por encontrar los resortes clave que son condición de posibilidad de la comunidad. En efecto, en la fiebre del laberinto batailleano hay una obsesión que no le abandona desde el inicio hasta el final de su obra, pero que también atraviesa toda su vida: la búsqueda de una comunidad ateológica, esto es, distinta de la de los Estados y las patrias. Tal vez espoleado por un siglo XX jalonado de horrores (la primera y la segunda guerra mundial, el ascenso del totalitarismo nazi y el estalinismo soviético, la posterior Guerra Fría, etc.) Bataille no cesó en su empeño de denunciar los males que asolaban su tiempo pero también de proponer nuevos modos de comprensión de las sociedades y los vínculos humanos². Ahora bien, bajo estas propuestas, si estamos en lo cierto, late una ontología que, a nuestro modo de ver, es una ontología del exceso energético y de la dilapidación, una ontología de la exuberancia que abjura del cálculo y la utilidad, una ontología, en definitiva, del derroche. Y es aquí precisamente donde hemos sido conducidos a ver cierta vinculación teórica con los análisis deleuzianos, en particular con la idea del caosmos intensivo que pone Deleuze sobre la mesa.

¹ Así lo aprecia A. Campillo, quien califica la obra del francés como un “poliedro de infinitas caras” (CAMPILLO, A., “La comunidad infinita”, en *Georges Bataille. El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. De Murcia, Valencia 1993, p. 2).

² También A. Campillo observa en este caso que “en un mundo sin Dios, sin patria y sin ley, sometido al horror de la guerra y del totalitarismo, la comunicación amorosa y amistosa pasa a ocupar el primer plano de la existencia humana” (CAMPILLO, A., *Contra la Economía. Ensayos sobre Georges Bataille*, Comares, Granada, 2001, p. 12).

Nos tocará, pues, recorrer los textos de ambos autores para descubrir, al menos, qué tiene que ver la teoría de los flujos de fuerza en Deleuze con el derroche o gasto improductivo de Bataille, para saber cómo abordan el problema —importante en este contexto— de la temporalidad y para, por último, encaminarnos a la cuestión ético-política acerca de la textura de la comunidad, no sin responder, así armados y finalmente, a los autores que hemos visto hasta ahora y que de forma notable abordan este mismo tema: Nancy, Esposito y Agamben. Pero, también, como ya hemos anunciado, nos tocará abordar un modo de entender la propia tarea del pensar desde esas mismas coordenadas que estamos a punto de desarrollar³. En cualquier caso, el tratamiento deleuziano de la diferencia como derroche, como un *plus* no subsumible bajo medida o cálculo, así como el asunto del tiempo en cuanto propio de la intensidad y el del desbordamiento continuo de lo real en su devenir, nos serán básicos para articular la idea de una comunidad pujante y transformadora que, además, tenga la virtud de explicar los peligros que nos (la) acechan.

1. En el principio eran las fuerzas. Ontología de la fuerza en Deleuze

Vamos a comenzar a introducirnos en esta sección en la ontología que compone Gilles Deleuze para pasar posteriormente a Georges Bataille, momento en el que trataremos de exponer las conexiones que, a nuestro modo de ver, a este nivel, subyacen a ambos pensadores. No obstante, antes hay que adelantar que la complejidad (rizomática) de la propuesta deleuzeana se observará mayor que la de Bataille por ser más refinada, esto es, por constituir una visión más “acabada” de los secretos que subyacen a lo real representado y, así, por no mantenerse en la mostración de fulguraciones casi febriles, como le ocurre al de Billon, al cual tendremos ocasión de examinar. En efecto, lo intuido por éste y plasmado en un repertorio entremezclado de estilos que alternan lo filosófico con lo novelado, lo poético, incluso, con incluso lo biográfico, es llevado hasta las últimas consecuencias por Deleuze con un rigor filosófico que nos lo muestra en toda su dificultad. Por este motivo, una de las mayores complicaciones con las que nos encontraremos en nuestra investigación será la de no forzar el pensamiento

³ Desde un pensamiento deleuziano, Francisco José Martínez, que ha desarrollado ya una extensa e intensa obra acerca del pensamiento de la diferencia de G. Deleuze, precisamente como ontología, (por ejemplo, MARTÍNEZ, F. J., *Ontología y 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).

batailleano suponiendo en él más de lo que se pueda encontrar verdaderamente. Para superar este escollo nos ceñiremos a sus propios textos, esos que, a nuestro modo de ver, han sido obviados, intentando abrir un punto ciego respecto a las interpretaciones que de él han ofrecido los pensadores de la comunidad-sentido. Pero, por el momento, pasemos a analizar la ontología deleuziana.

Pues bien, ¿cómo traza Deleuze su ontología de la fuerza y en qué sentido la denominamos de tal modo?

Como es sabido, la primera parte de la producción filosófica de Deleuze consiste en una serie de estudios monográficos dedicados a diversos autores entre los que se encuentran Spinoza, Leibniz, Bergson o Nietzsche y, tal como sucede con el resto de pensadores a los que dedicó sus primeras letras, este último vendrá al francés para quedarse siendo decisivo en toda su obra y no sólo, como hemos visto, en lo que se refiere a la crítica al hegelianismo. Lo mismo ocurrirá con Bataille, lo cual ya nos pone sobre aviso de su posible entrecruzamiento, pero ya llegará el momento de tematizar esto. Lo capital aquí es señalar que tanto es el influjo nietzscheano en el caso de Deleuze que podemos comenzar haciéndonos eco de la interpretación que realiza de la filosofía del alemán para explicar su entera ontología. En efecto, será por recurso a ella como nuestro autor sostendrá que el último estrato de la realidad se compone como un campo de fuerzas en continuo litigio irresoluble. Un campo de fuerzas en el que, como diferencia cualitativa entre ellas, actúa la voluntad de poder.

La voluntad de poder no es la fuerza, sino el elemento diferencial que determina a la vez la relación de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación. En este elemento de la diferencia es donde la afirmación se manifiesta y se desarrolla en tanto que creadora. La voluntad de poder es el principio de la afirmación múltiple, el principio donador o la virtud que da⁴.

De este fragmento se desprende ya un elemento crucial de la filosofía deleuziana, y es que en esta dimensión que describe el francés dirigiendo su mirada al fondo del ser y en la que moran las fuerzas, nunca podremos encontrar una única fuerza aislada; en ella siempre hay, como mínimo, dos puestas en relación: “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”⁵. Así, las fuerzas se encuentran en relación diferencial entre ellas y, esa relación diferencial es productora, a su vez, de

⁴ DELEUZE, G., *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., pp. 273-274.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

nuevas diferencias en el juego de las fuerzas entre sí; de ahí el concepto de donación, de 'virtud que da', al que volveremos. Por tanto, la voluntad de poder como agente diferencial es no sólo como vemos determinante, sino también determinada: ella misma emerge y se ve modificada en el mismo transcurrir de la relación entre las fuerzas. Aun más, Deleuze, siguiendo esta vez a Spinoza, supone un tipo de actividad de estas fuerzas que comporta, no sólo el poder de afectar a otra fuerza, sino, a su vez, un *poder de ser afectado*. Hay pues una dimensión sensible ineludible en las fuerzas por la cual ellas afectan y son afectadas por mor de su diferencia cualitativa de intensidad. Por eso, la voluntad de poder es, en primer lugar, la manifestación de ese poder de ser afectado que no hemos de entender como mera pasividad: el ser afectado es un poder, es decir, una actividad que se ejerce y, así, forma parte ella misma de la potencia. La fuerza es, en consecuencia, potencia afectante pero, también y no menos importante, potencia afectada. El poder no es pues dominio o posesión de una alteridad, sino que tiene que ver con el afecto. Él produce un doble movimiento, una ida y vuelta productiva de nuevas intensidades, en la que una fuerza no afecta sin ser afectada y viceversa. El plural de las fuerzas queda así conformado como punto singular de *intensio*, punto de conexión de lo diferente con lo diferente, él mismo dispar, diferencial y sensible.

Ahora bien, Deleuze —de nuevo interpretando y prolongando a Nietzsche— distingue entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, así como entre una voluntad de poder negativa y otra afirmativa respectivamente:

(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 nihilismo⁶.

Aclaremos esta última cita por la importancia que tiene. La cualidad de las fuerzas se define como su capacidad de acción (fuerzas activas) o por su capacidad de reacción (fuerzas reactivas), pero esta cuestión viene dada por una diferencia de cantidad en la *intensio* de las fuerzas. En efecto, la cualidad se explica por la diferencia de cantidad. Ahora bien, la fuerza activa será aquella capaz de afirmar su diferencia de cantidad, que, al cabo, es su cualidad, mientras que la reactiva la negará desde el principio, y ello implica una búsqueda de la nivelación, la igualación, la homogeneidad. Se entiende entonces que la cualidad emerge de las fuerzas en relación diferencial de manera que, en

⁶*Ibidem*, p. 79.

definitiva, esta cualidad queda asociada a la voluntad de poder como elemento genético de aquéllas: la voluntad de poder, siendo afirmativa, pertenece a las fuerzas activas, mientras que siendo negativa pertenecerá a las fuerzas reactivas. Con esto queda visto el doble aspecto de la voluntad de poder de Deleuze-Nietzsche: ella es genealógica, esto es, a un tiempo genética (afirmativa o negativa en su origen), y, por su carácter de nexo diferencial, determinante y determinada, ella misma diferencia diferenciante plástica y telúrica. Así nos lo dice Deleuze:

Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir, el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación⁷.

Pero cuidado, hay que insistir en este punto al que nos hemos referido y que nos será crucial; afirmar la diferencia no tiene que ver con la victoria de una fuerza sobre otra; no hay aquí ni imposición ni dominio, más bien consiste en ese aspecto afectivo de doble faz: es un afectar pero también un dejarse afectar. El poder afirmativo de las fuerzas en relación se juega pues como interafección y se da siempre en una pluralidad de pujanzas que, lejos de homogeneizar, procuran la fructificación de más y más diferencia, de nuevos flujos intensivos.

Sin pretenderlo nos hemos introducido brevemente en el tema del nihilismo, sobre el que ya apuntamos algo en el trayecto dedicado a Hegel. Intentemos ahora concretar un poco más. Las fuerzas reactivas negadoras de la diferencia presuponen una voluntad de poder justamente negativa, luchan por la igualación, por la nivelación de las cantidades de *intensio*. En consecuencia, este carácter reactivo y negador separa a la fuerza de lo que ella puede, esto es, de su potencia como voluntad afirmativa, de su diferencia productora de más diferencia. Sucede, no obstante, que el éxito o el fracaso de las fuerzas o, de otro modo, su predominio, no es criterio para determinar su cualidad activa o reactiva. Así lo demuestra, para Nietzsche, la historia de Occidente como historia de la victoria de las fuerzas reactivas del nihilismo: “El esclavo no deja de ser un esclavo porque triunfe; cuando los débiles triunfan no es formando una fuerza mayor, sino separando la fuerza de lo que ésta puede”⁸.

⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁸ *Ibidem*, p. 86.

Retomando nuestra pesquisa de la propuesta deleuziana, hay que señalar que pasa por buscar el modo en que las fuerzas puedan afirmarse en su diferencia y, así, devenir activas, así como por abandonar toda tendencia a la nivelación, a la medida que remite a la identidad. Y esto sólo es posible invirtiendo el platonismo, realizando una filosofía nueva cuyo principio sea esa misma afirmación. Como veremos, esta afirmación cobrará toda su magnitud con el eterno retorno como eterna repetición (re-producción) de la diferencia.

2. *Hacia la idea de caosmos. La relación entre fuerzas como síntesis disyuntiva*

Recopilemos brevemente y amplíemos. Nos dice Deleuze que el sustrato último de lo real se constituye como profundidad intensiva de relaciones de fuerzas. Pero sucede además que ellas son, por su carácter dúctil, productoras de más diferencia y las que efectúan el mundo fenoménico. Dicho de otro modo: los fenómenos no son más que relaciones de fuerzas corporeizadas. Tenemos así una realidad sub-representativa que acontece cualitativamente escapando a la conciencia objetivadora, cosificadora, y al esquema de la representación. En esta línea Deleuze recoge de manera insistente la afirmación de Spinoza según la cual “no sabemos lo que puede un cuerpo' (...) 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 que no tienen nada que ver con lo espiritual”⁹. En efecto, la conciencia esconde un inconsciente más profundo hecho también de relaciones diferenciales entre fuerzas diversas. La conciencia, desde esta perspectiva, no es más que un epifenómeno, un efecto de la actividad de aquellas fuerzas que afectan y son afectadas; por eso ella, por sí sola, nunca consigue alcanzar este mundo soterrado que de fondo la constituye. Veremos las implicaciones de esta cuestión.

Pero el esbozo ontológico se complica, porque hemos visto que, en el contexto de su relación con Nietzsche, Deleuze interpreta la voluntad de poder como síntesis disyuntiva entre fuerzas. Pues bien, al pensamiento deleuzeano le es inherente una inquietud por aclarar la realidad entera como conjunto de relaciones diferenciales entre cursos de *intensio*. En esa dirección, le interesa, no ya sólo encontrar la génesis de la vida activa o reactiva en el mundo humano, sino observarla desde el punto de vista de la génesis autopoyética de todo lo existente. En tal empresa recoge el problema de la

⁹ *Ibidem*, p. 59.

individuación, en todos sus estratos (humano-cultural, biológico, físico), un problema en el que es inspirado por G. Simondon¹⁰. Esta inserción de la cuestión planteada por Simondon, al que realiza un elocuente homenaje¹¹, se encuentra esparcida en toda la obra del autor. Muy sintéticamente y aunque adelantemos ahora algunas nociones que deberán aclararse mejor en apartados sucesivos, se trata de comprender el mundo como una autoorganización caosmótica que incluye una multitud de estratos entrelazados, desde lo mineral hasta la vida característica del ser humano. La tesis simondoniana fundamental que asimila es la de que todo cuanto es posee dos caras, la de su conformación ya individuada y la de la in-sistencia, en ésta, de lo pre-individual. Lo individuado es siempre la corporeización de un conjunto problemático de fondo pre-individual. Así, la dimensión intensiva a la que se refiere Deleuze cobra la forma de un devenir irrepresentable, que es caosmosis constituyente e indefinida de todo ser definido, singular. De forma explícita, nos dice:

No hay razón para pensar que los estratos físico-químicos agotan la materia: hay una materia no formada, submolecular. Tampoco los estratos orgánicos agotan la Vida: el organismo es más bien lo que la vida se opone para limitarse, y hay una vida tanto más intensa, tanto más poderosa, cuanto que es anorgánica. Asimismo, hay devenires no humanos del hombre que desbordan por todas partes los estratos antropomorfos¹²

La faz pre-individual de cualquier fenómeno, pues, está constituida por un rizoma, por un conjunto de síntesis disyuntivas. Para expresar tal ampliación de la cuestión nietzscheana sobre la vida a esta génesis auto-creativa de la realidad en toda su profundidad, Deleuze emplea un lenguaje máximamente abarcador. Por “fuerza”, entenderá una “serie” cualquiera de grados de intensio. Además, estas series, como acontecía con las fuerzas, se relacionan entre sí disyuntamente. En esta cuestión nos adentraremos más detenidamente en el apartado correspondiente en que analizaremos de forma pormenorizada la relación entre Deleuze y Simondon, porque nos es crucial, sobre todo en lo que tiene que ver con las nociones de “individuación” y de “problema” que apenas hemos rozado¹³.

Lo que hasta aquí debemos retener simplemente es que una fuerza, considerada como una dimensión de *intensio* en general, es una “serie”. Es una serie intensiva, y es que, en

¹⁰ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires, 2011.

¹¹ V. DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005, cap. 12 (“Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica”).

¹² DELEUZE/GUATTARI, *MIL Mesetas. op. cit.*, cap. 15, p. 513.

¹³ V. *Infra*, cap. 10, especialmente § 4.

su propia conformación son diferenciales: van cambiando conforme se relacionan con otras. Pero las series concretas y singulares no existen aisladamente; se relacionan entre sí de un modo tal que, al igual que sucedía con la fuerza, hay que decir de ellas que siempre encontraremos al menos dos en relación diferencial. Por tanto, cualquier fenómeno-serie esconde una multiplicidad de puntos singulares o puntos de *intensio*, que se relacionan en y por su diferencia. Pues bien, en el encuentro entre las series se produce una suerte de movimiento diferencial, de “movimiento forzado” o “historia embrollada”, productora, una vez más, de nuevas diferencias. Pongamos un ejemplo que clarifique en algo todo lo dicho: el viento y el calor emanado del Sol son dos series distintas, uno y otro son conjuntos de fuerzas en movimiento interafectivo. Una brizna de aire tendrá una dirección *x*, la de otra quizá en cambio sea *y*, es decir, tal o cual dirección distinta de *x*; pero en su síntesis disyuntiva cobrarán este o aquel vigor y rumbo *z*; lo mismo ocurre con el calor, él no es uniforme, sino que distintos gradientes térmicos se relacionan en su campo hasta formar tal o cual temperatura concreta. Ambos, temperatura y rumbo/vigor se relacionan entre sí disyuntivamente, son series, y ellos dan como resultado un determinado ambiente, un clima que en su inacabable litigio interno, por lo demás, será el responsable de su propia mutabilidad.

Hay que resaltar aquí que este movimiento de producción de diferencias es inmanente al propio encuentro entre las series y que, por tanto, para él no rige ningún principio trascendente o teleológico orientador. Del mismo modo, la diferencia aquí no se deja subsumir por ninguna identidad previa, pues ella misma se convierte en nexo, tal y como vimos a propósito de la voluntad de poder. Con esto podemos entender que la expresión lógica que para Deleuze explica toda esta (no) estructura sea la de la *síntesis disyuntiva* (*y, y, y,...*) como hemos venido expresando, esto es, la de la unión diferencial de singularidades productora, a su vez, de nuevas diferencias. Efectivamente, para nuestro autor se trata de

una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. No se trata en absoluto de una identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento negativo y de la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que 'diferentes'¹⁴.

¹⁴ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit., p. 207.

Síntesis disyuntiva, pues, o unión de lo diferente que sin embargo conserva (su) la diferencia afirmándola en tanto que gozne creador último de nuevas pujanzas diferenciales cuyo movimiento se cifra en una *autopoiesis* inmanente: caosmos.

Todo esto nos conduce a la idea del diferenciante¹⁵, análoga a la voluntad de poder nietzscheana tal y como hemos visto, pero ahora referida a cualquier fenómeno y, por tanto, con resonancias heideggerianas, pues se está aludiendo con ello no sólo a la “vida”, sino al “ser” en cuanto tal. Es, efectivamente, en este punto donde Deleuze hace valer la herencia de Heidegger. El ser no sería el “último humo de la realidad evaporada”, como pensaba Nietzsche, sino que reaparece como el acontecimiento mismo del encuentro entre fuerzas. Veremos más adelante hasta qué punto esto es así cuando hablemos de la teoría del sentido de Deleuze, esto es, hasta qué punto Deleuze estaría rebasando a Nietzsche a través de Heidegger y viceversa¹⁶.

Este “diferenciante” es denominado por Deleuze también “precursor oscuro” o “instancia paradójica”: se trata de la diferencia misma entre las series, una diferencia dinámica, generada en el encuentro entre aquellas pero, al unísono, generadora de nuevas diferencias. Así, el diferenciante recorre las series en movimiento sin descanso y procura la emergencia de nuevas intensidades diferenciales:

(E)s preciso que la diferencia relacione de inmediato entre sí los términos que difieren. Es necesario, de acuerdo con la intuición ontológica de Heidegger, que la diferencia sea en sí misma articulación y vínculo, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación por lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto¹⁷.

Por tanto, las series no guardan entre sí ninguna semejanza ni ninguna analogía y tampoco se puede establecer entre ellas ninguna suerte de jerarquía o de gradación en virtud de la cual una sería copia o participante de la otra. Todo lo contrario, porque, además, desde el punto de vista del diferenciante las series siempre coexisten, son simultáneas y no obedecen al tiempo entendido como sucesión, siendo el efecto de su relación diferencial un resonar a distancia. De este modo, el diferenciante se desplaza entre las series sin cesar, conectando los puntos singulares de intensio, haciendo

¹⁵ Tal y como señala Luis Sáez Rueda, lo que tenemos en Deleuze respecto de Heidegger es una superación y 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 (V. 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).

¹⁶ V. *Infra*, cap. 10, § 1.

¹⁷ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 183.

emerger nuevas diferencias y, de este modo, diferenciándose él mismo. Por eso insufla tal movimiento forzado al tiempo que se oculta siempre en él, por eso es un “pre-cursor” y es “sombrió”: carece de lugar, porque su ir y venir no se detiene haciendo comunicar las series; tampoco identidad, pues nunca es igual a sí mismo. “Estos sistemas diferenciales de series dispares y resonantes, con precursor oscuro y movimiento forzado, se llaman simulacros o fantasmas”¹⁸. Así es, Deleuze está tematizando lo que el platonismo estigmatizó inaugurando la filosofía occidental: los simulacros que no guardaban ninguna semejanza con algún original del que ser copia, aquellos que están en perpetuo movimiento y que son pura diferencia pensada sólo desde sí¹⁹. Consiguientemente, con esta concepción Deleuze quiere rebasar también la vieja dicotomía propuesta tradicionalmente por la filosofía, que se escora hacia la pretensión de hacer excluyentes lo inaprehensible, por una parte, por ser pura multiplicidad que no se pliega a la Identidad, el caos a conjurar, y, por otra, lo que es ordenado según el concepto, esto es, dentro de los límites de la razón, de la representación, de un Yo bien constituido:

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 caos²⁰.

Este rebasamiento, como estamos tratando de explicar, consiste en concebir el ser de lo real como multiplicidades de síntesis disyuntivas, esto es, como una multiplicidad móvil fraguada por la *intensio* que, sin embargo, se ordena de forma inmanente en el encuentro mismo entre las fuerzas, entre las series, y cuyo engarce es la diferencia misma. Tenemos entonces una inversión del platonismo que da voz y derecho de existencia a los simulacros: “el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal”²¹. Deleuze traduce este gruñido para la filosofía y, tal como ya hizo Nietzsche, rescata a Heráclito.

¹⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹⁹ V. *Supra*, cap. 6, § 2.

²⁰ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 139.

²¹ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 197.

3. *Ontología de la fuerza en Bataille*

Podemos intentar ahora esbozar las primeras conexiones entre nuestros dos autores con la esperanza de que en ambos casos éstas nos lleven más allá. Ello nos permitirá reinterpretar al propio Deleuze y entender que su ontología bien puede estar atravesada por el derroche, por la exuberancia y el gasto improductivo. Y, a la inversa, que las tesis batailleanas acerca del *gasto sin tasa* guardan el secreto de una ontología de la fuerza aún inexplorada en este autor. Pero esto implica, como ya hemos podido intuir más arriba²², no entender por utilidad o por instrumentalidad una concepción reductiva de la misma que la vincule únicamente al mundo de las acciones humanas, a los medios que utilizan los sujetos para la consecución de tal o cual fin y a la lógica a ello asociada. Es preciso indicar que, antes bien, hemos de hacer notar que se refiere a una noción más amplia que tiene que ver también con el ámbito mismo del ser y, por tanto, con la ontología, en la cual se buscará, en este caso y como veremos, romper con todo finalismo y con toda teleología metafísicamente entendidas. En síntesis, por “fin” debe entenderse aquí cualquier instancia teleológica, sea pragmático-instrumental o metafísica.

Pues bien, para comenzar y mostrar la cercanía entre Deleuze y Bataille y, así, exponer el transitar de una ontología de la fuerza en este último, podemos comenzar citándolo para analizar después sus palabras:

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, 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 eres tú 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 elementos 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 precederos.

Más allá, tu vida no se limita a ese inaprehensible fluir interior; fluye también hacia fuera y 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

²² V. *Supra*, cap. 6, § 4.

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 fervor²³.

A partir de este texto estamos en condiciones de realizar por fin una primera aproximación hacia nuestro objetivo nuclear ya explicitado, si bien poco a poco habrá de ser profundizado en los sucesivos apartados de la presente investigación. ¿Qué nos dice Bataille aquí? El ser es complejo y está abierto al exterior. Se compone de innumerables elementos que en incansable actividad dibujan un universo móvil, fluido, en el que no se atisba principio rector y del que no podemos esperar una estabilidad perenne. Esta íntima comunicación energética de partículas invisibles que nos atraviesan, nos hacen y nos deshacen, es pre-subjetiva y a-conceptual justamente porque no nos encontramos aquí en el terreno de lo Uno, sino en el de la multiplicidad, esto es, allí donde la representación se muestra incapaz, pues ella (mera fantasmagoría) vendría en todo caso en segundo lugar para unificar y otorgar identidad a singularidades que, *per se*, carecen de ella. En efecto, la representación no es más que una ilusión además segunda en el orden ontológico y hemos de entender que sólo encuentra su primacía por ser superficie, punta de iceberg de todo un universo caosmótico y genésico que una y otra vez la pone en tela de juicio. Retengamos esta última apreciación porque nos será capital cuando avancemos hacia Deleuze. Ella, la representación, capta al ser entendido como Uno, el ser sin heterogeneidad y sin *pólemos*, cerrado y siempre igual a sí mismo en un tiempo sucesivo o cronológico en el que permanece y se pasea sin alterarse. Pero bajo su espejismo bulle sin cesar una multiplicidad telúrica hecha de encuentros alógicos en los que no rige más que el puro azar: la voluntad de suerte (*chance*), “el albur, la *caída* de un dado”²⁴. Volveremos a ello después. Pero aún debemos observar que, en esta curiosa visión ontológica, el Yo y la vida orgánica, como cuerpo biológico sustento de éste, quedan arrasados por una composición turbulenta en la que nada se detiene y en la que lo crucial se encuentra justamente en ese movimiento que es comunicación de los elementos del adentro entre sí y con el afuera: movimiento de la diferencia que vehicula las partículas, puntos singulares, puntos de *intensio*, por su distancia, por su *herida*.

²³ BATAILLE, G., *La experiencia interior*, op. cit., pp. 103-104.

²⁴ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op. cit., p. 93.

Aquí es donde ya caminamos más allá de la interpretación usual que se ha hecho de Bataille y donde comenzamos a emparentarlo con Deleuze. Porque es cierto que en sus tesis antropológicas el de Billom quiso entender que el ser humano se comunica debido, paradójicamente, a su aislamiento, a su auto-objetivación como sujeto separado y único que ha perdido el mundo de la inmanencia animal en que se encontraba como “el agua dentro del agua”²⁵ y que, en esa comunicación, se derrochaba a sí mismo, esto es, perdía su identidad como sujeto cerrado. Pero, por otro lado, también es cierto que no faltan los lugares en los que este mismo esquema se ve profundizado y llevado hacia el ámbito general de los seres: ontología. Entonces Bataille habría dado efectivamente el paso, como estamos apuntando, hacia un espacio sub-representativo y a-subjetivo, fuera del rigor del concepto y del sujeto de la representación. Esos pasajes que han sido olvidados son los que tratamos de rescatar e interpretar, porque desde ahí aquellas mismas tesis antropológicas que habrían dado de sí para una filosofía de la historia en Bataille pueden ser ahondadas y llevadas a otros lugares. Y justamente ahí, en esa profundización, es donde nos encontraremos inevitablemente con los vínculos de este pensador heterodoxo y Gilles Deleuze. Ellos comienzan, como decimos, en el descubrimiento de ese espacio pre-subjetivo, sub-representativo y a-lógico en que se descubre al ser como un torbellino energético, poblado de una multiplicidad de flujos intensivos e imposible de apresar. Un ser, pues, desde el inicio en devenir, abierto, heterogéneo, heteróclito y, así, plural. Pero no debemos olvidar que esta ontología batailleana es inseparable de lo que él tematizó como gasto improductivo, en interminable liza con la dimensión de la utilidad. Veamos en qué consiste y cómo se articularían estos dos principios desde nuestra interpretación de su ontología como ontología de la fuerza o intensio.

4. Fuerza y derroche

En efecto, esta concepción ontológica, si estamos acertando en nuestras pesquisas, estaría atravesada por lo que Bataille denominó *principio de derroche* o *gasto improductivo*, esto es, por una energía —dimensión noérgica— que, en esa comunicación incesante entre los seres, estaría siendo siempre dilapidada. En ello consiste la vida pero, también, el ámbito de lo inorgánico. Es cierto que aquí la importancia que tuvo la lectura de la obra, fundamentalmente antropológica y

²⁵ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1991, p. 22.

etnológica, de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*²⁶, es insoslayable; se concreta en el famoso artículo *La noción de gasto* en el que el propio Bataille cita la obra de la que hablamos²⁷. Quizá incluso sin el descubrimiento de la noción de don o, mejor, de *potlach* por parte de Mauss no habría sido posible el batailleano *dépense*. Pero Bataille no se queda en esta dimensión antropológica y etnológica y acaba por hacer del don, del gasto improductivo, una cualidad del cosmos y del ser mismo. Nuestro autor lo ejemplifica con dos imágenes contrapuestas que, en su extremo, se tocan: el Sol y la muerte. Efectivamente, el Sol, como el sexo, es pura donación de energía, puro gasto sin cálculo en torno al cual se procura la vida; por su parte, la muerte nos muestra la otra cara del “lujo” precisamente como dilapidación de esa misma vida generada. Debemos entender bien estos dos elementos, porque la muerte, si se repara bien en ellos, ya no es considerada como algo de lo que hay que tener miedo, algo meramente significativo en cuanto opuesta al impulso por conservarse. No hay en Bataille atisbo de temor a la mutabilidad, al cambio, que la muerte simbolizaría de la forma más descarnada. Antes bien “SOY la alegría ante la muerte”, la alegría ante “la apoteosis de lo precedero”²⁸, nos dice en uno de sus textos. Alegría nietzscheana de quien asume el devenir hasta el final y de quien, por tanto, no busca conservarse, permanecer inmutable. Esto, como veremos, tendrá mucho que ver con la noción de soberanía de nuestro autor. Pero ahora nos importa más el segundo elemento que hemos citado, el Sol, que ya no es, como en Platón, la metáfora de la Idea del Sumo Bien, así como el ojo humano (metáfora a su vez del entendimiento) ya no es el instrumento para su contemplación. Muy al contrario, en el *Dossier de l'Oeil Pineal y Anus Solaire* Bataille compone un nuevo mito acorde con su tiempo, un mito que es transgresión del relato platónico, un mito para romper todo mito, un mito ateo que nos habla del proceso de antropomorfización por el cual el animal se hizo hombre y del modo en que llegó al entendimiento²⁹. El relato es sencillo, pero está plagado de símbolos de esta transgresión: la vida animal, en sus formas más

²⁶ MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.

²⁷ V. BATAILLE, G., “La noción de gasto” en *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 32.

²⁸ BATAILLE, G., “La práctica de la alegría ante la muerte”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2003, pp. 256-257.

²⁹ V. MOREY, M., “Excessere omnes... Invitación a la lectura de Georges Bataille”, en *Psiquemáquinas*, Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 182-194. Asimismo resulta curioso que Morey escribiera en la misma época este artículo junto con el que lleva por título “Georges Bataille. Sacrificio y experiencia pura”, también en “Psiquemáquinas”, así 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 (V. GARCÍA, M. “La recepción de Georges Bataille en España”, en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51 -2010-, pp. 237-248) y que Deleuze es ya un filósofo de renombre. Tal vez Morey pudo atisbar ese cierto aire de familia que conecta a ambos pensadores y que aquí tratamos de tematizar.

simples, se organiza horizontalmente en torno a dos agujeros, que funcionan para la integración de nutrientes y para la excreción de residuos respectivamente. Pero en el transcurso evolutivo en que emergió el hombre la erección de su cuerpo cambió la horizontalidad animal por la verticalidad humana. En ella, no obstante, aún se conservaba la mirada horizontal pues los ojos seguían orientados linealmente. Algo nuevo emergía en nuestro cráneo... el ojo pineal. Ahí, en la glándula en la que Descartes situó el engarce entre el alma y el cuerpo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, el habitáculo del alma donde se encontraban las ideas innatas y, entre ellas, la idea de Dios, garante último de la existencia del mundo y de la corrección del entendimiento humano, Bataille encuentra “la inversión de nuestra analidad: (...) un volcán asentado en el centro de nuestro cráneo: *ano solar*”³⁰, nuevo órgano de excrecencia, de gasto improductivo, orientado al Sol. Así, tenemos una explicación antropológica para el surgimiento del hombre que lo emparenta con el gusano y añade al supremo órgano de la vista, que en Platón era receptor de la luminosidad del Sol y de la verdad, un ojo pineal que, por el eje horizontal contrapuesto al vertical, opera la transgresión y el ataque al corazón mismo de la conciencia moderna y la filosofía tradicional que culmina con Hegel. Porque el Sol, lo hemos dicho, tampoco es metáfora del Sumo Bien, sino de esa *parte maldita* que es el derroche y el exceso, la donación energética sin cálculo, pura *intensio*, que tiene que ver con el sexo y la muerte: con la finitud, con la mutabilidad, con el devenir. Y esta historia, este relato mítico, invención febril, explica lo siguiente: “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*³¹ jamás se ha aumentado sin peligro”³². Ambos se encontraban en equilibrio en nuestro origen de tubo-gusano, prolongado luego al animal; el error sobrevino cuando el ser humano atribuyó a la conciencia su mayor dignidad, entendiéndola como mera propensión a la sobrevivencia y olvidando con ello el derroche.

Por tanto, Bataille apela a otro modo de conocer y, con ello, a otro tipo de realidad(es). El conocimiento, tal y como se ha tematizado por la tradición y la academia filosófica, era un conocimiento cuya pulsión última es la conservación, esto es, la búsqueda de un mundo y un sujeto estables de manera que la vida pudiera

³⁰ MOREY, M., “Excessere omnes...: Invitación a la lectura de Georges Bataille”, en *Psiquemáquinas.*, *op. cit.*, p. 188.

³¹ La cursiva es nuestra.

³² BATAILLE, G., *La literatura y el mal*, ed. Nortésur, Madrid, p. 111.

perpetuarse. Pero de ese modo el mundo quedaba reducido, empobrecido, falto de aquella exuberancia propia del derroche energético. Sin lugar a dudas, en esto consiste la herencia nietzscheana en Bataille, en un diagnóstico acerca del nihilismo decadentista que niega a la vida sus potencias³³. Por eso, el conocimiento o entendimiento al que nos exhorta Bataille por medio de su metáfora del ojo pineal es un conocimiento que se derrocha y que, sólo de este modo, puede conectar con el gasto sin cálculo que es también el universo mismo, su afuera. No cabe aquí entonces la dicotomía clásica entre sujeto y objeto porque ya no se trata en absoluto de un Uno (sujeto) que conoce a un Otro (objeto) también Uno. No, se trata de aquellos trasvases energéticos, de esos fluidos eléctricos y de ese devenir transformador sin cese que vimos en la introducción a este punto. Se trata de una herida que atraviesa al humano justamente porque lo atraviesa todo, haciendo de ese todo un pluriverso en movimiento, un Cosmos o Universo herido: un caosmos: “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”³⁴. Veremos hasta qué punto este tema de la herida se nos hace crucial en nuestra investigación, porque tendremos que volver a ella en otro momento, cuando tratemos de desentrañar nuestra erososofía.

En cualquier caso, hay que subrayar que el relato o mito antropológico propuesto por Bataille y que hemos traído aquí justamente por su crítica solapada y transgresora a toda la metafísica occidental, apunta, en un gesto muy parecido al de Deleuze, a la ontología que tratamos de desentrañar: una ontología que de continuo roza la del de París emparentando a ambos con Nietzsche, tal y como ellos reconocieron en sus obras. Es por esto por lo que también para Bataille a la Naturaleza le subyace una realidad subrepresentativa compuesta de fuerzas, tal y como él mismo expresó:

³³ La relación de Bataille con Nietzsche comienza pronto. Tenemos constancia de que su primer acercamiento al alemán coincide con la cura psicanalítica 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).

³⁴ BATAILLE, G., “Proposiciones” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 189.

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 incesante³⁵.

Una aniquilación que no significa aquí otra cosa que la posibilidad de rebasar el pensamiento representativo y, así, al sujeto mismo que hace de aquella naturaleza un objeto o compuesto de objetos, esto es, un espacio donde sólo cabría la utilidad y en el que el derroche energético que en última instancia mora en ella (haciéndola y deshaciéndola) habría sido olvidado y hasta denostado por inservible. He aquí la razón por la que se hace necesaria una *Economía General*³⁶ que dé cuenta de esta dimensión genésica de lo real, la cual, por lo demás, se expresaría a las claras, según nuestro autor, en determinadas manifestaciones de la vida humana tales como el arte, la fiesta o el lujo (entendido como gasto energético no-útil).

5. *Voluntad de poder como voluntad de suerte*

Retomando nuestra reflexión, es preciso subrayar ahora que uno de los objetivos clave de Bataille es la de perfilar la imagen con la que se inaugura la filosofía occidental: el ojo, metáfora de la suprema facultad del entendimiento, instrumento del alma para contemplar la Verdad y, así, llegar a conocimiento seguro. Por eso, el relato pornográfico *L'Histoire de l'Oeil* vuelve a incidir ahí: el ojo penetrado por el asta de un toro (imagen de fiesta y muerte), el ojo abertura del ano, el ojo lugar de excrecencia de detritus y de lágrimas, lugar de oscuros placeres y de angustia... Así, las pretensiones de saber del humano, su capacidad para diferenciar al sujeto del objeto, emprendiendo con ello el camino de su historia como historia de progreso técnico, finalidad última de la modernidad, quedan desbaratadas por el descubrimiento de esta dimensión de derroche que, además, pone el acento en el azar, en la suerte. Sí, porque el principio de gasto improductivo, por definición, no se atiene a cálculo, a previsión. Con él no es posible anticipar el futuro para domeñar el devenir. Al contrario, éste revela su cara más descarnada y, paradójicamente, más inevitable. En este sentido, aunque aún habremos de dar cuenta de las implicaciones últimas de estas tesis en apartados sucesivos, podemos adentrarnos ya en la interpretación de Bataille en torno a la nietzscheana voluntad de poder que, como dijimos, en el francés se transforma en voluntad de suerte (*chance*). Ella, como vimos también, tenía un papel esencial en Deleuze hasta el punto

³⁵ BATAILLE, G. "La práctica de la alegría ante la muerte" en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 257.

³⁶ V. BATAILLE, G., *La parte maldita*, precedida de *La noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.

de configurar su noción de diferenciante³⁷; y creemos que en ambos autores se vincula al tema del juego cuyo último enlace lo encontramos en el sí de Nietzsche al devenir. En efecto, una vez más, no se trata de voluntad de dominio, sino de una voluntad afirmativa de lo múltiple que es potenciación, *intensio*. Y ella es la que organiza, inmanente, la comunicación azarosa entre los seres, cuya imagen es la del niño y su recreo: “La *Voluntad de poder* es el león, pero ¿no será el niño la *voluntad de suerte*?”³⁸. No es separable entonces, a su vez, de una distinción batailleana clave que es la que nuestro autor establece entre “la moral del ocaso” y “la moral de la cumbre”: “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”³⁹. Por su parte, el ocaso se vincula con las fuerzas reactivas del nihilismo decadentista, fuerzas del cálculo, de la medida, de la representación. Desde luego, la suerte rompe con toda estructura de previsión calculatoria, con todo establecimiento racional de medios para la obtención de fines y, también, por tanto, con toda suerte de teleología metafísica: un sólo golpe de suerte y todo está decidido... A este tenor veremos que las analogías entre nuestros dos autores no acaban aquí porque tras esto ambos hacen explícita una noción de juego que nos será de importancia reseñar. Hasta aquí observamos, pues, cómo diferenciante y suerte guardan la misma raíz nietzscheana.

Ahora bien, hay que hacer hincapié en que, como es obvio, Bataille no pretende negar la existencia del tiempo cronológico, ámbito en el que la capacidad proyectiva, los medios y los fines, la teleología y el finalismo encuentran su lugar, al igual que no niega la existencia del principio de utilidad y de la representación. Intenta, más bien, poner en valor esa otra dimensión temporal del instante en que acaece la suerte y que toda la filosofía ha pretendido olvidar centrándose únicamente en el mundo fenoménico. No obstante, sólo podremos profundizar en esta cuestión cuando nos hayamos adentrado en la comprensión deleuzeana del tiempo, igual de deudora respecto de Nietzsche que la que encontramos en la obra de Bataille. Desde ahí, si el rizoma lo permite, intentaremos tender alguna línea de fuga.

Pero con lo anterior ya podemos adelantar que lo que sostendremos en lo sucesivo es que tanto la voluntad de suerte como la noción de comunicación (comunicación entre

³⁷ V. *Supra.*, cap. 7, § 2.

³⁸ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 188.

³⁹ *Ibidem*, p. 48.

los seres) y la de comunidad en Bataille) tienen un alcance ontológico que de nuevo va más allá el mero análisis antropológico e histórico y cuyo sentido último se encuentra en la relación azarosa de fuerzas dispares en intensidad que, en virtud de ella, realizan sus trasvases. De igual modo y como hemos anunciado, también de aquí extraeremos los resortes que nos permitan entender la propia tarea del pensar desde estas mismas coordenadas que estamos desarrollando. Nos vamos encaminando hacia nuestra concepción de la comunidad como *caosmunidad* y de la filosofía misma como *erosofía*. Al mismo tiempo, tendremos en cuenta que justamente es este alcance ontológico de la *intensio* el que no habrían tenido en cuenta los pensadores de la comunidad-sentido que han interpretado a Bataille, fundamentalmente Nancy, Esposito y Agamben. Por tanto, deberemos, en el punto adecuado para ello, responder de forma pormenorizada a las objeciones que pusieron a la comunidad esbozada por aquél. Pero prosigamos en nuestra interpretación de las tesis batailleanas acercándonos cada vez más a las de Deleuze, intentando hacer una síntesis disyuntiva en el *entre* de ambos, porque aun hay elementos de suma importancia que no debemos olvidar en este devenir Deleuze-Bataille y a la inversa.

CAP. 8. ONTOLOGÍA DE LA FUERZA Y TEORÍA DEL SENTIDO

Vamos ahora a dar un paso más en la tematización de la filosofía deleuziana internándonos en su teoría del sentido a partir de la ontología de la fuerza ya descrita. Para ello daremos cuenta de la distancia que separa al francés de la fenomenología existencial heideggeriana, cuya influencia en las tesis de nuestro autor ya ha quedado en algo clarificada anteriormente¹. De este modo podremos dar cuenta de un primer nivel de crítica respecto de la ontología del sentido y su despresencia cuyo baluarte es Derrida y su deconstrucción. Pondremos así el primer pie para, después, enlazar con nuestras argumentaciones frente a los pensadores de la comunidad-sentido.

1. *Deleuze más allá de Heidegger*

Pues bien, dijimos que en ella, en esta ontología de la fuerza, encontramos cierta raíz heideggeriana, y esto se va a hacer evidente aquí por lo que tiene que ver con la teoría del sentido de Deleuze. Ahora bien, hay que tener en cuenta que aunque el francés reconocerá en el alemán el valor de haber inaugurado el pensamiento de la diferencia con su distinción entre lo óntico y lo ontológico, entre el ser y el ente, nuestro autor buscará deshacerse de lo que en Heidegger considera como una cierta rémora del principio de identidad que aún lastraría sus tesis y que tiene su expresión en la noción de lo *Mismo*. Y lo hará justamente por recurso a su ontología de la fuerza de signo nietzscheano de manera que, como veremos, el sentido quede vinculado a su otro, al sin-sentido (en cuanto despresencia del sentido). Sólo de este modo la diferencia, ahora sí, puede ser pensada verdaderamente desde ella misma². Esta apreciación se nos hace

¹ V. *Supra*, cap. 6, § 5.

² A este respecto el análisis del profesor Luis 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 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,

crucial por cuanto nuestra comunidad atravesada por la diferencia sólo será posible si verdaderamente tenemos en cuenta hasta el final las implicaciones de esta ontología de la fuerza que, respecto del sentido, constituirá su génesis profunda. Ya podemos adelantar, pues, que, a nuestro modo de ver, no sería posible deshacerse absolutamente de la traba del principio de identidad si para definir al ser quedamos encerrados únicamente en la cuestión del sentido³. Él ha de habérselas con su otro, con el sin-sentido, y éste no puede pertenecerle en modo alguno.

Sin dejar, por tanto, el plano de la explicación ontológica nos acercamos a la dimensión gnoseológica, esto es, a las condiciones por las cuales se establece el vínculo entre el hombre y el mundo de manera que el sentido sea posible, tal y como Deleuze las tematizó. Pues bien, lo que nuestro autor nos dice es que el sentido es una instancia inexistente que se encuentra o emerge entre las proposiciones y los estados de cosas que ellas designan, pero que no se confunde ni con unas ni con otras:

es (...) exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es 'acontecimiento' en este sentido: a condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo⁴.

Es frontera y es articulación entre el sujeto que designa y los estados de cosas designados. Ahora bien, a ambos hay que entenderlos como conjunto de singularidades en movimiento distribuidas por el diferenciante. El sentido es, pues, un efecto de posición, es la subida a la superficie de aquella multiplicidad móvil que actúa en profundidad. Su paradoja es la de ser y no ser a un tiempo. Por eso dice Deleuze que insiste y no que ex-siste; su oscuridad, que no es más que la de una nada que circula entre las series, una suerte de “casilla vacía” u “objeto = x” que, a su paso, distribuye y redistribuye las singularidades sin cesar produciendo nuevas diferencias, nuevos

sobrevenir y llegada... de sentido. Ambos son polos indiscernibles de un mismo acontecimiento que vincula por mor de la *filia* 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*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. pp. 422-424).

³ Para entender el modo en que el pensamiento postestructuralista incardinado fundamentalmente en una ontología del sentido pretende ir más allá de Heidegger véase SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos Filosóficos actuales*, op.cit., pp. 427 ss.

⁴ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op.cit., p. 50.

acontecimientos, nuevos fenómenos de sentido. Sí, porque el Acontecimiento en Deleuze es de naturaleza ideal: el Acontecimiento es la emergencia de las singularidades en ebullición, en comunicación y distribución incesante, y de ningún modo puede confundirse con el hecho bruto (*datum*) en que se corporeizan, con el fenómeno espacio-temporal que es su efectuación en el *spatium* extensivo. Volveremos a esta cuestión del Acontecimiento cuando nos adentremos en el tema de la temporalidad porque en la filosofía deleuziana es desde luego capital⁵, pero, por el momento, retengamos estas breves ideas.

En síntesis, hasta aquí lo que nos parece imprescindible es entender que el sentido no es más que el efecto de las distribuciones diferenciales y sin cese de las singularidades, un “efecto de posición” que, por tanto, esconde, paradójicamente, hondas relaciones con el sinsentido: es la llegada a la superficie de una profundidad de singularidades en relación de intensión que *per se* son asignificativas. “El sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar, está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie”⁶. Aquí es donde verdaderamente Deleuze opera su particular inversión del platonismo y, por ende, de toda la filosofía Occidental, que ha visto en el sentido una suerte de maná por el que el mundo y sus estados de cosas se nos develaban. No, el sentido viene después, lo primero es esta realidad sub-representativa, fuera del concepto y de la comprensión interpretativa: *nihil* productivo, *Acontecimiento*. Retomando la polémica con Heidegger, en suma, se puede afirmar que el sentido, en tanto que tal Acontecimiento o emergencia, pasará de ser lo Mismo que enlazaba lo óntico y lo ontológico —y por tanto que aun quedaba preñado del principio de identidad en la estructura del desvelamiento-encubrimiento— a ser efecto de superficie; en tanto efecto de superficie posee una dimensión óptica, si se mira desde la perspectiva de los fenómenos de la representación ya efectuados, corporeizados, que emergen como efectos de posición de las fuerzas en relación; lo ontológico del sentido, en cambio, será el sinsentido mismo que lo gesta, la relación diferencial entre las fuerzas, esa distancia, esa *nada de sentido*. Lo Mismo, pues, lo que eternamente vuelve, será, por su parte, la diferencia. Pero no nos adelantemos porque esto último lo desarrollaremos cuando hablemos de la temporalidad y, en concreto, del futuro, y nos detengamos de manera

⁵ Françoise Zourabichvili ha calificado la obra de Deleuze como una filosofía del acontecimiento remarcando así la importancia de este concepto dentro del pensamiento de nuestro autor (*Cfr.*, ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento, op.cit.*).

⁶ DELEUZE, G., *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 103.

detallada en la cuestión del Acontecimiento, para la que tendremos que hacer una última alusión al problema heideggeriano⁷. Lo importante hasta aquí es que de este modo Deleuze estaría garantizando la absoluta exterioridad y heterogeneidad del vínculo entre pensamiento y mundo, de manera que aquella *philia* que Heidegger acabó postulando entre ambos⁸ quedaría desconectada al fin. Ahora el pensamiento sólo piensa lo impensado, sólo se relaciona verdaderamente, productivamente, en la emergencia de sentido, con lo que le es absolutamente diferente.

2. *La experiencia interior*

Una vez más, siguiendo los anteriores análisis sobre la filosofía de Deleuze, vamos a internarnos ahora en su posible vínculo con las de Bataille, en este caso en lo que se refiere a la cuestión del sentido. ¿Podemos con lo dicho hasta aquí entenderlo ahora con Bataille como excrecencia, como un gasto, un lujo, él mismo improductivo por sus vínculos con el sinsentido, con las relaciones de fuerza y la *intensio*? ¿No se referiría a esta intuición Bataille cuando hablaba de la “experiencia interior” en el “extremo de lo posible”? La experiencia interior que Bataille propone es, en sus palabras, “la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir (...) un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible”⁹. Ahora bien, nos equivocaríamos al ver aquí una suerte de paréntesis metodológico que, al modo cartesiano o husserliano, pretendiera luego llegar a certidumbres. Este método de meditación, como el propio Bataille lo caracteriza, no llega a reposo alguno, no busca sostener ningún edificio científico y tampoco busca a Dios porque no busca NADA, se mantiene en el no-saber, en esa dimensión intensiva que describíamos al principio con su propio texto y en que el sujeto deja de ser tal para deshacerse en una multiplicidad de elementos que se encuentran en una relación de afectación energética y azarosa. En este (no) lugar, esto es, allí donde nos percatamos de que el sentido es inasignable, *a-topon*, ya no podemos hablar ni de sujeto ni de objeto: el ámbito de la representación queda neutralizado cuando se encuentran las hondas relaciones paradójicas entre el sentido (como emergencia) y el sinsentido (en cuanto relación intensiva asignificativa), entre la

⁷ V. *Infra.*, cap. 10, § 1.

⁸ V. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 204.

⁹ BATAILLE, G., *La experiencia interior, seguida del Método de meditación y del Post-scriptum 1953*, *op.cit.*, pp. 14-17.

conciencia representativa y el inconsciente subrepresentativo. Volveremos a ello, baste con señalar ahora que, efectivamente, para Deleuze la representación es también una *ilusión necesaria* que brota de la fuerza reactiva de una conciencia que quiere conservar, que quiere detener el movimiento de la multiplicidad y, así, conseguir la identidad del concepto y la certidumbre en el saber, de manera que se alcance a vislumbrar un mundo ordenado en el que la memoria y la prevención son los dos pilares básicos para la resolución de nuestro presente cronológico. Y es necesaria porque es inevitable, del mismo modo que lo es el principio de utilidad en Bataille como conservación para la sobrevivencia y la evitación de la muerte. Lo que debemos hacer, la operación que ambos nos demandan, es la de poner en su justo lugar a uno y a otro, es llegar a “entender” lo que esta conciencia ignora: su afuera inconsciente y productivo organizado en encuentros disyuntos, en encuentros con lo heterogéneo. El batailleano extremo de lo posible puede verse de este modo: es la disolución del Yo y, con él, de toda pretensión de proyecto, porque “(l)a vida va a perderse en la muerte, los ríos en el mar y lo conocido en lo desconocido. El conocimiento es el acceso de lo desconocido. El sinsentido es el desenlace de cada sentido posible”¹⁰. Profundizar en lo conocido, en el ámbito de lo fenoménico, es entonces verdaderamente descubrir lo desconocido hasta perdernos a nosotros mismos. Por eso el sentido guarda el secreto de su exceso, del que brota por desbordamiento: el secreto del sinsentido mismo.

Pero antes de finalizar aquí cabe señalar, enlazando con la cuestión heideggeriana que nos ocupaba con Deleuze, que el propio Bataille vio en Heidegger a uno de los representantes del principio de utilidad para la tarea del pensar, esto es, como uno de los que, junto con Sartre, hacían de la filosofía una tarea académica, reglada y ordenada a conseguir alguna verdad. Tal vez lo que nuestro autor intuía allí es que el alemán no se había sabido deshacer del todo de aquel primado de la identidad tal y como tiempo después observará Deleuze, y, por tanto, que su labor filosófica no podía ir más allá de la conservación, del sentido, sin a penas rozar ese sinsentido que el de Billom quería rescatar¹¹.

¹⁰ *Ibidem*, p. 109.

¹¹ Como apunta el profesor 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).

3. Fuerza y sentido. Con Deleuze y Bataille, más allá de Derrida

Con todo esto entonces debemos hacer ya una breve digresión que nos ayude a ubicar mejor las dos ontologías que estamos manejando desde el inicio de nuestra investigación, la de la fuerza y la del sentido, porque ello nos será capital a la hora de explicitar el tipo de comunidad que andamos buscando. De la primera hemos de decir que la fuerza, entendida en tanto que *intensio* plural, como energía en devenir, carece de fin, pues *per se* no busca nada. Así es, porque en ella el sentido no es ni meta ni origen sino que se da como efecto de posición de las fuerzas en relación diferencial, esto es, como efecto de sus encuentros azarosos. El sentido brota, así, del sinsentido mismo, y aunque su emergencia suponga en ocasiones la detención del devenir intensivo del que procede, él in-siste. Esta es la naturaleza última de la representación, del sentido que pugna por hacerse presencia (lo consiga o no), objeto claro y distinto para una consciencia bien formada (llegue a serlo o no). Y es, decimos, un lujo, un exceso, aunque quiera conservarse, en tanto que efecto de esa *intensio* que lo recorre y que es su génesis: don, excrecencia. Cuando entremos en Simondon y su influencia sobre Deleuze esta parte se aclarará aun más porque, veremos, la emergencia del sentido, no es más que la solución provisional a un problema planteado por las fuerzas mismas en su movimiento, las que se ocultan tras los fenómenos y tras el propio yo. Pero aquí debemos ser cuidadosos y explicar bien esta distinción entre sentido y fuerza, entre *extensio*, como ámbito de la representación y los fenómenos, e *intensio*, como dimensión pre-fenomenica y sub-representativa gestante de aquéllos. Y para tal labor otra vez la interpretación de Nietzsche da la clave a Deleuze y nos la da a nosotros:

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. La historia es la variación de los sentidos, (...). El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones pero también de coexistencias, (...). La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. (...) Por eso Nietzsche no cree en los “grandes acontecimientos” ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello. Hegel quiso ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaría con decir: “esto, aquello, aquí, ahora” —como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades¹².

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

Desde esta perspectiva estaríamos equivocados si afirmáramos simplemente que es el sentido mismo el que desde sí busca perpetuarse y conservarse. La cuestión es algo más complicada, porque lo que ocurre es que el sentido opera así justamente cuando una fuerza reactiva se ha apoderado de él, lo ha gestado, no dejando, pues, que aquel pluralismo al que se refiere Deleuze con Nietzsche se exprese. Nos encontramos, entonces, con que la *intensio* no es sin más un ámbito afirmativo de la diferencia, sino que es ahí donde también moran esas mismas fuerzas que tienden a la negación y a la conservación: a la identidad. Y ha sido el esquema de la representación el que, a ojos de nuestro autor, ha emergido con ese influjo reactivo pretendiendo que el sentido, en su presencia plena, de Platón a Hegel, sea al cabo Uno. Es esta una tendencia que, sin embargo, no es absolutamente superable para nuestro autor. Por eso para él la conciencia guardará siempre un lazo irrompible con las fuerzas reactivas de la conservación, de la identidad. Romper con la representación es, así, asumir el pluralismo hasta el final, pero también observar al sujeto desde su fondo pre-subjetivo, inconsciente, habitado por fuerzas activas y reactivas en liza. De este modo, haciendo más compleja nuestra interpretación, que une estas tesis ahora con las de Bataille, sólo podemos entender el derroche desde su pugna sin fin con la utilidad, porque, como ya hemos mencionado, a lo que apela Bataille una y otra vez es a evitar el carácter reductivista que ha imperado en Occidente en torno a la instrumentalidad. Admitir el derroche es tanto como afirmar esa dimensión creativa del ser que procura una apertura sin límites, pero al unísono abjurar de toda pretensión a la conservación, aunque, de hecho, se acepte dicha pretensión en su inevitabilidad. Se desprende, pues, una concepción trágica que en Bataille toma la forma de una pugna sin fin entre ambos principios, el de utilidad y el de derroche, y que en Deleuze se encuentra en la tensión, igualmente irresoluble, entre las fuerzas de la nivelación y la negación y las fuerzas de la creación y la afirmación. La comunidad que buscaremos en próximos apartados no podrá sustraerse, pues, a este carácter trágico que poco a poco iremos explicitando más. Pero, en cualquier caso, lo que tenemos es una concepción del ser que afirma y piensa la diferencia sólo desde ella misma y que, en consecuencia, mediante esta tesis acerca del sentido en tanto producto de la fuerza, denuncia de continuo la tendencia a su anulación, a su subyugación mediante la representación y el primado de la identidad.

Por otro lado, ocurre que, a nuestro juicio, desde la ontología del sentido que hemos querido desentrañar en la primera parte de este estudio, con la tematización de la despresencia en la reflexión derridiana, mediante la deconstrucción que quiso poner en

cuestión el propósito que ha recorrido a la filosofía y que no es otro que el de hallar un sentido único, cerrado y así plenamente presente para los fenómenos, se estaría incurriendo en una suerte de círculo que no nos permitiría salir absolutamente del primado de la identidad. En el caso de Derrida esto se hace evidente cuando observamos que el sinsentido, la despresencia del sentido en el diferir, no es lo otro absolutamente respecto del sentido. Por así decirlo, ocurre ahí que un resto de sinsentido desfonda al sentido pero, a su vez, que un resto de sentido no deja al sinsentido libre de él. Como si aquel pliegue que observó Deleuze en Heidegger en el uso de su noción de lo *Mismo*, que vehiculaba la relación entre el ente y el ser, hubiera dejado su marca también en el filósofo franco-argelino. La salida del círculo para Deleuze, como hemos visto, es apelar a un *locus* a-significativo que garantizaría la exterioridad en la relación entre sentido y fuerza, así como la rotura del conservador principio de identidad y del tiempo mensurable en el que hacer predicciones a futuro. Esto último lo desarrollaremos en profundidad en breve, cuando nos adentremos en la cuestión del tiempo de la mano de Deleuze pero, también, de Bataille. Aun así ya estamos autorizados a afirmar que, al recurrir a una ontología del sentido para desfondar justamente el sentido y su presencia caemos inevitablemente en esta aporía que estamos tratando de mostrar: por ella tampoco podremos librarnos absolutamente de los elementos que han caracterizado a la filosofía desde la modernidad y que, sin duda, se remontan a Platón, al ascenso de las almas hacia el mundo de las Ideas, donde rige la suprema Idea de Bien y en el que un día moraron. Nos referimos en este caso al finalismo y la teleología. Es cierto que con la deconstrucción derridiana el progreso, la certeza en el cumplimiento pleno de una meta ideal que se da en el mismo origen, seña de identidad de la dialéctica hegeliana pero, en general, de todo el pensamiento ilustrado e idealista, queda desbaratado, porque ahora lo nos percatamos de que el sentido es una promesa infinita que se caracterizaría justamente por no cumplirse nunca; el sentido que antes se pretendía en su plena presencia ahora se nos muestra en su des-presencia. Ahora bien, en los autores que han recorrido a una ontología del sentido y de los que se sirve el propio Derrida, siempre se puede encontrar a su base una cierta intencionalidad, bien de la conciencia, como ocurre en el caso de Husserl, bien transmutada en la existencia (como “proyecto”), en el contexto de la fenomenología existencial, tal y como ocurre en Heidegger. A nuestro modo de ver, esta ontología deconstructiva que ahora querrá quebrantar el sentido y su venida a presencia, continuaría con el finalismo por otro cauce, no pudiendo sustraerse al vínculo entre lo que es (sentido) y su fin. Podemos centrarnos, para profundizar en esta cuestión, en el concepto de “promesa infinita” de Derrida. El diferir del sentido,

aun siendo un exceso, contendría cierta meta implícita que no es otra que lo que él promete infinitamente y que no se presenta jamás: la presencia plena, la definición acabada y cerrada. El finalismo se trunca, sí, pero no porque desaparezca sino, simplemente, porque se afirma que es imposible llegar a la meta prometida dado el diferir. Pero si éste opera, si el diferir mismo se da, es en esa búsqueda incesante de la presencia donde siempre se escamotea, es por mor de la promesa y su esperanza, si bien vistas negativamente, esto es, desde la continua decepción que espolea a que continúe un movimiento que *de facto* no lleva a parte alguna. El derroche intensivo, en cambio, no apela a nada, no posee un carácter invocativo y no se sostiene desde una “demanda”: demanda del Ser, se cumpla o no, en Heidegger; sentido demandante e imposible, promesa no presentable, en Derrida. El derroche intensivo sería, frente a eso, “inopinado”, siendo su movimiento fruto del puro azar, de la inmanencia de los encuentros. No tiene un “sentido”, ni expresivo ni direccional. Si se quieren forzar las palabras, ni siquiera es un “sentido ausente”. Su carencia de sentido es precisamente su “sentido”. Y esta última noción de la palabra “sentido” es ajena a toda comprensión, porque él es *noérgico*. El derroche no está “lanzado a”, sino que simplemente es “empujado por”, de manera que su clave no radica en aquello que portaría como “apelación”: por el contrario, toda apelación que se vincule a él es "ulterior" interpretación humana, producto justamente de él pero sin confundirse con él. Diferencia de naturaleza, he ahí la clave que garantiza la exterioridad de la relación entre sentido y fuerza.

Tendremos que hacer hincapié en esta reflexión cuando lleguemos al apartado en el que nos enfrentemos a los pensadores de la comunidad-sentido ya con nuestra interpretación de la comunidad trazada desde la ontología de la fuerza. También, todo este razonamiento se verá aun más justificado al entrar en la cuestión de la temporalidad. Valga aquí este adelanto para ir situando nuestras tesis adecuadamente.

4. *El juego y el monstruo acéfalo*

Por todo lo expuesto anteriormente, Bataille nos dice que aquella experiencia interior, que en nuestra interpretación se vincula al sinsentido intensivo, energético y en devenir oculto tras los fenómenos de la representación, “no conduce a un lugar de salvación, sino que, más bien exige el sacrificio, la perdición, la inmolación del sujeto que la

padece¹³. Lo que se juzga aquí en el fondo no es otra cosa que el reino práctico de la utilidad, de la dicotomía sujeto-objeto por la que el hombre se apropia del mundo y de sí mismo, de la acción de la conciencia, efectivamente negadora, que siempre queda sujeta a fines. Y veremos que éste es el camino que nos conduce a su noción de soberanía, una soberanía en que no tiene sentido el miedo a la muerte, a la mutabilidad, que no tiene nada que ver o que desborda la mera conservación, al sujeto y a su pobre mundo de representaciones, que es, en definitiva, plena afirmación, exuberancia y derroche y que, por tanto, se conecta con una ontología de la fuerza e instaura nuevas jerarquías inmanentes que no se rigen por ningún principio rector trascendente: acéfalas.

Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, si supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado¹⁴.

A modo de resumen, vemos que ambos pensadores, Bataille y Deleuze, nos presentan una dimensión subrepresentativa de flujos energéticos que pueblan y gestan al mundo y a la consciencia deshaciendo fronteras trascendentes y ordenadas según una identidad por mor de una inmanencia convulsa. Entendemos entonces que el caosmos deleuzeano, en su afirmación de la diferencia, guarda una estrecha cercanía respecto del derroche batailleano porque la dimensión intensiva siempre supone un *plus* inagotable e inconmensurable, una abundancia que en su turbulencia indomeñable forjada en el encuentro mismo de lo heterogéneo arrasa con lo fenoménico y con la propia consciencia aunque, a su vez, paradójicamente, la gesten.

Pero aquella ausencia de principio rector y aquella capacidad de “salto” nos conducen a dos temas que, a su vez, conectan con la cuestión del tiempo y del Acontecimiento que están ya por venir: el juego y el monstruo acéfalo. En primer lugar, vamos a intentar explicar el tema del juego en Deleuze y dejaremos el segundo para cuando hablemos explícitamente de la comunidad, aunque aquí ya aludamos a él. Ya hemos hablado del juego en Bataille y nos parece que ambos autores conectan ahí a la perfección si seguimos un pasaje concreto de Deleuze. Básicamente podemos decir que el de París distingue entre dos tipos de juego¹⁵: por un lado, el juego de la representación, que consiste en darse reglas a seguir en orden a la obtención de

¹³ CAMPILLO, A., *Contra la Economía. Ensayos sobre Georges Bataille*, op.cit., p. 87.

¹⁴ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 74.

¹⁵ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op.cit., pp 89-91.

resultados, esto es, un juego en el que la victoria es el objetivo y donde el azar se confunde con la pericia; y, por otro, el juego *ideal*, donde las reglas son inmanentes a cada apuesta, a cada tirada de dados y no existen de antemano, donde el azar es afirmado, donde todo tirar es un único tirar, y ya no ha lugar para el cálculo (causal, probabilístico, finalista, etc.)¹⁶. Deleuze vincula el segundo al artista y al pensador en lo que tienen de potencia creativa, mientras que los primeros resultan ser ejemplos de la moral y el trabajo: en un caso se busca el Bien y en el otro el beneficio. El segundo es análogo: el juego propio del monstruo acéfalo batailleano con el que André Masson ilustró la revista *Acéphale* —de la que Bataille fuera director—, esto es, el juego de aquel que se conduce sólo a través del azar y la inmanencia, de aquel que carece de cabeza, de consciencia cosificadora, objetivante: monstruo intensivo del derroche y la exuberancia que no sabe de vencedores ni vencidos, monstruo maldito que no busca el bien ni el beneficio porque no busca nada. Monstruo del *non-sense* y del *non-savoir*, monstruo a-subjetivo de la diferencia.

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 extravió con él y me recobro siendo él, es decir, monstruo¹⁷.

De hecho, Deleuze mismo advierte: “la diferencia es el monstruo. 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”¹⁸. Sí, el monstruo es ese raudal de fuerzas y de *intensios*, es esa parte maldita que ha sido barrida por la representación e investida con todos los calificativos negativos de la moral desde la antigua Grecia pasando por el cristianismo. Por eso, siguiendo los dictados nietzscheanos, tanto para Bataille como para Deleuze, hay que recuperar la inocencia del niño y jugar como él, sin miedo y de forma afirmativa: hacer subir los simulacros a la superficie.

Pero vayamos poco a poco, porque aún nos quedan por entender varias cosas para llegar al calado último de estas afirmaciones: ¿Qué quiere decir Deleuze exactamente con esa subida a la superficie del fondo? ¿Qué tiene que ver aquí la imagen del

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 89-90.

¹⁷ BATAILLE, G., “La conjuración sagrada” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op.cit.*, p. 230.

¹⁸ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 62.

monstruo acéfalo más allá de su fuerza como imagen metafórica? Para ir dilucidando estas cuestiones vamos a adentrarnos primero en un tema fundamental: la temporalidad. Ella nos mostrará claramente una vez más que para Deleuze la realidad posee una doble faz y que ya podemos concretar a través de las nociones de *intensio* y de *extensio*. La primera, ese universo caosmótico de flujos intensivos en el que se desarrolla la diferencia *qua* diferencia, se coloca como génesis o *natura naturans* respecto de la segunda, a la que pertenecería el orden de los fenómenos en tanto que *natura naturata*¹⁹. Y, de este modo, se organiza también una concepción de la temporalidad compleja que distingue, como veremos, a Aión de Cronos. Y lo mismo sucede con Bataille, pues sus dos principios, el de utilidad y el de derroche, ambos inextricablemente unidos y, sin embargo, sin posibilidad de síntesis reconciliatoria, suponen también una temporalidad doble. En ambos, una será la temporalidad propia del juego y el monstruo, la otra la de la sucesión ordenada y el yo. Tratemos de explicar todo esto y de arrojar luz sobre sus posibles conexiones en aras de avanzar hacia el tema de la comunidad.

¹⁹ Esta terminología spinoziana es la que destaca y utiliza el profesor Luis Sáez Rueda para explicar la diferencia e interrelación entre la *intensio* y la *extensio* deleuzianas. (Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *El Ocaso de Occidente*, Herder, Barcelona, 2015, cap. 2).

CAP. 9. TIEMPO INTENSIVO

Por todo lo anteriormente expuesto era inevitable que tanto Deleuze como Bataille se adentraran en la cuestión del tiempo, cada uno a su modo pero, una vez más a nuestro juicio, con cierta convergencia en sus tesis. ¿Cómo se organiza si no la producción de la diferencia? ¿Cuál es la noción de tiempo que hemos de sostener en este universo intenso *en devenir*? Y los principios de utilidad y derroche, ¿suponen dos modos distintos de entender el tiempo? ¿En qué consisten? Vamos a intentar explicitar estos otros elementos clave del pensamiento de nuestros autores que, a su vez, habremos de recoger cuando entremos en el marco ético-político de la comunidad, así como en nuestra comprensión de la filosofía misma.

Si comenzamos por Deleuze podemos hacerlo a partir de su interpretación del eterno retorno de Nietzsche. Parece obvio que este tema, junto con el de la voluntad de poder, es decisivo para entender la influencia nietzscheana sobre el francés. Y, así, si aquélla garantizaba el enlace de la diferencia con la diferencia, éste garantizará, por su parte, su eterno volver, su eterna (re)producción. En efecto, Deleuze libra a Nietzsche de la mala interpretación que, a su juicio, de él hizo Heidegger —para quien el eterno retorno es eterno retorno de lo Mismo atravesado, pues, por la Identidad y, en consecuencia, heredero último de la metafísica de la presencia¹. Escuchemos a Heidegger por un instante:

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 hemos visto anteriormente, 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 a los ojos de 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 (*stehen*), sino en un retorno de lo Igual. Zarathustra, cuando le enseña a su alma aquel decir, es

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 idéntico².

Ese eterno volver sería el de una voluntad que sólo se quiere a sí misma, *voluntad de voluntad* que consuma al máximo las potencialidades de aquella metafísica a batir en la era de la técnica. Pero por el contrario, para Deleuze —del que ya hemos visto su crítica a la diferencia óntico-ontológica del alemán por insuficiente³— lo que retorna en Nietzsche, lo que se repite sin cese, es justamente la producción de diferencias: el eterno retorno es así la imagen acabada del devenir, de un tiempo que de continuo introduce la novedad en el mundo, porque éste no tiene más ser que el de la repetición o el retorno sin tregua de la diferencia, esto es, que el movimiento eterno del diferenciante. En ello consiste su afirmación: “*Retornar es el ser de lo que deviene. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir*”⁴. Con esto y con lo que añadamos brevemente en el apartado dedicado al Acontecimiento quedará ya zanjada la polémica entre Heidegger y Deleuze a través de la interpretación que hace el francés de Nietzsche y de la que ya hemos especificado todos sus detalles aquí y en el apartado dedicado específicamente a la teoría del sentido, el cual nos dio pie para una primera aproximación crítica a la ontología del sentido y al pensamiento de la comunidad derivado de ella. Pero, en cualquier caso, para nosotros la clave está ahora, de nuevo, en enfatizar el tema del azar y el juego en el de París, toda vez que aquí quedamos arrojados al reino de la imprevisibilidad, en tanto que nada puede quedar sujeto a cálculo o a la causalidad cuando lo que sobreviene es siempre lo diferente: es siempre la introducción de la novedad, nuevas diferencias de potencial, nuevos litigios o pujanzas de las fuerzas en interafección. Cada vez que gira la rueda del eterno retorno se afirma

el maestro del eterno retorno de lo Mismo” (HEIDEGGER, M., “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 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 copertenencia 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-unió 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, Barcelona, Destino, 2000, p. 14.

³ V. *Supra*, cap. 8, § 1.

⁴ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía, op.cit.*, p. 39.

el azar y, con ello, lo múltiple o, mejor, porque no se trata del opuesto a lo Uno, la multiplicidad. Es un juego eterno que se juega, sin embargo, a cada instante, donde cada tirada de dados es única y a la vez diferente, donde no cabe esperar resultado o ganancia alguna, sino sólo la aceptación del destino fatal. Necesidad y azar se hermanan aquí: el resultado de la tirada y el tirar mismo, lo Uno y lo Múltiple ahora en el juego de una multiplicidad plástica y productiva. Las resonancias batailleanas comienzan a ser claras ya y serán desarrolladas dentro de este apartado en la sección correspondiente.

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 adecúe a las exigencias del pluralismo y de la diferencia. Nuestro autor encuentra una pregunta básica 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 siempre tal? Esta pregunta indica que a la concepción usual del tiempo, entendido como mera 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? La respuesta se encuentra en no entender estos dos últimos simplemente como un antes y un después respectivamente, es decir, solamente como una división relativa al presente en que se está. Debemos concebir el tiempo de otro modo si queremos hallar la solución a este interrogante:

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.

La sucesión no es la respuesta al sucederse del tiempo, pues en tal caso caeríamos en circularidad explicativa y no llegaríamos a explicarnos nada. Para salir de este *impasse* hay que entender que el antes y el después del tiempo sólo se hacen comprensibles, paradójicamente, por la simultaneidad del presente con el pasado y el futuro. “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. Nos adentramos entonces en el ámbito de lo que Deleuze denomina “triple síntesis del tiempo” (§ 1) y que nos conducirá a la importante distinción que acomete entre dos temporalidades irreductibles

⁵ *Ibidem*, pp. 71-72.

⁶ *Ibidem*, p. 72.

entre sí, la de Cronos y la de Aion (§ 2). Ellas nos darán la clave para profundizar en la doble temporalidad que nos propone también Bataille para la utilidad y el derroche respectivamente (§ 3).

Pasamos ahora pues a describir brevemente cada una de ellas, pero hemos de hacer una advertencia previa: estas tres síntesis, la del presente, el pasado y el futuro, a nuestro modo de ver, no pueden entenderse más que como cortes metodológicos para explicar de forma pormenorizada la temporalidad de Aion y de Cronos sin que se escape ningún matiz. En efecto, la doble lectura del tiempo a la que alude Deleuze y que estamos a punto de explicitar después de pasar por este afluyente es, según nos parece, deudora de él, aunque nuestro autor no las conecte explícitamente en ninguno de sus textos.

1. Síntesis del pasado, del presente y del futuro. Lo virtual y su efectuación

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 nuestro autor articula su peculiar *empirismo trascendental*⁷, con el que pretende, además, profundizar la estética trascendental kantiana⁸. Deleuze entiende la síntesis del presente como una síntesis pasiva en este sentido: operada en la imaginación, supone una contracción mediante la simultánea retención de instantes con una espera anticipativa. De tal modo, desde la perspectiva de este presente sintético, el pasado y el futuro son sólo dimensiones del mismo desde el cual, a posteriori, el tiempo se observa como un ‘antes’ y un ‘después’ que va “de lo particular a lo general, y, por ese camino, orienta la flecha del tiempo”⁹. Por eso, sobre esta síntesis pasiva originaria de la imaginación, se despliegan otras síntesis activas: la de la memoria y la del entendimiento, de manera que el pasado aparece de forma reflexiva en la representación a modo de recuerdo, mientras que el futuro, también ahora reflexivo, se torna en anticipación de lo que está por venir. Así, por la síntesis activa (reflexiva) del presente a través de la memoria y del entendimiento, extraemos leyes generales cuyo objetivo es la previsión.

Pero lo fundamental en este nivel es profundizar bien en lo que nos quiere decir Deleuze con esta síntesis pasiva en que se organiza lo que él denomina “presente

⁷ Cfr. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., pp. 49-50 y 110 ss.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 157.

⁹ *Ibidem*, p. 120.

viviente”, porque el objetivo último será acometer la génesis del Yo. Así es, el sujeto, antes de aparecer tal y como lo ha concebido la filosofía moderna con Descartes o Kant, es el resultado de las mil combinaciones diferenciales de síntesis pasivas que, a nivel orgánico y celular, lo componen como retenciones y esperas. Aun más, porque éstas no consisten sólo en lo sentido por tal sujeto. Deleuze excede incluso el ámbito de lo meramente biológico afirmando una sensibilidad más honda, an-orgánica, imperceptible, 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 esperas¹⁰.

En consecuencia, la historia de esta génesis constituyente del Yo lo disuelve ya desde el origen reenviándolo a los múltiples procesos en que consiste su organismo en profundidad, esto es, él mismo deshecho en lo an-orgánico. Estos procesos que, al cabo, son descritos por Deleuze como yoes contemplativos, como almas sensibles, son procesos de contracción, de adquisición o contagio, en suma: resumen el juego continuo de interacción interafectiva y productiva de las fuerzas siempre en relación y 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 contemplativa, 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”, esto es, un cuerpo hecho de intensidades en relación diferencial, de singularidades preindividuales e individuantes mediante síntesis pasivas contractivas que generan a base de repeticiones los mil hábitos de que estamos compuestos en última instancia. Volveremos aquí por lo que este cuerpo sin órganos tiene de importancia en nuestro enlace con Bataille. Baste citar ahora a Deleuze brevemente:

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

¹⁰ *Ibidem*, p. 123.

coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil¹¹.

Con Freud y más allá de él podemos decir, pues, que a este nivel el presente viviente, múltiple, intenso y en repetición, es un Ello, un inconsciente, un afuera del Yo.

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 se extrae de la contracción, del encuentro intenso. Pero entonces tampoco podemos entender la imaginación como una facultad del Yo, sino como una instancia pre-subjetiva y constituyente que nos pertenece sólo en tanto que pertenece al ser como caosmos: “Incluso no vivas, o mejor no orgánicas, las cosas tienen una vivencia, porque son percepciones y afecciones (...) todo es interacción, incluso la gravedad”¹².

La síntesis pasiva del presente procura la simultaneidad de éste respecto del pasado y el futuro y desde ahí genera lo que denominamos “hábito”. La repetición de una determinada secuencia AB hace nacer algo nuevo, porque aunque a simple vista tenemos meramente 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 aclararnos bien esta cuestión: sobre una determinada superficie celular incide la luz; dos intensidades, dos potencias o fuerzas dispares se encuentran y este encuentro de los heterogéneos, luz-células, produce una modificación: la emergencia del ojo, “el ojo liga la luz, es él mismo una luz ligada”¹³. Pero, como se ve, esto no ocurre únicamente en el nivel de la conciencia reflexiva de un Yo bien constituido. Antes bien, y por esta razón Hume no podía postular la existencia del sujeto como substancia, ese acaecimiento se

¹¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 158-164.

¹² DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 146.

¹³ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición, op.cit.*, p. 155.

refiere a los mil procesos inconscientes y soterrados que se dan en una sensibilidad abismal, trascendental en tanto que condición de posibilidad de todo lo sentido sin ser sentida ella misma, y que acaba por deshacer al propio organismo. Una sensibilidad intensiva de infinitas dimensiones e infinitos ritmos: infinitos presentes. Aquí, pasado y futuro ya no pueden entenderse simplemente como un antes y un después: *Habitus* es un “presente vivo” que atraviesa a toda la materia y que no puede separarse de ellos, que compone una temporalidad constituyente, por la que se unen, de forma diferencial, los tres ámbitos temporales en la forma contractiva de la retención y la espera simultáneas, de los encuentros intensivos. Y decimos constituyente porque efectivamente tal presente sintético funda la génesis pre-subjetiva y a-conceptual de todo sujeto y, así, de todo tiempo sucesivo. Un sujeto y un tiempo que, sin embargo, ya no podrán entenderse simplemente como algo estable, lineal y homogéneo. Y es que sólo sobre esta base en continua ebullición puede darse el momento de la re-flexión, mediante la cual el pasado aparece como anterior y el futuro como posterior: 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 constituye un polo hacia la trascendencia, hacia un yo separado y objetivante.

Por tanto, al presente así entendido en su carácter sintético y pasivo corresponde la fundación del presente cronológico, sucesivo, que se opera mediante la síntesis activa, si bien segunda, de la reflexión. Esta cuestión nos será fundamental cuando avancemos en el tema de la temporalidad hacia la doble lectura del tiempo que propone Deleuze y que se juega, como ya hemos adelantado, entre el par de Cronos y Aion, pues a este último le corresponderá la visión acabada del pensamiento deleuzeano respecto de un tiempo intenso. En efecto, Aion, instante persistente, imagen de la eternidad del devenir, es el tiempo correspondiente al ámbito de la *intensio* y de la diferencia afirmada y afirmativa. De él depende de un modo muy especial la cristalización de los fenómenos y su medida temporal con Cronos. Lo que aquí nos interesa resaltar es, por un lado de nuevo, la sensibilidad interafectiva de las fuerzas y, por otro, la dimensión de pasividad, cuyo significado nos remite a un más allá del sujeto, del tiempo cronológico y de la *extensio*, esto es, de la representación: un más allá originante, *natura naturans* o condición de posibilidad de la subjetividad misma. Por eso la pasividad, otra vez, es potencia en tanto que actividad sin sujeto, y sólo desde la representación ella es vista como un menos en lugar de un más, Se trata pues de un rasgo fundamental de la exuberancia productora de nuevas diferencias que nos recorre de parte a parte.

* * *

Pero aquí no se agota el ámbito de la temporalidad porque, como dijimos, el presente pasa y en sí mismo no puede encontrar la razón de su pasar. Entramos en la segunda síntesis del tiempo, la que se efectúa desde la perspectiva del pasado. En efecto, el pasado no es meramente en Deleuze un antiguo presente, sino la razón del pasar mismo de éste, el fundamento de un tiempo que pasa, que se mueve, su en-sí, esto es, lo que procura la sucesión sin él mismo sucederse. Por ello, nos dice Deleuze que el pasado no es 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”¹⁴. El pasado es entonces un trascendental: condición de posibilidad del pasar mismo del tiempo. De este modo, si la imaginación es la que constituía la síntesis pasiva del presente, la Memoria (*Mnemosine*) es la que corresponde a la síntesis del pasado. El hábito es la síntesis del presente en cuanto contracción de retenciones y esperas (*intensios*) en la imaginación, y la memoria lo es del pasado en cuanto forma pura a priori del tiempo y su pasar ineludible, distinta, pues, de la memoria empírica, de la mera recuperación del recuerdo. Pero hay más, porque sin el pasado así entendido se nos escaparía la capacidad del tiempo para producir nuevas dimensiones. En efecto, el pasado no sólo procura que el presente pase para que sobrevenga otro, sino que, en ese sobrevenir de un presente que se hace actual, el pasado insiste, co-existe, procurando la diferencia de naturaleza entre uno y otro. No se trata entonces de un antes y un después, sino de dimensiones distintas, al cabo, de aumento del número de dimensiones. Por tanto, podemos decir del presente una vez que ha sido operada la síntesis activa, esto es, como presente del sujeto o presente cronológico, que existe y que su existencia es actual; en cambio, del pasado habremos de decir que insiste y que, en consecuencia, su modo de existencia es virtual. Y, como se puede vislumbrar, esta condición virtual no se reduce a la coexistencia del presente y el pasado, sino, también, a 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 que resuenan ora aquí ora allá.

Antes de avanzar tratemos de explicar mejor la condición o naturaleza virtual que hemos mencionado y que bebe de la filosofía de Bergson. Lo haremos mediante la

¹⁴ *Ibidem*, p. 135.

distinción fundamental que Deleuze encuentra entre aquélla y la noción de “posible”: lo posible, nos dice, tiene que ver con la representación y, por tanto, con el esquema de la Identidad, ya que este concepto se extraería como copia que se asemeja a lo real, de manera que, innecesariamente, al postularlo se desdobra el mundo. En efecto, lo posible es tal porque puede ser real, porque guarda una relación de afinidad con lo real, aunque ésta se exprese bajo la condición de oposición. El objeto posible es, en consecuencia, aquel que posee una cierta semejanza, a través del concepto, con el objeto real existente, y que sólo llega a la existencia realizando su posibilidad. Así, lo real es lo posible realizado, mientras que lo posible es lo irreal por realizar. Con ello surge la negatividad: lo posible puede oponerse tanto a lo real que, finalmente, no sea realizable; o bien, lo posible entre sí es tan opuesto que excluye la realización de uno de sus ámbitos: o lo uno o lo otro, pero nunca lo uno y lo otro. Síntesis disyuntiva negativa pero nunca síntesis disyuntiva afirmativa, esto es, tal y como trata de entenderla y desarrollarla Deleuze en contra de toda la tradición filosófica:

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 concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre se opera a nuestra espalda, sometido a la ley de todo o nada. ¿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?¹⁵

La realización de lo posible supone el “salto” de lo inexistente a lo existente; por el contrario, lo virtual es el embrión intensivo de lo que nos representamos espacio-temporalmente y que corresponde a lo actual, al presente actual del que decimos que existe. Pero si bien de aquel embrión no podemos decir que existe sino que insiste, por otro lado hemos de entender que aun así es real: es tan real como lo es el presente actual y existente, el primero como *natura naturata*, tiempo de lo efectuado, el segundo como *natura naturans*, tiempo de la diferencia originante. De ahí que el pasado se eleve a fundamento del pasar mismo del tiempo en su coexistencia con el presente y que, así, al tiempo mismo hayamos de verlo como una instancia intensiva y diferencial. Porque este “embrión” ya no es entendido al modo aristotélico e hilemórfico como aquel ente que encierra todas las posibilidades a realizar de un determinado ser, unas y no otras, sino que, justamente, se refiere a su capacidad intensiva y diferencial que, en la actualización, constituye su presente de manera creativa e ilimitada, esto es, operando por diferenciación: “Lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es

¹⁵ *Ibidem*, p. 318.

inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza”¹⁶. Tendremos que volver a esta idea porque ella resuena en muchos lugares de la obra de Deleuze, sobre todo y en concreto por lo que tiene que ver con la influencia que la obra de Simondon tuvo sobre él. Hasta aquí basta con retener la idea de la condición virtual del pasado como fundamento del pasar del presente que procura su naturaleza intensiva, según la cual no hay antes y después si no hay aumento del número de dimensiones, si la diferencia no habita el tiempo, si no hay lo virtual en tanto que movimiento de la diferencia o diferenciación.

Para profundizar brevemente en ello podemos servirnos, como estamos haciendo, de algunos de los textos que Deleuze le dedica a Bergson, sobre todo en lo que tiene que ver con la noción bergsoniana de *duración*, pues de ella extrae nuestro autor los rasgos fundamentales de este pasado virtual. El primero de ellos, ya lo hemos explicado, consiste en esa coexistencia de todo el pasado consigo mismo y con el presente, donde este último supone la actualización acabada de aquél, en la que tiene lugar la síntesis activa; la memoria se entiende, en cambio, como facultad de la recuperación del recuerdo. Ahora bien, eso implica a su vez una concepción del ser como ser-pasado, no por supuesto entendiendo a éste 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 presente¹⁷.

Entender así al ser desde la virtualidad es la única posibilidad de librarlo de toda pretensión acerca de su presencia, y de su inmutabilidad, pero, también, de dejar de colocarlo en el orden del mero efecto o resultado. Estas son las dos opciones escogidas hasta ahora por la metafísica y por la ciencia respectivamente según la lectura que hace Deleuze de Bergson: una ha establecido al ser como principio imperturbable de todas las cosas, otra como resultado de sus inferencias; ambas, en cualquier caso, haciendo que el ser, en tanto ser de la diferencia, se escamotee en la abstracción y la generalidad que, finalmente, sólo son capaces de ofrecernos oposiciones excluyentes: o el ser o la

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

nada, el orden o el caos. Gracias al carácter virtual del pasado podemos comprender que “el ser es la diferencia, no lo inmutable o lo indiferente, ni la contradicción, que no es más que un falso movimiento. El ser es la diferencia propia de una cosa, lo que Bergson llama a menudo el *matiz*”¹⁸. Y el pasado así entendido, en su coexistencia o síntesis con el presente, es, una vez más, a lo que Bergson llamó “duración”. Ella guarda una relación compleja con la Materia: a ésta última le corresponde el presente actual, el resultado, la actualización cumplida de aquel pasado virtual. Por eso la ciencia y la metafísica hasta ahora sólo han sabido quedarse en la superficie o, si se quiere, únicamente en el plano de la Materia, de la *extensio*, de la *natura naturata*. Y, desde ahí, han proyectado una imagen ficticia del ser a través de la categoría de lo posible. Así es, al ser observado desde lo actual se le ha querido ver como posibilidad realizada, esto es, como una preexistencia, injertando la identidad en el proceso de su advenimiento. Pero la Materia es ella misma producto de la diferenciación y, por tanto, ella no preexiste como posibilidad. En consecuencia la virtualidad apunta ya al carácter creativo del tiempo que enlaza, como veremos, con la síntesis del futuro.

Ahora bien, hemos de volver a señalar que en absoluto estamos ante una oposición; duración y materia no son opuestos porque en la segunda siempre insiste la primera como su elemento genésico: “el presente no es más que el grado más contraído del pasado. (...) No hay más que cambios de energía o de tensión, eso es todo (...) En suma, las series divergentes reales nacen de grados virtuales coexistentes en la duración”¹⁹. He aquí el motivo de que el presente emerja como novedad conexiándose con el futuro mismo. En efecto, el presente actual, dada su simultaneidad con el pasado virtual hecho de multiplicidades diferenciales o intensidades, no sigue tampoco meramente una lógica causal. El presente cronológico no es efecto sino efectuación, no es realización sino diferenciación. En esto consiste la actualización de fuerzas en profundidad que emergen en el plano de la *extensio*. De tal modo, el presente mismo oculta todo un mundo subterráneo de devenires que inevitablemente lo ligan con el advenimiento de lo nuevo... allí donde el presente se hace futuro. Desde aquí puede entonces explicarse el célebre pasaje sobre la magdalena y Combray que aparece en la novela de Proust *La recherche du temps perdu* y que Deleuze se esfuerza por analizar en este sentido: cuando el protagonista de la narración saborea una magdalena, de forma involuntaria su memoria le trae el recuerdo de la

¹⁸ DELEUZE, G., “Bergson 1859-1941” en *La isla secreta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

ciudad de Combray. Pero este Combray ya no es el mismo que él vivió, igual que él, que su propio presente, ya no es el mismo que visitó aquel Combray. Algo nuevo ha emergido: “Combray no surge tal y como ha sido presente”²⁰, 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”²¹, 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 recobra recuerdos, sólo nos traería un doble inerte de lo vivido. En cambio esta otra memoria que es involuntaria, en cuanto que no pertenece al ámbito cosificante de la razón consciente, nos trae un Combray nuevo, renovado, diferente. Y es en ese traer como se descubre la eternidad del pasado, su no pasar que, paradójicamente, procura el pasaje mismo: su virtualidad.

No obstante, y aunque Deleuze no lo reconozca de forma explícita, creemos que esta memoria involuntaria es aquí sólo otro nombre para una nueva síntesis pasiva, en este caso síntesis pasiva del pasado, diferente de la síntesis activa de la memoria voluntaria, esto es, de la representación. De este modo es como “Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray”²². Combray es así, desde otra perspectiva concomitante, un *objeto virtual*, un *entre* diferencial que recorre dos series, dos presentes, es precursor oscuro: diferencia diferenciante entre las series, él mismo diferenciado y productor de más diferencia que con su movimiento los mezcla y proporciona su resonar disyunto. Y así, “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”²³. Y en su movimiento adviene la diferencia... En esto consiste el futuro desde la perspectiva del tiempo intenso. Lo veremos en lo sucesivo.

Pero ocurre, si recordamos, que el pasado contraído, retenido, era una parte de las tres síntesis temporales y pertenecía de algún modo a la del presente, primero en su carácter pasivo en la imaginación y luego, sobre éste, a su carácter activo o actual mediante la memoria y el entendimiento. Pues bien, aquí *Mnemosine* también tiene una doble faz, una originante y otra originada, siendo paradójicamente, como hemos

²⁰ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 73.

²¹ *Ibidem*, p. 70.

²² DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 140.

²³ *Ibidem*, p. 166.

anticipado, una pasiva y otra activa. Así, del mismo modo, el pasado es multiplicidad como lo era el presente, en este caso una multiplicidad de dimensiones coexistentes donde debemos entender que “(e)l presente sólo es el grado más contraído del pasado que coexiste con él si el pasado coexiste en primer lugar consigo, en una infinidad de grados de distensión y contracción diversos, en una infinidad de niveles”²⁴. De nuevo, el carácter pasivo de esta memoria involuntaria, como la llama Deleuze, es lo que constituye otra arista de la temporalidad de Aión, al igual que sucedía en el caso del presente y la imaginación. Porque la memoria voluntaria, activa, sólo puede de hecho actuar y, así, cosificar el pasado en la generalidad y la abstracción que busca constantes y leyes en la extracción de la copia (que es el recuerdo empírico respecto del antiguo presente) si, de hecho, el presente pasa, y si, como hemos visto, el fundamento de su pasar es el pasado coexistente e insistente, virtual. Volveremos a esto cuando hablemos propiamente de Aion, recojamos de momento tan sólo esta apreciación para avanzar hacia la tercera síntesis que tiene que ver con el futuro: lo que tenemos ahora es toda la virtualidad bulliciosa sin referencia al mero recuerdo empírico de objetos por parte de un sujeto bien constituido. Su insistir es más hondo y, a su vez, se conecta con la producción de novedad, con el advenir de la diferencia... con el futuro que ahora vamos a analizar.

* * *

Por último, la tercera síntesis, síntesis del futuro, supone, ahora sí, la irrupción de la novedad en el mundo. En esta síntesis se trata de la producción misma de la diferencia. Desde ahí entendemos que el futuro debe concebirse desligado tanto del presente como del pasado. En efecto, tenemos que el presente funda el tiempo en el nivel de la síntesis pasiva, mientras que el pasado se colocaba como fundamento de aquella fundación, fundamento del tiempo mismo, de su pasar. Ahora bien, por su parte la síntesis del futuro es resultado, producto o meta tanto de la fundación como del fundamento y, sin embargo, independiente de ellos. Y esto porque él es irrupción de diferencia: es diferenciante diferenciado que desborda a la imaginación y que llama a la memoria involuntaria a su modestia. El presente que llega hasta la síntesis activa que anticipa el futuro y mueve a la generalidad queda destituido, pero también el pasado insistente en su virtualidad sin el que no puede haber extracción de recuerdo empírico cosificado, porque lo que sucede en esta tercera síntesis no es otra cosa que la emergencia de un

²⁴ *Ibidem*, p. 137.

entre diferencial fecundo y donador de más diferencia. Por todo ello tenemos que entender que lo esencial en Deleuze no se encuentra en la representación porque, a nuestro juicio, la intención de su filosofía no es reasegurarla, refundarla, sino desbordarla. Por eso el futuro es producción de lo nuevo, que violenta todo ejercicio calculatorio de un universo ordenado e idéntico a sí mismo: diferenciación que trae la novedad en el azar. 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*. Sin esta tercera síntesis, proclamada en su autonomía respecto de las otras, no tenemos nada, pues ella revela al tiempo verdaderamente como productor de diferencia, como el advenimiento de lo que difiere, de la 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 repetido²⁵.

Resumidamente, el presente funda, el pasado es fundamento, pero el futuro difiere de ellos porque es la diferencia misma afirmada, advenida.

Ahora es cuando podemos afirmar que la síntesis del futuro en tanto repetición es propiamente hablando el eterno retorno, pero, como dijimos, eterno retorno de lo diferente. Es curioso que en este punto Deleuze no introduzca explícitamente ninguna distinción entre lo activo y lo pasivo para esta síntesis. Pero creemos que ello se desprende de todo lo anterior 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. El futuro pensado por la subjetividad sólo sabe de previsiones, una subjetividad, pues, que sólo sabe verse a sí misma paseando su identidad intacta en lo venidero. En cambio, 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

²⁵ *Ibidem*, p. 151.

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'²⁶.

De aquí tenemos que extraer, pues, al menos una conclusión: el porvenir, esta tercera síntesis que es la del eterno retorno, es la que de manera más clara procura el derribo de la identidad, introduciendo un eje transformador que asegura el devenir como producción de novedad y que, de este modo, arrasa con toda estabilidad, con toda permanencia, con toda identidad del ser consigo mismo. A esto se refiere Deleuze cuando afirma que el porvenir tiene que ver siempre con la muerte, porque es la disolución de la identidad lo que está en juego cada vez. Ahora bien, esa disolución ocurre en profundidad, esto es, en aquel Ello, instancia impersonal y pre-subjetiva, intensiva y diferencial, 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 impersonal, no en primera persona, sino en el 'se': es un "se muere" más profundo que el 'yo muero'²⁷. Se trata de Thanatos²⁸. El "se", la tercera persona deleuzeana, rebasa pues lo meramente biológico y se incardina, también, en una sensibilidad abisal y telúrica. Recordemos esta cuestión para cuando llegemos a nuestra respuesta a Roberto Esposito y su recepción de Deleuze.

Ahora bien, podemos interpretar en conclusión que es una muerte que no tiene que ver con el sujeto por este motivo, pero, también porque en general se refiere al cambio en sentido ontológico. De esta manera, el mundo ya no puede ser visto como mero espacio en el que los cuerpos ejercen su movimiento y cambian de posición. No, porque el cambio es intensivo y se produce en aquel dominio de relaciones diferenciales, de manera que, en esta profundidad, nada sale indemne, nada asegura su permanencia y, así, su presencia. El cambio nunca es un cambio espacial-extensivo meramente, es un cambio cualitativo, un cambio de naturaleza. Así, cuando un cuerpo se desplaza nunca queda intacto en ese movimiento, porque él se da en el tiempo, un tiempo cualitativo en el que la diferencia irrumpe desorganizando y reorganizando ese cuerpo. De ahí que la ontología en Deleuze se rebautice como *nomadología*: lo esencial no se encuentra en el movimiento cuantitativo, en la distancia numérica, sino en la diferencia interna y cualitativa; éste es el verdadero movimiento.

²⁶ *Ibidem*, p. 181.

²⁷ *Ibidem*, p. 178.

²⁸ *Ibidem*, pp. 173-171.

Por otro lado, hay que decir también que el eterno retorno así dispuesto se convierte en una instancia selectiva que sólo hace volver aquello que es diferente, aquello que no se pliega a la identidad o a la semejanza, esto es, que no guarda relación con lo Mismo más que por su carácter repetitivo: lo Mismo no es otra cosa aquí que el continuo volver de la diferencia. De otro modo, lo Mismo es la repetición y lo repetido es la diferencia. Aquí se asienta el carácter pasivo que queremos localizar en esta síntesis: la identidad, lo Mismo, son productos de la representación, de un Yo que se piensa a sí mismo como idéntico y que, de este modo, quiere encontrar constantes y leyes para un mundo ordenado en el que poder conservarse. En cambio, el futuro, que sólo trae la repetición de lo que difiere, se inserta en un mundo sub-representativo y caosmótico que no pertenece a este sujeto, que se le escapa y lo desborda por doquier y en el que sólo puede permanecer pasivo, dejarse afectar y mutar, por y en la diferencia. Por todo ello el entendimiento ya no tiene que ver con el futuro así visto, sino que, una vez más, lo que asoma aquí es el inconsciente, el Ello en tanto que afuera del pensamiento, del Yo.

Desde esta tesis acerca de la centralidad de lo pasivo que atravesaría la triple síntesis temporal deleuzeana vamos ahora a intentar perfilar su doble lectura del tiempo, que se juega entre Cronos y Aión. Más tarde descubriremos además, que en esta pasividad podemos encontrar otra bisagra que nos enlazará con el pensamiento de la temporalidad batailleana y su derroche.

2. Aión y Cronos. Espacio-temporalidad

Sin duda, Deleuze imprime al tiempo un carácter jánico; posee dos caras: la de Aión y la de Cronos. Según nuestra hipótesis, el segundo es el dios de lo actual, de lo existente o lo efectuado, es el dios de las síntesis activas; el primero, por su parte, 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. En efecto, 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 con lo individuado o actualizado: *natura naturata*; Aión es el tiempo del *spatium* intensivo en profundidad, 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. Las síntesis activas del tiempo, en

las que se constituye el momento reflexivo del cálculo y la previsión, de la utilidad y la homogeneidad, es el lugar de Cronos en cuanto tiempo propio, en último término, de la representación: es el lugar en que habita el Yo. Aión por su parte tiene que ver también con las tres síntesis que hemos visto pero arranca de su condición pasiva y originante en tanto que constituye la temporalidad de la *intensio*, de las relaciones interafectivas de las fuerzas: Aion tiene que ver con una sensibilidad más honda que la ligada a la representación, con lo virtual en lugar de con lo posible y con el 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:

¿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 Cronos²⁹.

Tal y como dijimos, 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 propia teoría asociacionista humeana, de la que parte Deleuze, nos pone ya sobre aviso. Hume, más allá de la operación de asociación por la que se componía el hábito y, con ello, la inducción de resultados, no pudo encontrar ningún otro asidero para sustentar el edificio de las ciencias. Al final quedó perdido sobre su barca en medio de un oleaje furibundo. Esto quiere decir para Deleuze que la propia teoría del hábito guarda un secreto más oscuro y abismal en su composición de la génesis del yo, el secreto de un mundo en devenir que no podemos dejar de tener en cuenta, el secreto de un impensable por el pensamiento. Se trata de los simulacros de Platón. Este mundo del “devenir-loco de las profundidades” emerge en esta lectura del tiempo que es la de Aión. Un 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. Y esto porque lo que nos muestra es un presente distinto, un presente genésico y múltiple, en movimiento cualitativo, en devenir, un presente que pasa y que nos trae siempre la novedad de la diferencia. El presente, pues, deja de ser tal, le abandona la presencia y con ello la identidad, disolviendo su 'es' en un era y un será simultáneos: “Aión es el pasado-futuro en una subdivisión infinita del

²⁹ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. cit., p. 198.

momento abstracto, que descompone sin cesar en los dos sentidos a la vez, esquivando cualquier presente³⁰.

Por todo ello, Aión es el tiempo del Acontecimiento, porque, paradójicamente, cuando este mundo llega al pensamiento, esto es, cuando somos capaces de pensar la diferencia *qua* diferencia, entonces Aión se nos muestra como el único capaz de realizar la donación de sentido. Esto lo trataremos pormenorizadamente en el punto en que nos referiremos al Acontecimiento. Lo que hasta aquí debemos retener es que el tiempo deleuzeano del Aión ya no es un tiempo-medida, un tiempo que queda subyugado al espacio y a la traslación de los cuerpos en éste; no, es un tiempo-intenso transformador y telúrico que da cuenta de la diferencia y de su reproducción a través de la coexistencia de los tres modos temporales, pasado, presente y futuro. Una coexistencia que no tiene que ver, pues, con la existencia actual, ya que esta condición sólo pertenece al presente de la sucesión, del antes y el después desde la perspectiva segunda del presente de la efectuación, del presente del Yo cosificado y cosificante, a Cronos.

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. En efecto, para Deleuze espacio y tiempo son indiscernibles en la dimensión intensiva, donde lo que cuenta es el movimiento cualitativo, los cambios de intensidad y de naturaleza, las diferencias que emergen en cada encuentro:

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 dos³¹.

Ahora podemos concretar lo que dijimos antes de comenzar este punto: Aion, portador de la triple síntesis temporal en su vertiente pasiva descrita más arriba, constituye la temporalidad propia del ámbito de la *intensio* pero, también como vemos, configura un *spatium* intensivo de cambios cualitativos; mientras que a Cronos pertenecería el tiempo lineal y al espacio medible propio de la *extensio* que se juega en la actividad reflexiva. Vemos entonces que la sucesión del segundo, operada en la

³⁰ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op. .cit., p. 107.

³¹ DELEUZE, G., *La imagen movimiento: Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona, 1984, p. 22.

actividad del sujeto, no sería posible sin la condición coexistente, pasiva y pre-reflexiva del primero, pero también que, sin embargo, entre ellos existe una diferencia de naturaleza irreductible. *Natura naturans* y *natura naturata* quedan absolutamente ligadas y sin embargo no pueden confundirse. En ambos lados la diferencia lo impregna todo: en uno con su movimiento inmanente que se autoorganiza en un caosmos creador, en el otro como su superficie efectuada en los fenómenos y en un sujeto. Ambos polos imbricados, donde creación y destrucción quedan como términos inasignables, donde el ser y la nada, el orden y el caos, ya no pueden tomarse como simples opuestos.

Todo esto nos lleva ineludiblemente al ámbito del Acontecimiento tal y como lo entiende Deleuze pues con él podremos comprender más exactamente en qué consiste este ascenso del “devenir-loco de las profundidades” a través de su teoría del sentido. Pero aun debemos decir algo sobre Bataille porque, tal y como hemos indicado, la temporalidad también tiene en este autor y sus principios de derroche y utilidad un papel fundamental que ha de ser pensado y conectado con la ontología de la fuerza que hemos supuesto en él.

3. *Tiempo de derroche*

Al inicio dijimos que Bataille también había hablado del tiempo. En efecto, el principio de utilidad y el principio de derroche tienen ambos una temporalidad propia. Pero debemos ir con cuidado para no violentar a nuestro autor en este aspecto. Es cierto que Bataille adjudica a su principio de derroche la primacía del instante como instante presente que reniega, a la vez, del pasado y del futuro, es decir, del ámbito del proyecto, de la acción con arreglo a fines. La consideración de estas dos dimensiones del tiempo, del antes y el después, significa en Bataille la subyugación originante de la conciencia humana a los rigores de la sobrevivencia y a la huida, pues, de la muerte: se trata siempre de obtener un beneficio o un bien que nos aleje del riesgo de morir, del desorden. En ellos se olvida 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”³². Pero cabe preguntar según esta misma cita, ¿no será justamente mediante la aniquilación del pasado y del futuro así entendidos, dentro del ámbito de la

³² BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 186.

proyectualidad, el modo en que se estará también escamoteando el propio presente, su presencia, como acontecía en Deleuze? El instante presente se torna huidizo en el momento en que se desprende de su relación con el pasado y el futuro en tanto que presente que ya no aspira a continuar, a conservarse. Porque lo que está en juego aquí es, de nuevo, el problema de la identidad. El presente batailleano, lejos de asegurarla, procura su disolución y esto quiere decir que entre él, el pasado y el futuro ya no hay relación o, mejor, hay una relación muy especial: el sujeto no es el mismo que fue y tampoco es el mismo que será sino que 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 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. Pero la insistencia del pasado y el futuro desbaratando al presente en su presencia es justamente lo que posibilita el continuo devenir-otro del sujeto. Y creemos que el propio Bataille vio esta cuestión, como se justifica en algunos de sus pasajes análogos al que sigue:

(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 aliento³³.

La pérdida de la conciencia cosificadora, de la identidad, el devenir por el que la muerte, la mutabilidad, nos sorprende sin haberla previsto ni tenido en cuenta, son la prueba del derroche del instante batailleano. En efecto, nos derrochamos, hasta el extremo de derrochar la propia vida, porque nos perdemos sin que nos importe, porque devenimos y nunca somos lo que fuimos ni lo que seremos, porque, de otro modo, somos a la vez lo que fuimos y lo que seremos: incesantemente morimos,

³³ BATAILLE, G., “El no-saber”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, *op.cit.*, p. 256.

incesantemente *se* muere. Pretender ese 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, marca nuestra esclavitud, nuestra mediocridad, y certifica la “moral del ocaso”. En cambio, en el juego de esta nueva temporalidad que hace saltar en mil pedazos a la propia identidad y que no tiene en cuenta el porvenir justamente porque éste es lo 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”³⁴. Es, en definitiva, el tiempo del Aión.

Pero en esta última cita hay algo de contradictorio respecto de las tesis usuales batailleanas, porque cuando el francés habla de “acción” suele hacerlo para vincularla a aquella actividad que busca un resultado, esto es, al principio de utilidad. Así, el ámbito del gasto, o como tratamos de redefinirlo a través de Deleuze, de la *intensio*, estaría atravesado por una suerte de pasividad en tanto que allí no se persigue ningún fin, ningún beneficio, es decir, en tanto que no se busca nada. Esta pasividad es análoga a la que hemos visto con respecto a Deleuze, al menos en un sentido: su razón última es su exceder la actividad propia del sujeto y con ello la previsión y el cálculo. Así, si estamos en lo cierto y 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, ella también estaría teñida de inacción. Pero ocurre que lo que oculta este término es un tipo de actividad distinta, una actividad cualitativa, un movimiento perpetuo de la diferencia, que pone en juego cada vez a todos los seres haciéndoles entrar en el torbellino del devenir. Esto es a lo que Bataille se refiere cuando habla de una “operación soberana”³⁵, en la que tendremos que profundizar cuando entremos a fondo en la cuestión ético-política, pero que, al cabo, apunta a una *soberanía del ser*. El ser soberano es pues, en esta ontología que tratamos de desarrollar, el ser visto desde la perspectiva de su caosmos, el ser hecho de trasvases energéticos no calculables, el ser, en suma, más allá de la representación.

Hay un ejemplo que pone el propio Bataille y que puede ser interpretado de este modo. Sobre la mesa de su habitación hay un gran vaso con una bebida alcohólica

³⁴ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 186.

³⁵ V. CAMPILLO, A., Introducción a BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996, p. 40.

dispuesto a ser ingerido. 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 por otra parte para la vuelta al trabajo. En este nivel todo el pasado y el presente se encuentran tendidos hacia el futuro como proyecto. Pero hay algo más al margen de esta concatenación de utilidades para la sobrevivencia y la conservación, dado que el instante en que se consume el alcohol rompe la instrumentalidad. Ahí ocurre que la mesa, el vaso, todos los objetos quedan demolidos en tanto que tales, pero también el propio sujeto que 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”³⁶. Esta ruptura es la que posibilita la entrada en un ámbito distinto con una temporalidad que ya no es medible porque no es en la que desarrollan las objetividades, las cosificaciones. Cuando el alcohol es bebido el yo y el organismo se desmoronan en un “entre”, un yo-alcohol como dos series en síntesis disyuntiva en un devenir alcohólico que no cesa de generar nuevas diferencias. 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. En esto consiste la fiesta, en derrochar al Yo, en gastarlo devolviéndolo a la región intensiva e inmanente en que mora Aión, la tirada de dados, en que se padece, por aquella sensibilidad abismal, la suerte:

(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”³⁷.

En efecto, podemos definir esta pasividad como una acción sin agente, como una actividad (de lo) impersonal. La pasividad, entonces, apunta a un tipo de actividad más profunda y fundamental, y con ella lo mismo sucede con el tiempo: bajo la sucesión de Cronos, el bullicio de Aión.

De ahí que podamos seguir arriesgando para afirmar la siguiente idea que más tarde desarrollaremos en detalle. Dijimos que el monstruo acéfalo de Bataille era el monstruo del juego ideal deleuziano, monstruo del derroche y del azar, sin cabeza, sin principio

³⁶ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, op.cit., p. 107.

³⁷ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 185.

rector, monstruo del caosmos. Podemos dar ahora un paso más: ¿no es este mismo monstruo acéfalo análogo al cuerpo sin órganos de Deleuze? Aunque para terminar de perfilar esta conclusión aun tendremos que explicar el tema de las singularidades pre-individuales en Deleuze —a las que nos hemos referido anteriormente, pero con más detenimiento—, ya podemos vislumbrar que este monstruo es el monstruo de la *intensio*, cuya organización inmanente no le deja atarse al funcionalismo propio de un cuerpo entendido como organismo y mucho menos a un Yo agente de una acción calculatoria:

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 sujeto³⁸.

Pero él insiste y resiste, mera superficie de inscripción de flujos de fuerza, en esa región intensiva, para deshacer la composición reglada del organismo y del sujeto:

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 intensa³⁹.

³⁸ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 164.

³⁹ BATAILLE, G. “Proposiciones” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, op.cit., p. 185. En otro contexto, Deleuze (y Guattari) explicitan el significado de esta organización de la cual el Yo quiere escapar hacia el Ello del cuerpo sin órganos, o de otro modo, en términos bataillanos, alcanzar esa libertad consistente en dejar de ser función. La subjetividad se encuentra, en primer lugar, con lo que llaman los autores “primera síntesis del inconsciente” o “síntesis conectiva”. En ésta se trata de la experiencia de una continuidad maquina que es impuesta desde el funcionalismo del mundo representativo: una organización concreta es seguida de otra y así sucesivamente. Son “máquinas deseantes” incrustadas desde la producción en el orden representativo, ajenas, pues, al libre curso del deseo en el nivel intensivo. Es la síntesis del “y...y...y...”. “Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva; ‘y’, ‘y además’...” (DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985, p. 14). Ya aquí se puede comprobar una gran analogía con el ámbito del gasto productivo al que se refiere Bataille, pues nos encontramos ante la presencia de un acoplamiento de producciones que conducen a otras y a otras sin término. En este punto aparece el Cuerpo sin órganos, como la instancia intensiva que se experimenta organizada y que puja por extraerse a ese continuo producir que viene dado desde el mundo representativo molar (Deleuze) o desde el gasto productivo (Bataille). Se trata de la “Segunda síntesis del inconsciente” o “Síntesis de la producción y de la antiproducción”: “Un tercer término en la serie lineal: un enorme objeto no diferenciado. Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar). En cierta manera, sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido (...) Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización. (...) Una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción a la antiproducción, a un elemento de antiproducción” (*Ibidem*, p. 17). Y en tal situación podemos confirmar el vínculo ya mencionado entre el “instante de derroche” bataillano y el Cuerpo sin órganos, pues es éste el que entra en litigio con la producción: “El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo, es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, (...) no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes. El, lo improductivo, existe allí donde es producido, en el tercer tiempo de la serie binaria-lineal.

Tendremos que analizar todas las implicaciones ético-políticas de estas tesis, ahora sigamos nuestro recorrido.

La conclusión de todo este análisis sobre el tiempo nos lleva al ámbito fundamental del Acontecimiento, en el que nos centraremos a continuación. Allí trataremos de mostrar que este devenir intensivo en que se resuelve el tiempo implica que nuestro ser es el ser del simulacro, del cuerpo sin órganos, con Deleuze y, de nuevo, el de un monstruo acéfalo con Bataille: nos acercamos al ámbito de las singularidades preindividuales.

Perpetuamente es reinyectado en la producción. (...)” (*Ibidem.*, p. 17). De modo análogo a como en Bataille el ámbito de lo útil, del gasto productivo, significa lo servil y, por tanto, aquello que despoja al ser humano de su libertad, en el análisis de Deleuze se muestra el conflicto entre la producción y el ámbito en que ésta es neutralizada, en pro de la libertad: “Entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos se levanta un conflicto. Cada conexión de máquinas, cada producción de máquina, cada ruido de máquina se vuelve insoportable para el cuerpo sin órganos. Bajo los órganos siente larvas y gusanos repugnantes, y la acción de un Dios que lo chapucea o lo ahoga al organizarlo. (...) Creemos que éste es el sentido de la represión llamada originaria o primaria: no es una ‘contracatexis’, es esta *repulsión* de las máquinas deseantes por el cuerpo sin órganos” (*Ibidem.*, p. 18).

CAP. 10. DEL ACONTECIMIENTO

A través de nuestros dos autores hemos distinguido entre dos dimensiones de la realidad, que son dos caras heterogéneas de la misma. Una se especifica en torno al gasto productivo, al cálculo de medios para fines, al progreso acumulativo, la previsión, el finalismo y la teleología en sentido no sólo histórico y antropológico sino también metafísico; la otra consiste en el instante del gasto improductivo, en el que se disuelve toda presencia, toda identidad y, así, todo proyecto, pero, también, en la que emerge la novedad, mostrándose, así, como la responsable última de la mutabilidad en tanto que motor inmanente por mor de los encuentros diferenciales, de los encuentros heterogéneos y energéticos, en las diferencias de potencial y, en consecuencia, como carente de dirección trascendente hacia meta alguna prefijada. Además en Deleuze hemos comprobado que el instante posee una textura propia a través de las tres síntesis temporales que, en su pasividad activa, afectante y afectada, configuran un tiempo no mensurable, el tiempo del Aion distinto del de Cronos, de tal modo, además, que ambos coinciden con la temporalidad propia de la intensidad y el derroche y de la utilidad y la proyectualidad respectivamente. Como hemos visto, estas dos caras son, en cualquier caso, la de lo virtual y la de lo actual (o la efectuación de lo virtual). Lo virtual, siendo real, es invisible, lo invisible en lo visible. Insiste. A él le es inherente esa temporalidad que es distinta de la de Cronos, así como una espacialidad intensiva que por ser cualitativa y no cuantitativa coincide con el tiempo aiónico mismo. Pero para comprender de un modo más profundo esta doble faz del ser en cuanto diferencia, es preciso añadir ahora que a la dimensión actual le es característico, desde un punto de vista ontológico más general, el estar constituido por un conjunto de fenómenos representables: hechos, estados de cosas. Lo virtual, en cambio, es lo irreductible a tal facticidad representativa. Siendo caosmos de intensidades, su modo de ser es el del acontecimiento. El acontecimiento carece de tiempo cronológico y de espacialidad geometrizable. Es lo que ocurre “en cuanto tal”. Un devenir caosmótico no es explicable como conjunto de hechos. Acontece. Y acontece de una vez, es la duración misma en su estado naciente. En efecto, el instante virtual no coincide con una parálisis. Es también un devenir. Ahora bien, tal devenir sólo puede ser entendido como su “estar siendo”.

Por tanto, le es inherente una dinamicidad no secuencial sino emergente. Su devenir, en otras palabras, consiste, no en la linealidad de los sucesos que acaecerían según un antes y un después 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. Es el momento ahora de analizar con mayor precisión en qué consiste este Acontecimiento del que hablamos tal y como lo plantea Deleuze, para luego seguir andando hacia las resonancias batailleanas que allí encontremos. Dos series, Deleuze-Bataille, parece, se están encontrando de modo disyunto y generando una diferencia.

1. Sentido y Acontecimiento: extra-ser e intersticio de las fuerzas

Uno de los modos en que Deleuze caracteriza al acontecimiento es a través del infinitivo de los verbos. Según nuestro autor, la naturaleza del acontecimiento es ideal y se encuentra vinculada al sentido como efecto de superficie de las series que componen, en su multiplicidad móvil gracias al diferenciante o precursor oscuro, el lenguaje y el mundo. Justamente el infinitivo de los verbos es capaz de recoger el sentido y de expresar así el acontecimiento porque, al contrario de lo que sucede con los sustantivos y adjetivos, él se hace cargo del movimiento del devenir, de la división ilimitada del presente en pasado y futuro. 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” el pasado, el presente y el futuro coexisten de manera simultánea: la planta es al mismo tiempo menos y más verde, deviene más verde de lo que es y menos verde de lo que era. Es lo mismo que sucede con Alicia de Lewis Carroll tal y como lo interpreta Deleuze en este maravilloso texto:

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 vez¹.

¹ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 8.

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” (de la existencia del presente actual, perteneciente a la actividad del sujeto) y el “verdear” (de 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 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 sensibles².

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 presente se divide hasta el infinito en pasado y futuro”³. 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. Aquellos descansos y presencias carecerían de sentido si prescindimos de los acontecimientos, del devenir ilimitado del Aión en que insisten. El acontecimiento es la 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), que no es otra cosa que el plano que Deleuze denomina actual, sino en su multiplicidad errante, móvil, en el desplazamiento del diferenciante que se mueve ora aquí, ora allá. Instancia x, *nihil* productor de sentido que habita en el plano virtual. Por este motivo nos dice Deleuze que el sentido no es un ser sino más bien un extra-ser que 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 trama de las múltiples síntesis disyuntivas.

² *Ibidem*, p. 83.

³ *Ibidem*, p. 53.

2. Efectuación y contraefectuación. De lo cronológico al bullicioso instante eterno

Desde el punto de vista anterior, lo virtual ha sido aprehendido como el ámbito genético respecto a su efectuación actual. Podemos ahora cambiar la óptica, si lo hacemos comparecer en su contraposición a lo actual. Desde este otro prisma ya no es meramente lo constituyente, sino lo que disuelve lo constituido. A este carácter de lo intensivo-virtual le llama Deleuze contraefectuación. Sí, “(h)ay pues dos cumplimientos, que son como la efectuación y la contraefectuación”⁴. Por esta última es por la que podemos resistirnos a la contemplación de lo real como mera efectuación de fenómenos en la que el pasado remite al presente sólo como antecedente o lugar de las causas y al futuro como lugar para la previsión de resultados. Con la contraefectuación del acontecimiento nos instalamos en una suerte de eternidad: la eternidad ilimitada del Aión. 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. En esta eternidad el tiempo de Cronos no se ha detenido sino que se muestra deshecho: se deshace el presente en su profundidad intensiva para convertirse en puro devenir. Es la eternidad del Instante que opera, en último término, la síntesis diferencial de los tres modos temporales actuando como instancia paradójica, desplazándose entre los puntos singulares del pasado y el futuro, una vez más inasignable pues de nuevo hay que decir que éste no consiste en el presente de la efectuación del fenómeno, sino en un presente que deviene, que se escapa siempre, de ahí la finitud de Aión pero también su ser ilimitado, su ser dividido sin límite en pasado-futuro por mor de un instante atópico: el verdear, que es el verde de antes y el verde de después a la vez y en acto. Por eso llega a asegurar Deleuze que no hay más esencia que la diferencia misma y que, a su vez, “la esencia así definida es el nacimiento del tiempo mismo”⁵. En efecto, el movimiento sin tregua del diferenciante, su continuo diferir incluso respecto de sí, constituye el último estrato de la realidad y se organiza como 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-fenoménico y, así, subrepresentativo. Como vimos, esta esencia, en consecuencia, no puede ser recogida por el concepto, por la facultad del entendimiento o la inteligencia. Golpea en una instancia previa, en una sensibilidad más honda que hace que este sujeto que soy muera y resucite como un otro

⁴ *Ibidem*, p. 186.

⁵ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, *op.cit.*, p. 53.

a cada paso. Iremos profundizando en esta cuestión porque nos conduce a dos lugares clave en la obra deleuzeana: la individuación y el signo.

Es en esta contraefectuación del acontecimiento el lugar en que acaece la pérdida de toda identidad:

(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 dirección⁶.

Una vez más sentido y sinsentido, saber y no-saber, se muestran inseparables y se resisten a ser observados como opuestos. El error de la representación no ha sido otro que el de quedarse en la superficie de lo extenso, de los acontecimientos corporeizados y efectuados, en los fenómenos, sin percatarse de esta otra cara de los mismos, de su profundidad intensiva que, al emerger, se convierte en donación de sentido.

Con todo, nos dice Deleuze, la representación posee su propia necesidad; es una *ilusión necesaria*⁷ en tanto que ella es la explicación de lo que en sí es inexplicable, esto es, en tanto que elimina la diferencia pues ésta “tiende a negarse, a anularse en la extensión, y bajo la cualidad”⁸. El ámbito de la representación es el del espacio extensivo pues en él de lo que se trata es de explicar lo intensivo. Pero en ese movimiento procura su anulación, la anulación de la diferencia, y esto porque en la representación siempre encontramos dos elementos; de un lado el reconocimiento, que no es otra cosa que igualación de los heterogéneos, y, de otro, la previsión, es decir, el futuro entendido como lo previsible, una vez más igualación de la diferencia, por cuanto

⁶ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op.cit.*, pp. 28-29.

⁷ Hay que subrayar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él comprende como una “ilusión” ineludible: “La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es 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.cit.*, p. 409). Una ilusión, no obstante, inevitable, tal y como lo recoge en su estudio L. Sáez: “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).

⁸ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 335.

se niega la producción de novedades. Así, la diferencia, la intensidad, se oculta en y a la representación siendo, no obstante, su condición de posibilidad. De ahí que, como dijimos, la afirmación siempre sea primera y originante con respecto a la negación.

En una mirada sintética, descubrimos, por un lado, la extensión como *natura naturata*, medio en el que actúa la representación negando y anulando la diferencia en la efectuación de los fenómenos, cuya temporalidad es la del presente, la de Cronos, y cuya espacialidad es cuantitativa y mensurable. Por otro, el *spatium* intensivo que es, en cambio, cualitativo y en el que se dan las diferencias afirmadas como *natura naturans*, cuyo tiempo es el de Aión que 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 es todo lo contrario: la diferencia es ya afirmativa y por eso es primera y originante.

3. El batailleano “extremo de lo posible” y la “contraefectuación” deleuzeana

Procuraremos ahora mostrar un nuevo gozne, una nueva síntesis disyuntiva, entre Bataille y Deleuze en lo que se refiere a la teoría del Acontecimiento. A nuestro modo de ver éste se encontraría fundamentalmente en la cercanía (diferencial) del batailleano “extremo de lo posible” y la “contraefectuación” deleuzeana de la que hemos hablado arriba.

Pues bien, en primer lugar podemos advertir que para Bataille el error de Occidente ha sido aferrarse al principio de utilidad como único hacedor de la historia, de la vida de los hombres e, incluso, de la vida orgánica y del ámbito de lo inorgánico. Por eso pretende componer una *Economía general* que, al contrario de la economía restringida que ha dominado el pensamiento, muestre el otro lado del espejo: el principio de gasto improductivo que da cuenta de todas aquellas experiencias que se han ocultado tras el velo impuesto del Mal y cuyos ejes giran en torno al sexo y a la muerte. Pero tras este intento teórico-académico se esconde un impulso más hondo. En efecto, la *Economía general* es desarrollada por Bataille en una obra tardía que pretende dar cuenta de manera sistemática del problema del gasto, del consumo sin cálculo, haciendo de esta

tarea un proyecto, una “obra fría y calculada”, a pesar de la paradoja en la que inevitablemente caía, por ese tránsito, nuestro autor (y a sabiendas):

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?⁹

En el desarrollo de un lenguaje “técnico”, académico, para expresar el gasto, Bataille cae en la utilidad con pretensiones al saber. Por eso, a nuestro juicio, y tal vez también al suyo aunque en su momento quedara incomprendido, los pasajes en que mejor da cuenta del gasto y sus vínculos con el sinsentido no se encuentran en esta obra. La economía general allí planteada palpita en todas sus otras obras sin recurrir a esta mascarada. Aunque tal vez sea cierto que si lo que pretendía Bataille 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, en esa tragedia irresoluble entre ambos principios cuyo signo porta la aporía mencionada. Ya hablaremos de este carácter trágico. En cualquier caso creemos que el lugar en el que de forma más acabada queda plasmada la noción de gasto —eso sí, de manera palpitante y febril, sobre todo por lo que tiene que ver con el Acontecimiento deleuzeano— es cuando nuestro autor recurre a lo que él denominó *experiencia interior*, una experiencia que sólo puede tener lugar, afirma, en el *extremo de lo posible* y a la que dedicó una obra completa; tal obra conduce, en lugar de al saber, al desasosiego del *non savoir*.

Para entender a fondo esta interpretación nuestra podemos escuchar una vez más a Deleuze: “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”¹⁰. La contraefectuación trata entonces de llegar al fondo impersonal y a-subjetivo del que el sujeto no es más que un efecto, a su campo de fuerzas en relación, a su dimensión intensiva y originante. 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 *spatium* de la *extensio*, lugar de la representación y del saber, del cálculo y de lo mensurable; su extremo: el límite o frontera donde se conecta, sin confundirse, con el reino de la *intensio*, ámbito del

⁹ BATAILLE, G., *La parte maldita*, *op.cit.*, p. 64.

¹⁰ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op.cit.*, pp. 113-114.

derroche creador, de lo sub-representativo y del no-saber, de la disolución del Yo como ente cerrado y fuertemente constituido.

Ahora también podemos entender mejor la noción de lo temporal en Bataille, esto es, aquellos pasajes en que nos habla del instante. Se ha venido entendiendo a éste desde la idea de tiempo kairológico. Esta perspectiva comprende el instante batailleano como instante de la suerte (*chance*) en tanto que oportunidad en la que el derroche es posible y por la cual se desbarata todo el trabajo de la utilidad, ligada, como dijimos, al tiempo cronológico¹¹. Un tiempo fugaz de rotura donde lo acumulado se gasta sin más. Pero esta distinción, sin dejar de encerrar cierta verdad, se nos hace insuficiente desde las nuevas coordenadas que estamos tratando de asentar: las de la eternidad de Aión. El instante en Bataille no es, como vamos a ver, un instante pasajero, una fugacidad que rompe, que aparece y desaparece para no volver. Sería entonces un instante carencial que nos sumiría en una extraña melancolía, por la recuperación imposible de un momento de éxtasis arrebatador sin más importancia que eso. A nuestro juicio, el instante batailleano es, por el contrario, desde la perspectiva ontológica que perseguimos, el instante que in-siste. Expondremos ahora las razones concretas que nos conducen a tal afirmación.

Para empezar, sabemos que Bataille no nos propone una relación de oposición o de contradicción entre el gasto y la utilidad. La convivencia de ambos, nos dice, es un hecho irrefutable. Lo que hay que entender, más allá, es que el instante batailleano verdaderamente no aniquila el reino de la utilidad, de la representación y del saber. Como ocurría en el caso de Deleuze, aquél transita a perpetuidad pulverizando el presente entendido desde los parámetros de la identidad, esto es, el lugar en que el sentido viene a presencia y es detenido, en que es posible la representación y, así, la búsqueda de resultados en orden a los antecedentes. Por eso Aión no elimina a Cronos sino que ambos coexisten; pero por eso, también, “Cronos quiere morir”¹²: Cronos se inmola, se da en sacrificio a Aión y, con ello, éste arrasa con el ámbito fenoménico y de los individuos para llegar a su fibra última: *intensio naturante*, derroche energético que

¹¹ Así lo ha interpretado el profesor Antonio Campillo aseverando que “la diferencia entre voluntad de dominio y voluntad de suerte se corresponde con la diferencia entre *chronos* y *kairós*. La primera nos exige subordinar nuestras acciones a un proyecto, a una meta, a un fin, a un bien futuro; la segunda nos permite consumirnos, ‘arder’ enteramente en cada acción, esto es, hacer de cada acción un fin” (CAMPILLO, A., *Contra la Economía*, *op.cit.*, p. 97). Y, aun más, oponiendo este *kairós* al *aión* para resaltar la fugacidad del instante del derroche frente a la eternidad: “Bataille opone la suerte a Dios (...), es decir, el *kairós* al *aión*, el tiempo efímero al tiempo eterno” (*Ibidem*, p. 99).

¹² DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 199.

hace posible la irrupción de la novedad en el mundo. Ambos se dan a la vez, el uno muriendo en los escurridizos brazos del otro. Y así lo muestra también Bataille: “El tiempo, que quiere lo individual, es esencialmente la muerte del individuo (...) Y la muerte no es solamente mía. Nos morimos todos incesantemente. ¡(...) y la pérdida infinita de los seres, que fluyen incesantemente, deslizándose fuera de sí mismos, soy yo!”¹³.

Sólo desde aquí podemos entender lo que quiere decir Bataille en los momentos en que nos habla de la cuestión crucial del sacrificio, de la que trataremos más pormenorizadamente cuando tengamos que responder a Roberto Esposito¹⁴. Veamos brevemente en lo que nos concierne por el momento. En sus interpretaciones antropológicas acerca del rito arcaico del sacrificio Bataille encuentra una razón para éste que, precisamente, escapa a toda razón: no se trata tanto, en él, de hallar el beneplácito de los dioses para conseguir así ulteriores beneficios (una buena cosecha, etc.), como de la sustracción, tanto de la víctima como del verdugo, respecto al mundo de los objetos y de los sujetos, esto es, de la utilidad. Así, lo que se busca no es la muerte efectiva del sacrificado, 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, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible”¹⁵. Por tanto, como vio Esposito, el sacrificio es un don sin contrapartida¹⁶. Ahora bien, desde nuestra perspectiva es este un don que se hunde en el *spatium* intensivo, en cuyo fondo abisal, como hemos dicho, Cronos se da en sacrificio a Aión. 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. Y lo que se dona ha de entenderse como producción de diferencia. Por eso, si la muerte es central en Bataille lo es sólo desde este punto de vista, esto es, como símbolo y motor de devenir, de cambio, de irrupción de novedad, de un presente escamoteado que no se pliega a la proyectualidad. La muerte es muerte del principio de identidad y, así, nos coloca en un mundo móvil, azaroso y telúrico. Es, en definitiva, lo que se roza cuando llegamos al “extremo de lo posible”.

¹³ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., pp. 170-171.

¹⁴ Ver *Infra*, cap. 13, § 4.

¹⁵ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, op.cit., p. 47.

¹⁶ Ver *Supra*, cap. 4, § 2.

Con esta última reflexión podemos introducir someramente el tema de la comunidad que nos ocupará detalladamente en lo sucesivo. Como sabemos, de los dos autores, Deleuze y Bataille, el que explícitamente ha tratado esta cuestión es desde luego Bataille. A nuestro modo de ver, las categorías de comunidad y de comunicación son centrales en sus obras y, de este modo, pueden vertebrar en algo todo el universo de constelaciones argumentativas, de ardores y éxtasis convertidos en artículos y ensayos filosóficos, en historias noveladas difíciles de encajar en un determinado género o en sus complejos poemas. Habremos de adentrarnos en esa heterogeneidad, en esa heterodoxia, para entresacar, con la paciencia del orfebre, esta línea teórica plagada de quiebros, de líneas de fuga. Y será también desde ahí y con todos los cimientos expuestos hasta ahora como nos ocuparemos también de desarrollar un nuevo modo de entender la tarea del pensador atravesada por un *eros* que tendrá en cuenta la diferencia de naturaleza entre la representación y lo subrepresentativo. Vamos a ello, no sin antes hacer una necesaria inmersión en torno a la cuestión de las singularidades pre-individuales que hemos rozado transversalmente una y otra vez pero que ya es hora de concretar para estar en condiciones justamente de entender a fondo los dos temas mencionados.

4. De lo preindividual y lo problemático. G. Simondon en G. Deleuze

Resta por aclarar cuestiones capitales de la ontología deleuzeana que piden ser explicadas, sobre todo por las implicaciones que luego extraeremos de ellas. ¿Qué quiere decir exactamente Deleuze cuando habla de un proceso de actualización? ¿Cuál es el gozne que une *intensio* y *extensio*? Para responder a estas preguntas tenemos que hacer referencia a otro pensador al que ya hemos aludido con anterioridad y que, a caballo entre los nuevos paradigmas científicos y la filosofía, habría influido claramente en Deleuze, Gilbert Simondon. Es cierto que Deleuze a penas lo trae a colación, tan sólo en unas breves páginas recogidas en *La isla desierta y otros textos* así como en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, en ambos casos dedicadas a la obra *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Sin embargo, las tesis allí recogidas sirven para explicar y llevar más allá las de nuestro autor.

Brevemente, Deleuze destaca del pensamiento de Simondon dos temas fundamentales: el de la individuación y el de lo problemático. Respecto al primero señala la importancia de su tesis acerca de la falta de innovación por parte de los

filósofos que no han sabido revisar una noción tan importante para la filosofía como es la del principio de individuación, quedando atrapados en el principio hilemórfico aristotélico que, a su juicio, ya debe ser superado. Simondon habría sabido ver un error fundamental en la concepción tradicional del tal principio y es que éste no puede ser llamado, con rigor, “principio”. El proceso de individuación y el individuo mismo se dan de forma simultánea. No hay, pues, un principio del que el individuo sea su resultado: “el individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación, y la individuación contemporánea de su principio: el principio tiene que ser auténticamente genético, no un mero principio de reflexión”¹⁷. Es así que Simondon descubre lo preindividual en su contemporaneidad con lo individuado, al igual que sucede en Deleuze respecto de lo virtual y lo actual, la intensidad y la extensión:

Se podría llamar naturaleza a esta realidad preindividual que el individuo lleva consigo, buscando encontrar en la palabra naturaleza la significación que los filósofos presocráticos ponían en ella: los fisiólogos jónicos encontraban allí el origen, anterior a la individuación, de todos los tipos de ser (...) Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *apeiron* en el individuo, al modo de un cristal que retiene su agua-madre¹⁸.

De este modo, además, se evita otorgar todo privilegio al individuo realizado en el orden del ser, esto es, a la potencia en tanto que actualizada. Él no es culmen en un proceso de actualización de la esencia, no es (un) ser acabado y completo de una vez y para siempre, pero tampoco se lo puede encontrar en plena potencia, esto es, tampoco hay una identidad previa que marque un desarrollo lineal, una forma para una materia indiferenciada y teleológicamente encaminada a la entelequia, y esto porque la individuación no cesa de acontecer. Lo que forja genéticamente al individuo no es una “forma” que anima a un contenido, como sostiene la teoría hilemórfica. Es una dimensión pre-individual que ocuparía el lugar de lo virtual respecto a su actualización individuante. Lo preindividual es carga tensional dispar, fuerzas en relación de litigio interafectivo que, en su movimiento, advienen lo individuado sin por ello agotarse en él. Esto acontece en lo que Simondon y luego Deleuze denominarán “sistema metaestable”: allí donde sólo hayamos diferencias de potencial, esto es, *intensios* o flujos energéticos que se relacionan de forma inmanente en y por su diferencia. Frente a un ser estable, encontramos un sistema metaestable, frente a la unidad inmutable del ser que en todo caso sólo deviene lo que ya es en potencia, flujos diferenciales que en su organización

¹⁷ DELEUZE, G., “Gilbert Simondon. El individuo y su génesis físico-biológica” en *La isla secreta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, op.cit., p. 115.

¹⁸ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op.cit., p. 453.

inmanente producen más diferencia, frente a la primacía del individuo y, así, del Uno, la organización caosmótica de las multiplicidades. En definitiva, en lugar del proceso de progresión lineal que establece (en el despliegue de una “forma”) un alfa y un omega, un principio y un final, y donde el primero contendría ya al segundo como su entelequia, nuestros autores nos proponen la simultaneidad de una organización autopoietica que sólo puede ser “captad(a) en su centro”¹⁹, esto es, que no presupone nada porque está hecha de encuentros azarosos y a-lógicos. En este sentido, de *intensio* a *extensio*, de lo pre-individual a lo individuado, la actualización no se adapta al primado de la identidad, porque, como decimos, no se trata aquí de una potencia que guarde el dictado de una forma para actualizarse en una materia indiferenciada e inerte: se trata de una realidad de dos caras, siendo una la pre-individual y otra la individuación, “la materia en movimiento, en flujo, en variación, en tanto que portadora de singularidades”²⁰, esto es, de lo pre-individual como puntos de *intensio* dispar. La actualización es, por tanto, diferenciación: de *intensio* a *extensio* hay diferencia de naturaleza promovida por los encuentros disyuntos en la dimensión intensiva misma.

Cobra importancia renovada ahora la distinción que hicimos entre lo posible y lo virtual cuando hablábamos del tiempo, porque la individuación no es aquí realización de una posibilidad inserta en el ser mismo, posibilidad que, como tal, limita al ser a una esencia determinada que, además, es deducida del resultado de la realización; por el contrario, es diferenciación en tanto que relación de diferencias de potencial que producen nuevas diferencias. Por eso, como decimos, lo individuado no agota al ser mismo, porque el litigio siempre subsiste en él. Lo veremos de forma más clara cuando hablemos a continuación de lo problemático. Añadamos antes, no obstante, que esta concepción ya estaba implícita cuando tratamos de desarrollar lo que Deleuze quería decir al asegurar que el ser de la fuerza es el plural. Que una fuerza no pueda pensarse en singular implica que la singularidad misma es ya diferencia (de *intensio*, de potencial), es disparidad porque ella se refiere a un “entre” disyunto entre dos o más fuerzas. Así, lo singular es diferencia, puntos singulares de *intensio* dispar, y mora en un espacio pre-individual, sin confundirse pues, con lo individuado, con lo que sin embargo coexiste y al que continuamente desborda como su exceso.

Respecto de lo singular tal y como lo hemos entendido tradicionalmente, esto es, como un tipo de individuación que produce a un individuo único, distinto de lo que

¹⁹ *Ibidem*, p. 479.

²⁰ DELEUZE, G., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 410.

podemos clasificar de manera genérica o abstracta, Simondon también apunta a este mismo proceso. En este caso, en lugar de hablar de individuación nos habla de individualización. Un conjunto virtual de flujos de *intensio* dispares, relacionados entre sí, se actualiza, esto es, se individua, en un tipo de ser. Pero, como decimos, ese tipo de ser es aun genérico, por ejemplo, el ser humano. Ahora bien, esta individuación no existe por separado respecto de los singulares de esa especie o generalidad; siguiendo el ejemplo, de cada ser humano concreto. Así que la *individuación* se realiza necesariamente a través de la *individualización*, que consiste en una generación individuante en lo completamente singular. De este modo, un ser humano singular lleva siempre inserto el movimiento intensivo y plural en litigio que lo hace pertenecer a su género o especie pero, a su vez, él actualiza dicha *intensio* de un modo peculiar. Así, la individuación sólo se da de manera inmanente en la individualización. Hay que agregar, además, que esta actualización peculiar que es la individualización se produce así en tanto que cada ser se encuentra en relación diferencial concreta, tanto con la colectividad humana como con su medio. Como dice Deleuze parafraseando a Spinoza “nacemos completamente a merced de los encuentros”²¹. Sí, esta relación gestante entre fuerzas que es la individualización tiene que ver, en consecuencia, con los encuentros heterogéneos por los que se ve afectado y a los que a su vez afecta este ser en permanente gestación, en permanente mutabilidad. Toda individuación parte de un subsuelo pre-individual y da lugar a un individuo en relación con un medio (siendo este último una colectividad, en el caso humano). Ahora bien, ese medio y esa colectividad, en la individuación son también todavía abstractos, haciéndose concretos justamente en cada individualización de cada singular, esto es, actualizándose recíprocamente. Por lo tanto, tenemos dos, incluso tres, series intensivas en relación: la del individuo en constante individualización (tal ser humano concreto), la del medio (que es también algo individuado) y la de la colectividad a la que pertenece lo singular; cada uno de estos cauces también tienen su gestación desde lo preindividual. Es esa relación de las tres series singular-medio-colectivo la que va forzando a cambios caosmóticos.

Vamos ahora a explicar toda esta cuestión desde el segundo pilar conceptual que queremos poner de relieve. En efecto, ahora es cuando podemos dar un paso hacia el segundo concepto que hemos apuntado y que es otro el de lo problemático. El proceso de actualización de las fuerzas que se organizan de forma disyuntiva en el espacio de singularidades pre-individuales adquiere la forma de resolución en superficie de un

²¹ DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003, p. 96.

problema que insiste en profundidad. La organización de la disparidad de los diferentes *entres* disyuntivos, o relación de singularidades dispares, supone el planteamiento de un problema. Pero no hay que entender esta noción en tanto que perteneciente a nuestra subjetividad, porque el problema no es aquí algo que la conciencia y la inteligencia se plantean y que suponen una cuestión a responder, sino que se refiere a la estructura misma del ser: el ser es ser-problema como multiplicidad de singularidades dispares, como metaestabilidad. “La individuación es, pues, la organización de una solución, de una 'resolución', mediante un sistema objetivamente problemático”²². Problema, como disparidad o singularidad pre-individual, y solución, como producción de la individuación a partir de aquel problema, son las dos caras indisociables del ser de lo real, los dos momentos simultáneos del ser, siendo en esa simultaneidad donde la diferencia se afirma.

¿Cómo podemos explicar que individuo y ser pre-individual coexistan? El problema es esa realidad insistente, esto es, la realidad relacional pre-individual y pre-representativa; siendo una realidad (mirada desde sí misma) no actual en el presente cronológico, sino más bien virtual en el instante del Aion, organiza la emergencia de lo dado como su solución provisional a la problematicidad que ella es. Solución, pues, a una realidad intensiva que se desborda por las diferencias de potencial dadas en los encuentros, diferencias que constituyen una relación problemática que “pide” una actualización como “solución”. Así, la realidad es, en primer lugar, realidad-problema y de sus distribuciones intensivas dependen las soluciones que se expresan en el ámbito de la *extensio*: esta mesa, este animal, yo y tú. “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 en relación consigo mismo, incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión”²³. Entonces, actualizar es tanto individuar como solucionar, y esto ocurre siempre en el movimiento de la diferencia, esto es, como diferenciación, producción de más disparidad. El Yo no es otra cosa que esto: la solución, en el plano de la *extensio*, y siempre en ciernes, a un problema intensivo que sub-siste e in-siste, es decir, a un curso de singularidades pre-individuales o de fuerzas cuyo ser es el plural, que sólo son en la medida en que se relacionan disyuntivamente y que se “encarnan” en una actualización extensiva. Así es, cuando el

²² DELEUZE, G., “Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, *op.cit.*, p. 117.

²³ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, *op.cit.*, p. 26.

diferenciante o precursor oscuro recorre las series, los fenómenos-fuerza, no cesa de hacer preguntas, no cesa de plantear problemas; por tanto, las soluciones son siempre dependientes de su posición, de la distribución diferencial que opera a cada instante o, si se quiere, de la diferencia de potencial dada en las singularidades o puntos singulares pre-individuales. Es así como se inicia, decía Deleuze, un *movimiento forzado*: el aumento de la tensión en los sistemas diferenciales de singularidades dispares o sistemas metaestables demandan una resolución, una salida a una tal tensión. Ahora bien, esta salida o resolución nunca es la única posible dada la carga tensional de la disparidad pre-individual (que siempre insiste y que constituye un exceso respecto de aquélla). Podemos entender mejor lo anterior si tenemos en cuenta la división que acomete Simondon en lo referente a la individuación física, vital y transindividual respectivamente. La primera nos habla del ámbito de lo inorgánico, la segunda de lo biológico y la tercera de la emergencia de lo humano y su conciencia. Pues bien, desde esta perspectiva, estas tres dimensiones no componen entre sí, de ninguna manera, una sucesión evolutiva unilineal: ellas, en su acaecer fenoménico, resultan de una problemática cuya resolución está siempre en ciernes. Ocurre que a lo físico se le plantea una nueva manera de tensión cuya salida o solución será lo vital, aunque la de lo físico continúe su propia trayectoria. Por su parte, a lo vital se le planteará otra tensión que dará lugar a la emergencia de la conciencia humana, continuando lo vital y lo físico morando en tal actualización. Aquí no hay secuencia de mejora, sino respuestas provisionales siempre en curso y siempre desbordadas, siempre alimentadas por esa tensión en profundidad que subsiste y las acompaña: por eso el ser ya no puede ser pensado como algo estable que sigue el desarrollo de una esencia interna imperturbable, sino como un sistema metaestable, como una respuesta (dimensión extensa o individuada) a una tensión energética dispar y/o diferencial (dimensión intensiva o pre-individual) que lo hace coincidir con el devenir procurando el advenimiento de lo nuevo en esa insistencia de su *plus* pre-individual.

Es básico entender entonces que la relación de los seres es siempre, contemplada desde cierta óptica, una relación de lo pre-individual consigo mismo: las relaciones nunca se dan entre partes extra partes, entre individuos ya constituidos, sino que siempre acontecen a nivel intensivo. Esto es a lo que Simondon llamó *transindividual*:

El individuo no es solamente individuo, sino también reserva de ser aún no polarizada, disponible, en espera. Lo transindividual existe con el individuo, pero no es el individuo individuado. Existe con el individuo según una relación más

primitiva que la pertenencia, la inherencia o la relación de exterioridad; por eso lo transindividual es contacto posible más allá de los límites del individuo²⁴.

En efecto, el impulso gregario del ser humano, su tendencia a producir comunidades o a buscar a un otro con el que comunicarse, no puede ser comprendido meramente desde la inter-subjetividad, esto es, desde un individuo ya formado con una subjetividad ya dada que se encontraría con un otro de iguales características. El *inter* presupone la previa identidad de lo relacionado. Ahí la comunicación y la comunidad son imposibles e impensables, pues no se explica el modo en que cada sujeto puede ser alterado por los otros. En esa subjetividad ha de haber una falla, una grieta por la que se realizarían los trasvases transformadores de uno y otro polo, esto es, al cabo, deshaciendo los polos. Por ello, para Simondon-Deleuze el ámbito de las relaciones humanas tiene que ver con otra resolución que responde a lo pre-individual mismo y que, en este sentido, tampoco se relaciona con lo biológico, con la vida, pues ella no es más que otra respuesta dada: lo pre-individual es también lo pre-vital, porque siempre se coloca como excrecencia o residuo, como un más intensivo. Por este motivo lo transindividual mismo es fuente de nuevas posibles individuaciones: las individuaciones de grupos. Este punto nos será decisivo cuando entremos a analizar la cuestión de la comunidad a partir de Deleuze y Bataille por un motivo claro: no es en el ámbito de la vida, del bíos y la biopolítica, sino en el plano pre-vital y pre-individual de la *intensio* y del derroche donde podemos encontrar la clave para pensar la comunidad de otro modo, esto es, no ya como mera agregación de individuos que se relacionan por intereses puestos en común, sean éstos de la índole que sean, sino como desborde de los potenciales de individuación dada una *intensio* diferencial que puja buscando resoluciones siempre provisorias y que se coloca en un más allá del individuo mismo, un más allá no obstante inmanente y autopoietico. La estrategia no será, como en Esposito o en Agamben, pensar una biopolítica afirmativa o un simple dejar ser a la vida tal cual es, como tampoco apelar a la mera singularidad tal como hacen ellos y, también Nancy, sino profundizar ambas hasta llegar a lo an-orgánico y lo pre-vital, a la *intensio* auto-trans-formadora en la que se gesta la singularidad misma. Lo veremos en la sección correspondiente.

Siguiendo el hilo de la cuestión planteada acerca de la insuficiencia de tomar lo inter-subjetivo como clave de la comunidad, es preciso ahora introducir una noción simondoniana de suma importancia por la que sin duda Deleuze también se ve

²⁴ *Ibidem*, p. 452.

influenciado: la de la *transducción*²⁵. Pues bien, en un nivel amplio este término se refiere al proceso de mutabilidad mediante el cual lo pre-individual insiste como problemática de fondo en la resolución provisional dada que es el individuo de facto. Por tanto, tiene que ver con el tiempo y con el devenir tal y como los hemos explicitado ya, un tiempo aiónico del que depende el cambio cualitativo en profundidad y en el que coexisten las tres dimensiones temporales en un mismo instante:

En una teoría de las fases del ser, el devenir es algo distinto a una alteración o a una sucesión de estados comparable a un desarrollo serial. El devenir es, en efecto, resolución perpetuada y renovada, resolución incorporante, amplificante, que procede por crisis, y de manera tal que su sentido está en cada una de sus fases, no en su origen o en su fin solamente. Explicar el devenir como serie en lugar de plantearlo como transducción es querer hacerlo surgir de sus términos extremos que son los más pobres y los menos estables; una 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 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 está²⁶.

Lo esencial aquí, más allá del asunto de la temporalidad al que ya nos hemos referido suficientemente, es percatarse de nuevo de que nuestros autores ponen el acento en que el cambio no se produce en el contacto entre individuos o realidades individuadas ya hechas o “dadas” de antemano de una vez y para siempre. El cambio es cualitativo y acontece en profundidad, pero, además, y esto es lo específico de la transducción, su naturaleza es la de la interpenetración de lo relacionado entre sí, esto es, la de la incorporación mutua de las realidades problemáticas que, en su encuentro, piden nuevas resoluciones. Tal demanda acontece en lo que Simondon denomina “crisis”, la cual, además, se encontraría en el origen mismo de la angustia. En efecto, la angustia es el síntoma del movimiento a este nivel, el de la ontogénesis, y lleva al individuo a deshacerse, a morir y a renacer en los encuentros intensivos que lo alteran cuando la

²⁵ Encontramos una definición precisa y rigurosa del término “transducción” en la obra de SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente, op.cit.*, 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 transformación, (...) en cuanto autocrática, 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”.

²⁶ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información, op.cit.*, p. 479.

diferencia de potencial no puede ser absorbida por el sistema metaestable. Es entonces cuando se precisa una solución alternativa, aunque igual de provisional que la anterior que se deja atrás. En consecuencia, en lo que atañe a la subjetividad, la angustia es vista por Simondon como la toma de conciencia de un desgarramiento del ser individuado que ahora se toma a sí mismo como problema y cuya solución no se atisba aun.

(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 potencial de las antiguas funciones sea completa, lo que constituye una aceptación del aniquilamiento del ser individuado²⁷.

En lo que a nosotros sobre todo nos importa hemos de hacer notar que el término transducción nombra por tanto también el injerto recíproco y real de la problematicidad preindividual de un singular humano en el otro o en los otros. Ahí cada singular deviene otro en virtud de la alteración producida por el injerto de la problematicidad en el encuentro con la alteridad. La comunidad humana, como veremos, en tanto que caosmunidad, supondrá, pues este morir y renacer constantes por y en el otro, esto es, un substrato genético por el que ninguno de los polos de la relación, de los sujetos puestos en juego en ella, saldrá indemne, procurándose con ello, además, la diferencia de naturaleza del colectivo entero.

Por otro lado, hay que añadir que será en este contexto en el que habremos de desarrollar dos nociones clave en lo sucesivo: el signo y la herida. Brevemente y a modo introductorio podemos adelantar que ambos conceptos tienen que ver con esa falla, grieta o hendidura por la cual la conciencia es capaz de comunicar con su afuera, con lo pre-individual afectante que es su inconsciente. En el caso de Bataille claramente esto sucede en la relación amorosa o erótica; en el de Deleuze nos situamos en el plano de la teoría del conocimiento. Pero en ambos la estructura es la misma: la de una apertura, una ínfima mirilla tras la que se esconde todo el secreto de la *intensio* y sus movimientos transformadores.

²⁷ *Ibidem.*, p.379.

Ahora bien, hasta aquí lo que ha de quedar claro es que, de lo que se trata es de tomar la perspectiva de la (onto)génesis; el proceso ontogenético puede descubrirse en la dimensión virtual que rebasa al plano fenoménico y actual. Porque, de otro modo, en palabras de Simondon, “se concede un privilegio ontológico al individuo constituido. Se arriesga por tanto a no operar una verdadera ontogénesis, a no situar al individuo en el sistema de realidad en el cual se produce la individuación”²⁸. Y es que el individuo no es todo el ser, sino que debe ser tomado como una fase del mismo: él es, para Simondon, *polifásico* en el sentido de que convive siempre con la energía potencial de las singularidades dispares, con lo pre-individual, capaz de plantear nuevos problemas. De otro lado, y en consecuencia, el mundo pre-individual, *natura naturans* del individuo, es lo único monofásico, es el ser sin fases o afásico: “La individuación de los seres no agota completamente los potenciales de organización, y (...) no hay un único estado posible de realización de los seres”.²⁹ Como ya resulta obvio, a este proceso no le corresponde el tiempo cronológico de la sucesión en que pasado, presente y futuro guardan una relación de exterioridad y en que tendríamos un proceso con su principio, su desarrollo y su fin. La temporalidad aquí no es la de Cronos sino, una vez más, la de Aion y su triple síntesis de los tres modos temporales que ya hemos descrito: devenir, donde pasado, presente y futuro quedan embrollados en una relación de implicación o de inextricabilidad. Así es, si el individuo o lo individuado convive con lo pre-individual, esto equivale a decir que su presente coexiste con su pasado y con su futuro. Cronos es la perspectiva del ser ya individuado, la perspectiva que de hecho habría tomado la filosofía hasta el momento en su tratamiento del principio de individuación, Aion, en cambio, mora en lo pre-individual y tiene que ver con la perspectiva de la ontogénesis del sujeto mismo tal y como la plantea Deleuze: “Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades”³⁰. Aquí es donde se juega lo que Deleuze quiere decir cuando habla de la *haecceidad* como un modo de individuación que ya no tiene que ver con el pensado por la conciencia representativa y para el que Deleuze interrelaciona velocidad y afecto o, con otras palabras, *longitud* y *latitud*. La urdimbre última del mundo y, por tanto, de lo que somos se encuentra en las relaciones intensivas, esto es, en relaciones de afectación, en aquel “poder de afectar y de ser afectados” al que hemos aludido al inicio de la presente

²⁸ *Ibidem.*, p. 24.

²⁹ *Ibidem.*, p. 472.

³⁰ DELEUZE, G., “Hender las cosas. Hender las palabras” en *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 150.

investigación y que acontece en velocidades relativas, donde la lentitud y la rapidez se mezclan y obligan a la reorganización continua. Porque, no lo olvidemos, las fuerzas o afectos son flujos y en tanto que tal su fluir constituye infinitas velocidades, aceleraciones o lentitudes relativas unas a otras. En eso se convierte un sujeto al fin despojando absolutamente de su subjetividad y desde ahí se contempla un mundo de individuaciones distinto en el que podemos equipararnos por igual a un animal o a una nube, a una ola o a una garrapata, a una luz o a un caballo. Somos multiplicidades afectantes, “pues poco concederéis a las haecceidades si no os dais cuenta de que sois una de ellas, de que no sois nada más que eso (...) Sois longitud y latitud, un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados”³¹. Todas las clasificaciones evolutivas de las ciencias entre lo viviente y lo no viviente, entre lo orgánico y lo inorgánico y, ante todo, entre el ser con conciencia, el ser humano, y el resto de seres, quedan borradas de un plumazo. Aun más, porque, siguiendo esta argumentación podemos entender que para Deleuze la Naturaleza actúa siempre “contra natura”: en ello consisten los devenires, los afectos, en la relación de los heterogéneos, de los flujos diferenciales de potencial o de fuerza que nos arrojan a un mundo molecular en que, siguiendo uno de sus ejemplos más recurrentes en sus textos, una orquídea y una abeja pueden relacionarse y crear un “entre”: una orquídea que deviene abeja, una abeja que deviene orquídea... un devenir orquídea-abeja. Porque orquídea y abeja no son más que nombres que, lejos de detenerse en una clasificación por especies, designan “algo que en primer lugar es del orden del acontecimiento, del devenir o de la haecceidad”³². Designan, con Simondon, lo pre-individual mismo. Y es que el devenir siempre se da al nivel que Deleuze designa como molecular: la individuación consiste siempre, pues, en devenires moleculares, que es lo mismo que decir que consiste en la relación diferencial de los afectos, de las fuerzas o diferencias de potencial.

5. Lo problemático sub-representativo y el laberinto batailleano

¿Se asomó Bataille a este abismo de lo pre-individual? Creemos que en cierto modo sí. Algunos textos recogidos en *El culpable* o en *La experiencia interior* nos conducen a esta hipótesis. Ya hemos visto que para Bataille el ser no es simple ni cerrado, sino un complejo fluir energético que se interpenetra ora aquí ora allá. Pero asombra ver cómo

³¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., pp. 265-266.

³² *Ibidem*, pp. 267.

además en los pasajes que ahora traemos, Bataille se refiere a la sustancia y, por consiguiente, al sujeto, haciéndolos entrar en un sistema estable-inestable:

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 sería³³.

Efectivamente, el ser de lo real es también para Bataille relación energética que no encuentra su estabilidad más que de manera provisional: es, pues, un sistema metaestable que se dirime en dos planos, el del gasto y el de la acumulación... *intensio* y *extensio*. Siguiendo nuestras pesquisas, a la *intensio* como gasto o derroche le correspondería el lugar constituyente, esto es, el proceso de individuación mismo, si bien en su coexistencia con lo individuado, con la *extensio* o actualización, con la acumulación energética o grado más alto de la contracción. Y es justamente en este último donde ubicamos el principio de utilidad batailleano. Pero, curiosamente, también Deleuze habla de ello de manera que en varios lugares acaba ligando la representación y la *extensio* con el terreno de lo útil. Lo vimos en relación al tiempo, cuando Deleuze postulaba que el presente, entendido desde la representación, desde la presencia intacta de la identidad que se pasea en un tiempo espacializado, sin cambio cualitativo, pertenece a la acción y a la utilidad; mientras que la triple síntesis temporal de Aion quedaría atravesada de una pasividad en tanto actividad sin sujeto. Pero veamos otro ejemplo en el que, en un pasaje que se refiere al cuerpo sin órganos, repite la misma idea: “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”³⁴. Y es que ocurre que el plano de la *extensio* deleuzeana, tal y como hemos visto, es el plano del saber, del conocimiento, de las leyes y las constantes para las ciencias naturales y humanas, de la previsión y el cálculo: el plano del principio de utilidad que Bataille postuló.

Pero, además, Bataille utiliza una suerte de metáfora que puede iluminarnos bastante en lo que se refiere a su concepción del ser y que entendemos en cierta conexión con la noción deleuzeana de problema: el laberinto. El tejido o la textura última del ser

³³ BATAILLE, G., *El culpable Seguido de El aleluya y fragmentos inéditos*, Taurus, Madrid, 1974, p. 26.

³⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, op.cit. p. 164.

configura un laberinto, esto es, un espacio embrollado que, si bien tiene salida, insiste en su complejidad, en su enredo o maraña. Del laberinto se puede escapar, pero antes hemos de recorrerlo y perdernos en él sin saber si vamos a salir, más aun, sin saber si la salida existe. Porque este laberinto batailleano configura el reino del *non-savoir*... es, en definitiva, la imagen del 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 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”³⁵. No hay aislamiento posible, no hay cierre, porque la estabilidad sólo es provisional y precaria y se encuentra transida por la suerte (*chance*). Así es, las respuestas, las salidas-respuesta a esta inestabilidad, las estabilidades provisorias, no anulan la vorágine del movimiento de fondo. Ella es un imposible necesario, 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 cuestión³⁶.

Salir del laberinto es un azar, pero este azar no anula al laberinto mismo sino que lo funda. Esta cuestión ontológica tendrá importantes consecuencias para la teoría del conocimiento en ambos autores que también trataremos de desarrollar en lo que sigue porque, si a este nivel pre-individual 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. Y es así que 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. ¿No es este el verdadero sentido de la relación erótica batailleana? Creemos que sí, esto es, el erotismo en Bataille no tiene que ver sólo con la

³⁵ BATAILLE, G., “El laberinto” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, *op.cit.*, pp. 220-221.

³⁶ BATAILLE, G. *El culpable*, *op.cit.*, p. 98.

relación sexual sino que nos habla de la comunicación con el otro, una comunicación ontológica que nos conecta con lo desconocido en él y, a la inversa. El erotismo transgresor de Bataille es esta interpenetración transformadora e interafectante en la que ninguno de los implicados 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. 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*”³⁷. Lo sagrado, lo adelantamos ya, de nuevo tiene que ver con el gasto improductivo, con el derroche y la exuberancia en contraposición a lo profano de la utilidad. Nos adentraremos en esta distinción más adelante. Prosiguiendo con nuestra reflexión, además hemos de hacer notar que esta es la forma que toma un pensamiento conectado con su afuera, un pensamiento que efectivamente se transgrede y que se abre hacia el espacio sub-representativo de las fuerzas. 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. En suma, un pensamiento soberano. Pero tanto para él, para este *non-savoir* y este laberinto batailleanos, como para la relación con la alteridad y así para la comunidad misma, le es inherente la angustia tal y como vimos en 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:

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 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 celeste³⁸.

Por todo lo anterior, antes de introducirnos en el tema de la comunidad, vamos a realizar una digresión que creemos importante en este camino *rizomático* entre Deleuze y Bataille para adentrarnos en una cuestión que ya hemos atisbado, que no podría ser eludida en su profundidad y que, además, puede proporcionarnos nuevos elementos para nuestra visión ético-política a partir de los dos autores. La pregunta clave a partir de ahora y que ya hemos rozado será la siguiente: ¿de qué modo salimos del plano de la *extensio*? ¿Cómo conectamos con la *intensio* subrepresentativa si nuestro pensamiento

³⁷ *Ibidem*, p. 202.

³⁸ BATAILLE, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 105.

Erosfía y caosmunidad

es representación? Nuestra respuesta apelará a la tarea del pensar entendida como *erosfía*.

PARTE III

NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

O

PENSAMIENTO SOBERANO

APERTURA

En el último tramo de nuestra investigación hemos tratado de responder a una pregunta que después nos llevará a otra: ¿Hay en Bataille una ontología que pueda ser considerada como ontología de la fuerza en la línea deleuzeana? Y, a partir de ahí, ¿no podremos entonces considerar a Deleuze como un pensador impolítico rastreando en él la posibilidad de algún tipo de comunidad en la estela de Bataille? El objetivo, abordando estas dos cuestiones, no es otro que arribar a lo impensado de una comunidad donde la multiplicidad y la diferencia residan en tanto que tal. Una comunidad siempre en movimiento, molecular, capaz de tender una y otra vez líneas de fuga, de introducir el desgarramiento en las subjetividades y en las instituciones procurando su mutabilidad, su transformación. Una comunidad de la *intensio* cuyo ser es la revolución y cuyo tiempo sea el de Aión. En definitiva, una *caosmunidad* (Cap. 12).

Pero esta cuestión no puede dilucidarse aun si no nos remitimos a otra quizá de igual calado y que ya no tiene tanto que ver con la cuestión política como con la epistemológica, aunque ambas deriven de aquella ontología que hemos intentado descifrar. Podemos formularla así: ¿puede la teoría del conocimiento deleuzeana complementarse con la teoría ético-política de Bataille? En efecto, porque una vez introducida o interpretada para Bataille su ontología de la fuerza, no es difícil entender que ésta guarda íntimas conexiones con la crisis de la subjetividad que ya hemos visto y que acomete Deleuze. Ahora bien, esta crisis de la subjetividad tiene un aspecto más que tan sólo hemos acariciado suavemente hasta ahora y que consiste en la pretensión de Deleuze de llevar al pensamiento *fuera de sí mismo*, allí donde sólo se cerciora de su propia impotencia, de su *no pensar todavía*, allí donde conecta con su afuera, con su inconsciente. Para nosotros este será el rasgo fundamental de un pensamiento que pasaremos a llamar soberano justamente por su conexión con el *non-savoir*, con ese desgarramiento que lo hace zozobrar y sumergirse en el laberinto caosmótico del ser para el que no hay guía ni objetivos predeterminados a alcanzar, esto es, donde no rige la utilidad. Pensamiento soberano que, veremos, puede también recibir el nombre de *erosofía* por ser un pensamiento herido, inter-penetrado y que, a su vez, dará de sí para

una comprensión de la filosofía como *filosofía menor*. Este entretrejimiento, en consecuencia, implicará hacer una distinción entre pensamiento soberano, de un lado, y pensamiento servil, de otro. Este último será, como vamos a ver, el pensamiento propio de la batailleana moral del ocaso, un pensamiento que, por consiguiente, tiene que ver con la representación y el reconocimiento (cap. 11).

De lo que se trata, en definitiva, es de extraer todas las consecuencias de lo que hemos visto con anterioridad en lo que se refiere a la teoría del sentido deleuzeana engarzada con Bataille, ahondando además en otras obras y en otros pasajes de nuestros dos autores. Tras ello estaremos en condiciones de entrar en el tema de la caosmunidad con todos los elementos puestos sobre el tablero para, después, realizar nuestra crítica ya anunciada a los pensadores de la comunidad-sentido (cap. 13).

CAP. 11. EROSOFÍA. LA SOBERANÍA DEL PENSAR

1. Sobre el pensamiento servil

Para empezar nuestra reflexión podemos verter luz sobre los rasgos básicos que Deleuze achacará a todo el pensamiento Occidental gestado desde Grecia y que, al cabo, como hemos dicho, se nos aparecerán como los rasgos de un pensamiento servil, siguiendo a Bataille, en tanto que pensamiento de la representación¹, absorto además en la lógica de lo Mismo, y, así, también, hundido en la lógica de la utilidad y la acumulación (cuantitativa) del saber. Este pensamiento es el que responde, en palabras de Deleuze, a una *imagen dogmática*.

La primera característica a resaltar es que estaríamos ante un pensamiento cerrado sobre sí mismo por cuanto en él se establece una relación de homología con la realidad, esto es, entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. Por tal motivo el filósofo se nos aparece aquí, y desde siempre, como “amigo de la sabiduría”. 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*”². Según este esquema, que subyacería tradicionalmente a la filosofía desde su origen, el ejercicio del pensar se pretende desde un vínculo ineludible con la verdad, de tal manera que a

¹ 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 (PARDO, J.L. “Pensamiento sin imagen” en *Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990, pp. 57-91).

² DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 204.

ella se accedería por derecho. Como facultad superior, se dice, se encuentra capacitado para ello. Pero Deleuze objeta que, por esta misma razón, por esta cualidad que se le atribuye con carácter universal, el pensamiento no puede, aunque lo pretenda, iniciarse desde un fundamento primero independiente y a salvo de la *doxa*. Así, cada vez que ha creído comenzar de forma autónoma y libre de todo prejuicio, por esta estructura formal que opera en él, acaba por presuponer nociones que ya se encuentran afirmadas en la época o contexto social y atribuidas al sentido común en que le toca desarrollarse. El ejemplo más claro que nos ofrece nuestro autor al respecto es el de Descartes y su principio del *cogito*. El famoso principio cartesiano “yo pienso luego existo” buscaba alejarse del aristotelismo, en el que la definición del hombre era la de “animal racional”, sin embargo, al decir *yo* y al decir *pienso* concluía en la indubitabilidad de la frase justamente porque todo el mundo podía entender lo que significaban esos términos. Lo filosófico cae de ese modo en lo prefilosófico, en la *doxa*.

Pero aun debemos añadir más porque, siguiendo esta línea de reflexión, el pensamiento, de este modo, sólo se encontraría verdaderamente a sí mismo. Por eso, el nombre asignado a este tipo de pensamiento es *modelo de reconocimiento*. Entramos, pues, en la segunda característica, según la cual en el objeto hallado por el sujeto éste acaba por reconocerse sólo a sí mismo. El objeto “refleja la identidad subjetiva”³, es decir, la relación de todas las facultades bajo la forma de la unidad y la identidad del *cogito* consigo mismo. Ocurre entonces que el destino que se le otorga al pensamiento en cuanto reconocimiento lo torna absolutamente banal, dice Deleuze. El pensamiento no puede contentarse simplemente con reconocer objetos, no puede reducirse a una tarea fútil. En efecto, porque, 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”⁴.

La consecuencia fundamental de todo esto es que el pensamiento se vuelve, en línea con nuestra apuesta interpretativa y en términos de Bataille, servil. Podemos aducir un doble motivo para tal cuestión: de un lado, porque estaría sirviendo a los valores de una determinada época, a aquel sentido común y a aquella *doxa*, y, por tanto, neutralizando toda posibilidad creativa de hacer advenir lo nuevo, lo intempestivo; por otro, el servilismo de este tipo de pensamiento se muestra también en el hecho de que su objetivo no es otro que conservarse a sí mismo en cada reconocimiento y, tanto más

³ *Ibidem*, p. 207.

⁴ *Ibidem*, p. 214.

reconozca, tanto más acumule, mayor será su autoafirmación, negadora, no obstante, de la diferencia, de lo que difiere de él. Su pretensión crítica se vuelve además una farsa. Su duda, su puesta en cuestión del mundo, es sólo el artificio, el método, por el cual luego lo recuperará asentándolo sobre una justificación aun más fuerte. De este modo, el pensamiento se torna reactivo, esto es, queda subyugado a fuerzas reactivas que, como vimos, sólo tienden a conservar(se) y nivelar. Esta es la estructura de lo que Deleuze denominará *necedad*: la de un pensamiento que sólo trasluce baja, incapaz de afirmar la exuberancia, lo nuevo, el cambio, de dejarse afectar por fuerzas activas. Veremos en qué consiste esto con mayor profundidad en lo sucesivo, pasemos al tercer rasgo.

Dada la anterior caracterización, la siguiente particularidad de esta imagen dogmática del pensamiento sería aquella según la cual el error es considerado tan sólo como una desviación de la meta natural del pensamiento. Para ponernos de nuevo en el buen camino, en el camino que dicta la propia naturaleza de nuestro pensamiento, habría que dar con un método correcto que nos guíe. Esa es la dificultad, encontrar el método. Por lo demás, el pensamiento se encuentra orientado *a priori* hacia la verdad. El error, por tanto, es visto como algo externo al pensamiento, una confusión que le sobreviene y que no es propia de él: “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. Curiosamente de este modo, aunque el pensamiento tiene como meta fundar verdades que tengan un correlato objetivo fuera de él, este afuera es tratado justamente como lo que induce a error, y en el error, como casos suyos, se incluyen la locura, la maldad y la estupidez⁶. Una vez más se conjura así toda capacidad de innovar. Nada distinto de la forma así establecida para el pensamiento que tiene derecho de existencia.

Se sigue de lo anterior que las coordenadas últimas en las que se moverá esta imagen dogmática no son otras que las de lo verdadero y lo falso, entendidos como reconocimiento cumplido y reconocimiento erróneo, respectivamente. La primera, la verdad, sería la relación de afinidad culminada del pensamiento con el objeto pensado y de la cual extraería su necesidad; la segunda, en cambio, sería un resultado fallido y accidental. Ahora bien, se observa que de este modo la relación del pensamiento con el afuera es la de la dominación porque, según lo dicho, el afuera ha de amoldarse a la

⁵ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 146.

⁶ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 229.

forma que el pensamiento le otorga *a priori* para así ser reconocido. Lo Mismo, el principio de Identidad que tiende a la homogeneización, transita aquí de tal manera que, de nuevo, se estaría haciendo patente la negación de la diferencia, de la novedad.

Por último hemos de añadir que esta estructura supone la búsqueda de las respuestas “correctas” dado el modelo del reconocimiento, ya que como hemos visto de lo que se trata es de adecuar la exterioridad a la interioridad del pensamiento, toda vez que éste asigna esa forma *a priori* a lo exterior. “Correcto” será, pues, aquello que cumpla con tal adecuación. De nuevo, a nuestro juicio, el servilismo se hace patente. Primero porque el pensamiento aparece aquí atado a sí mismo, es decir, a una forma presupuesta *a priori* de sí; y segundo porque también se ata a la exterioridad misma, estableciendo formalmente, una vez más *a priori*, lo que ella sea.

La conclusión a la que llegamos sobre el análisis de este modelo de reconocimiento o imagen dogmática del pensamiento es que estamos, por todo ello, ante un modelo conservador, dado que minimiza las posibilidades del pensamiento de salirse de aquella imagen que se otorga a sí, esto es, dado que minimiza su potencial creativo o creador. Ahondado en esta idea tenemos que el pensamiento en su afinidad con la verdad se traduce en un trabajo, puesto que lo que busca es siempre el beneficio de la respuesta, del saber. Un saber al que tenemos derecho y del que sólo nos separa un método adecuado, un trabajo ordenado, los medios bien dispuestos a tal fin. Para su obtención nada distinto puede distraernos: “Se nos hace creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso en relación con esa actividad, sólo comienzan con la búsqueda de soluciones, sólo conciernen a las soluciones (...) el problema es un obstáculo, y quien responde, una especie de Hércules”⁷. Pero, con ello, tal y como veremos, este pensamiento certifica su necedad, esto es, su no pensar verdaderamente. Vamos a ver, ahora sí, las razones.

2. *La soberanía del pensar*

Pues bien, a esta imagen dogmática del pensamiento Deleuze quiere oponer una imagen nueva, o, mejor, una imagen de lo nuevo que el pensamiento puede instaurar. Aquí reside lo que vamos a llamar con el nombre de *pensamiento soberano*. Consiste en el establecimiento de una relación verdaderamente exterior con el afuera, esto es, el

⁷ *Ibidem*, p. 242.

pensamiento se encontraría, al contrario de lo que hemos visto con el modelo de reconocimiento, con lo impensado, con lo que le es absolutamente extraño. Se inicia así entre ambos polos heterogéneos una suerte de “movimiento forzado” que obligará al pensamiento a mutar cada vez. Como ocurre en el caso anterior podemos destacar varias características que nos ayuden a esclarecerlo.

La primera tiene que ver con la exterioridad de la relación del pensamiento con su afuera. Tal relación toma la forma de un encuentro inusitado que, según Deleuze, se da mediante signos. Ellos esconden un campo trascendental en que se relacionan fuerzas de manera a-lógica, a-subjetiva. Vamos a explicarlo más despacio. Si la imagen dogmática del pensamiento suponía una relación afín entre éste y lo real, aquí, en cambio, lo real se configura como lo otro del pensamiento, es decir, como aquello que el pensamiento aun no piensa: su impensado. 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”. Éste consiste en 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 es, pues, la disparidad que constituye a una singularidad pre-individual internamente diferencial. Tendremos más ocasión de hablar del signo. Lo determinante aquí es que, desde esta perspectiva no hay entonces filosofía en sentido etimológico como *philía*, esto es, como amistad por la sabiduría que expresaría el nefasto vínculo que hemos descrito en la tematización del pensamiento servil entre el sujeto pensante y lo pensado. En todo caso, si seguimos a Deleuze, estaríamos ante una *misosofía*⁸. 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”⁹. Entiéndase bien, cuando Deleuze habla en este momento 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, como hemos visto durante toda la investigación, es de afirmar esa diferencia, de hacer de ella el origen de todo pensamiento. Y esto sólo sucede si ella se

⁸ *Ibidem*, p. 215.

⁹ *Ibidem*.

entiende además como novedad, como lo que el pensamiento no es, como lo que lo fuerza a cambiar, a mutar con ella. Lo vimos cuando hablamos de las series en relación diferencial donde el pensamiento, serie heterogénea de singularidades, se encuentra con su afuera, es decir, con otra serie heterogénea también en sí misma y respecto de él. Allí, en ese encuentro disyunto que no puede ser buscado sino que se produce azarosamente, el pensamiento se mueve, produce otra diferencia. Por eso el verdadero pensamiento no es ni natural ni común. No nos conducimos naturalmente hacia la verdad y este conducirse tampoco es, pues, la norma que impera usualmente. Todo lo contrario, porque esos serían los síntomas de un pensamiento reactivo que sólo sabe conservar: “Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos”¹⁰. No se puede decir, por tanto, que el sujeto pasee intacta su subjetividad cuando piensa, sino que deviene otro en liza contra su propia necedad, contra el plano inerte de la representación.

Pero, ¿qué es esto con lo que se encuentra el pensamiento y que es su otro? Entramos en la segunda característica que plantea Deleuze como determinante de la verdadera actividad del pensar: el encuentro con el signo. Éste, en efecto, no es aprehensible por medio de la representación, pues está orientado hacia las fuerzas que pueblan el fondo de los fenómenos, y a él debemos ser sensibles, esto es, por él debemos ser afectados. Pero esto nos habla de un límite trascendental porque no estamos aquí ante la facultad de la sensibilidad que, junto con el resto de facultades hasta llegar a una supuesta unidad superior que sería la del Yo, capta un objeto. No hablamos pues de lo sensible tradicionalmente entendido. El signo, nos dice nuestro autor, “no es un ser sensible, sino el ser *de lo sensible*”¹¹. Por tanto, no posee un carácter representativo. No transmite una realidad, sino que es un ser noérgico: es lo sensible mismo en cuanto impacto afectante, la punzada de lo real-problemático. El signo es aquello que conecta con la propia *intensio* que es el pensamiento en profundidad, esto es, con el inconsciente, que, al cabo, es insensible “desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado también por otras facultades”¹². Porque Deleuze reconoce que sólo sentimos, igual que sólo conocemos, siguiendo la estructura de la representación, ahora bien, este sentir y este conocer del pensamiento servil implican un nivel genético al que hemos de atender

¹⁰ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 152.

¹¹ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 216.

¹² *Ibidem*, p. 216.

puesto que es en él donde verdaderamente se nos muestra la actividad fundamental, que ya no es la de un *cogito* que, por sí mismo, sólo sabe *darle vueltas* a lo conocido como re-conocido. Es ahí, en esa profundidad inconsciente, en la que las fuerzas afectan y son afectadas, donde puede emerger la afirmación de la diferencia en la producción de novedades. El signo, pues, implica todo ese mundo subrepresentativo en el que se produce el impacto del pensamiento con su otro: impacto de los heterogéneos, de series compuestas de puntos singulares que se organizan caosmóticamente en síntesis disyuntiva. Pero, si el signo pertenece al mundo de la *intensio*, entonces en el espacio de la *extensio* es donde se oculta: al ser explicado, al desarrollarse en el campo extensivo de la representación, las fuerzas que lo poseían son ocultadas, niveladas. El trabajo crítico del filósofo es ponerlas encima de la mesa, diseccionar la representación y encontrar ese nivel genético. Al fin y al cabo, ella misma es el síntoma, el efecto de posición, de esas fuerzas que actúan por debajo.

Con todo lo anterior llegamos al tercer rasgo para este pensamiento soberano que consiste en concebir sus coordenadas fundamentales, ya no como las de lo verdadero y lo falso (verdad como reconocimiento necesario del pensamiento en su actividad natural y falsedad como error accidental que el pensamiento como facultad es capaz de corregir), sino como las del sentido y el sinsentido. Ya vimos cómo el sentido emerge en tanto que acontecimiento, es decir, como efecto de posición del diferenciante que actúa entre las series del lenguaje y el mundo, sin confundirse ni con uno ni con otro. Él capta y hace subir a la superficie el devenir de la relación diferencial de las fuerzas y es así como está en conexión con el sinsentido, con lo a-significativo. Ahora bien, no debe confundirse este *nihil* productivo con el sinsentido al que ahora nos referiremos y que tiene que ver con lo que Deleuze califica de necedad. Porque lo que ella designa es el estado de un pensamiento separado de lo que él puede, esto es, de su potencia creadora que, para ser tal, ha de hundir sus raíces en el mundo subrepresentativo de fuerzas que afirman su diferencia. Sólo así, imbuido por las fuerzas activas, podrá el pensamiento parir novedades, ser creativo. No obstante, aquí debemos hacer de nuevo cierta precisión, porque no se trata de suponer que en lo extenso more lo negativo que sin más anula la diferencia, la nivela y quiere la igualdad y el equilibrio. Esto sucede inevitablemente. Lo servil, lo reactivo, como ya vimos en nuestra explicación de la interpretación deleuzeana de Nietzsche, se encuentra en la *intensio* misma, en la región de las fuerzas en interrelación afectiva. Hay fuerzas ciegas, pues, que tienden esa nivelación según una voluntad de poder negativa. Esto es lo que nos va a dar la clave en

adelante para entender que el proceder de la actualización, de la identificación y medición del ámbito fenoménico, no es lo verdaderamente reactivo. Lo que en profundidad lo es tiene que ver en cambio con creer que esa es la única labor del pensamiento y, más aun, que es la labor de la filosofía. Confundirla hasta hacerla desaparecer, separándola, pues, de lo que ella puede es el síntoma de un pensamiento reactivo incapaz de crear. Este es el motivo por el que la filosofía, como veremos en otro apartado que vendrá en breve, tiene una naturaleza distinta respecto de la ciencia, ella sí ocupada en los fenómenos. Pero prosigamos, nos dice Deleuze que “la coexistencia de los contrarios, la coexistencia del más y del menos en un devenir cualitativo ilimitado, constituye el signo o el punto de partida de lo que fuerza a pensar. El reconocimiento, por el contrario, mide y limita la cualidad relacionándola con algo, detiene así el devenir loco”¹³. Esta coexistencia era la que emergía en el Acontecimiento que se expresaba en el infinitivo de los verbos con aquel ejemplo que explicamos sobre el “verdear”. La tarea de la filosofía entendida soberanamente, en su capacidad creadora, ha de consistir entonces en posicionarse en este nivel del infinitivo que manifiesta el bullicio intensivo. Por esta razón Deleuze nos dice que la labor de la filosofía radica en tender un plano de inmanencia sobre el caos otorgando consistencia al infinito diferencial en que consiste, sobrevolándolo, esto es, adquiriendo su velocidad, sin detenerse y sin detenerlo, sin optar por ninguna trascendencia que ofrezca una meta predeterminada a su actividad, ni siquiera la del objeto ya constituido. Por eso su producción específica es la del concepto en tanto que portador de esa realidad sub-representativa y problemática. Es la Idea-problema, noción en la que nos adentraremos en lo que sigue, o, de otro modo, el personaje conceptual. Él, se diría, es el que piensa en nosotros antes de que nosotros pensemos, el que tiene una historia, la historia embrollada del problema intensivo, el que, por tanto, ha entrado en contacto con el signo. En suma, la filosofía estriba, pues, en pensar con y en el impacto de lo heterogéneo sin renunciar a él, manteniéndolo, sumiéndose en la contra-efectuación del acontecimiento, en la *experiencia interior en el extremo de lo posible* que ya vimos con Bataille: “La filosofía no tiene más objetivo que volverse digna del acontecimiento, y quien contra-efectúa el acontecimiento es precisamente el personaje conceptual”¹⁴. A este tenor se ha de superar la dicotomía entre lo verdadero y lo falso para el pensamiento y sustituirla por la identificación de los falsos problemas, esto es, de los sinsentidos, de la necesidad, de la falta de conexión del pensamiento con su afuera, en que consiste, como dijimos, el esquema del reconocimiento.

¹³ *Ibidem*, p. 218.

¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

Con todo, es importante señalar de nuevo que Deleuze no niega la representación, esto es, no le opone a ésta, en relación dialéctica negadora, su lógica de la diferencia porque con ello incurriría en una evidente incoherencia. Esta nueva imagen del pensamiento se establece más bien como nivel de profundidad genético del que emergería, como efecto, la representación. La diferencia, como relación diferencial de fuerzas o intensidades de fuerzas, es el fondo oscuro del que surgen las cosas y, así también, la posibilidad de conocerlas. Ahora bien, dice Deleuze, quedarnos únicamente en el plano de la representación es quedarnos en la superficie, agarrarnos al método, caer en la necesidad, por lo que el reto se encuentra siempre en pensar lo impensado, en sumergirse en aquel laberinto batailleano del que ya hemos hablamos, sin guía alguna.

No pensaremos hasta que no se nos obligue a ir allí donde están las verdades que dan que pensar, allí donde se ejercen las fuerzas que hacen del pensamiento algo activo, afirmativo. El método en general es un medio para evitarnos ir a tal lugar, o para conservar la posibilidad de salir de él (el hilo del laberinto). Y nosotros, nosotros os rogamos encarecidamente, ¡agarraos a ese hilo!¹⁵

3. Necesidad y falsos problemas

La necesidad, ese sinsentido al que hemos aludido, nos pone sobre aviso acerca de la existencia de falsos problemas, esto es, de problemas que no lo son en absoluto. Esto explica que Deleuze acuñe el nombre de Idea-problema como sinónimo de los conceptos que crea la filosofía. En efecto, la representación y el reconocimiento no aportan nada nuevo, de modo que, nos dice Deleuze, lo único que saben hacer verdaderamente es plantear falsos problemas: remueven la nada porque sólo dan vueltas en el ámbito de la extensión, de lo efectuado, de lo ya solucionado. Plantear verdaderos problemas afecta a 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, que in-sisten y que, en su insistir, hacen que lo solucionado quede obsoleto exigiendo un replanteamiento. Porque lo real es, como dijimos, ontogenética y ontológicamente, problemático, es decir, un conjunto de relaciones dispares que, por sí mismas, piden solución pero que, aun obteniéndola, no quedan colmados en ella. No debemos pensar entonces la categoría de problema como una dificultad con la que se toparía nuestra facultad del entendimiento y que él debe rebasar (por derecho) para encontrarnos con la verdad por medio de la aplicación de un buen método. Al contrario porque del problema depende la emergencia del sentido

¹⁵ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 155.

mismo y, el estado en el que el pensamiento es afectado por fuerzas heterogéneas, por su afuera, es el estado en el que hallamos verdaderos problemas:

(D)ebemos romper con una larga costumbre del pensamiento que nos hacía considerar lo problemático como una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría únicamente la imperfección de nuestros trámites, la triste necesidad en la que nos encontramos de no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido. Por más que el problema sea recubierto por las soluciones, sigue subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas¹⁶.

La Idea ha de recoger esta estructura problemática de la realidad pues sólo así emerge el sentido en su novedad. De otro modo el pensamiento queda encallado en lo meramente constituido, en lo ya dado, sujeción en la que consiste la necesidad. Por tanto, no se trata tanto de buscar soluciones como de hacer emerger los problemas que, en última instancia, golpean al pensamiento en aquel nivel inconsciente, subrepresentativo, impensado. En este sentido podemos entender mejor que Deleuze atribuya como labor principal de la filosofía la creación de conceptos en tanto que el pensamiento, bajo el impacto de la realidad problematizante, deviene otro y es por este devenir mutante como hace emerger lo nuevo. Concluimos con todo esto que el Acontecimiento mismo constituye una realidad problemática, puesto que consiste en la emergencia del sentido como distribución de las singularidades en un campo problemático, un ámbito de litigio y de interafección productiva que la Idea recoge como Idea-problema y cuyas soluciones, que detienen sólo ilusoria y provisionalmente el movimiento mismo del problema, su devenir, pertenecen a la región extensa. El diferenciante aquí toma la forma de una pregunta sobre la que se organizan las soluciones. Él conecta las singularidades, las distribuye, con su ir y venir sin cese: “El problema está determinado por los puntos singulares que corresponden a las series, pero la pregunta, por un punto aleatorio que corresponde a la casilla vacía o al elemento móvil”¹⁷. 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: “La individuación es (...) una interiorización del exterior, una invaginación del afuera”¹⁸.

¹⁶ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op.cit., p. 86.

¹⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹⁸ DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 17.

4. El signo I. Herir el pensamiento. El pensamiento soberano como erosología

Hemos hablado ya brevemente del signo cuando tratábamos de definir el segundo rasgo para una nueva imagen del pensamiento desde Deleuze. Pero creemos que debemos profundizar en este tema porque en él podemos encontrar un nuevo gozne con Bataille que nos ayude a perfilar este pensamiento soberano llevándolo un poco más allá, hacia una concepción de la filosofía como *erosología*.

Aunque hemos dicho anteriormente que el signo, para Deleuze, tiene que ver fundamentalmente con una teoría del conocimiento, no obstante, en *Proust y los signos* nuestro autor también lo vincula al amor. A nuestro juicio sería incorrecto pensar que Deleuze lo hace como metáfora o alegoría aprovechando la ocasión de su interpretación de la novela de Proust, porque sabemos que contra la metáfora lo que nuestro autor postula una vez y otra es la metamorfosis¹⁹, un devenir-otro. El pensamiento entonces, con esta teoría del signo deviene pensamiento-erótico, pensamiento del amante. Más aun si aquello por lo que nos esforzamos en estas reflexiones es un rizoma con Bataille, que tanto teorizó sobre el erotismo. En efecto, postulamos que la relación del pensamiento con su afuera no será la de la *philia*, como ya hemos señalado cuando hablábamos de la imagen dogmática del pensamiento o pensamiento servil, sino, antes bien, la de Eros, pero un Eros maldito. Veamos en qué sentido:

El signo, nos dice Deleuze en *Proust y los signos*, constituye aquello que nos llama la atención del amado o, mejor, justamente aquello que nos induce a amarlo. Es esa especie de punta de iceberg que esconde toda la multiplicidad intensiva que mora en el otro: su diferencia interna. Pero esta punta de iceberg o indicio tampoco es captada por la conciencia representativa. No es algo observable y pensable sin más. Por el contrario, el signo tiene que ver con una sensibilidad más honda que certifica nuestra apertura al devenir de las fuerzas en interafección que son su génesis y con las que el amante también acaba por devenir. Porque el signo que nos hace amar a tal o cual sujeto no tiene que ver con su ser-sujeto, sino con lo que él implica a nivel intensivo, a través de

¹⁹ En otro contexto que tiene que ver con el análisis de las obras literarias de Franz Kafka, aunque ya colindante con el nuestro como veremos a continuación, Deleuze y Guattari reivindican la metamorfosis frente a la metáfora o alegoría. La primera, de orden simbólico, no aporta nada a la mutabilidad intensiva, a las diferencias de naturaleza que emergen en las síntesis disyuntivas, mientras que la segunda, la metáfora, es justamente aquella capaz de expresar la radicalidad en que estriba el ámbito de lo intensivo (Cfr. DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Kafka, por una literatura menor*, Era, México, 1978, pp. 55-56).

su noción de caosmos. Lo que tenemos en el amor es entonces un encuentro, siempre azaroso, que procura un movimiento-forzado. Diríase que dos sujetos que se aman son, en el fondo, dos series o fenómenos fuerza que en su encuentro disyunto producen indefectiblemente nuevos devenires, nuevas diferencias. Pero esto sólo bajo el precio de que los entendamos a nivel a-psicológico porque el amor es aquí potencia, relación diferencial de fuerzas que produce más diferencia, pero nunca dominación. Es libertad incluso antes de ser libertad consciente. Ocurre pues que el signo es la marca, la huella que deja lo que nos es heterogéneo e irreductible en su diferencia afirmada, precisamente porque nos lleva al terreno de la multiplicidad pre-individual, y porque, por eso mismo, supone una perturbación. En la multiplicidad diferencial y cualitativa sin medida que supone la *intensio* y con la que nos conecta el signo hacia un objeto o un sujeto que, así, dejan de ser tales arrojados a su caósmosis, nosotros mismos somos forzados a devenir, a no ser más nosotros en tal encuentro. Por eso nos dice Deleuze que “(l)a verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento”²⁰. Y, al igual que ella no se encuentra en la relación superficial de sujeto y objeto, del mismo modo la alteridad es más profunda y la relación con ella no puede ser tratada meramente desde la intersubjetividad. Pero no nos alejemos en exceso de nuestro tema. Lo que nos resulta crucial en este punto es entender que el pensamiento filosófico, el verdadero pensamiento al que aquí apelamos y que hemos calificado *soberano*, es aquel en el que se organiza un encuentro disyuntivo con lo heterogéneo, esto es, aquel que mueve al pensamiento en un devenir por el cual ya no es más sí mismo. En definitiva, lo lleva a (re)crear(se). Sí, el verdadero pensamiento, como hemos visto, es creación. Y lo mismo ocurre en el amor, porque de lo que allí se trata es de dos subjetividades arrasadas, mutando recíprocamente aun manteniendo su diferencia, como la orquídea y la abeja.

Como hemos advertido ya, en este punto también podemos conectar con Bataille. Porque si para Deleuze el elemento de conexión de la *extensio*, en cuanto representación, con la *intensio*, como nivel subrepresentativo, es el signo en tanto que marca de lo heterogéneo en profundidad, de la diferencia múltiple, para Bataille la *herida* es, de modo análogo, condición de posibilidad de toda comunicación, de toda apertura de los seres a través de su derroche. Ella, en un primer momento, es la hendidura de los cuerpos, la grieta de su interioridad, la rendija que los abre y los expone a la alteridad en la relación sexual. Pero no sólo eso, porque la herida supone,

²⁰ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 25.

más ampliamente, el acceso a nuestra *parte maldita*, al gasto improductivo mismo, hecho de encuentros azarosos, de transgresiones de la moral, de decesos del yo. Para nosotros, en suma, el acceso al ámbito de la *intensio*. Ahora bien, de nuevo no podemos forzar a Bataille, lo que debemos hacer es descubrir lo que implican sus palabras. La *herida* es el desgarramiento de la subjetividad, del yo, 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, sino que es también la ranura de la conciencia, el lugar por el que ella se dirige hacia su excrecencia, hacia su afuera, hacia su inconsciente mismo. 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, marca la salida del plano del cálculo y de la provisión de medios para un fin, la salida de la dicotomía sujeto-objeto y de la comunicación entre individuos formados y cerrados para arrojarnos sin medida al ámbito del gasto improductivo, del derroche energético sin tasa. La herida convierte al cuerpo en cuerpo-intenso o al organismo en cuerpo sin órganos. Lo que ocurre en el erotismo batailleano es que ya no hay funciones, ya no se trata meramente de la consecución de la procreación, de la reproducción de la vida misma, ni siquiera de buscar el placer físico. Se trata de *intensio*-deseo y de diferencia. La herida es, en efecto, transductiva, es *invaginación* del afuera, de la alteridad. Por eso afirma Bataille que “la ‘comunicación’, al no poderse hacer sin herir o mancillar a los seres es ella misma culpable”²¹. Culpable, a nuestro modo de ver, por transgredir, por operar la transducción.

Pero, como ya se empieza a observar, esta noción no tiene que ver únicamente con la conciencia y su ocaso. Por el contrario, la herida apunta al ser mismo. Ella recorre a los seres, es su apertura, su condición de posibilidad para el fluir energético sin cese y sin tasa que ya hemos visto. Ella implica, desde la perspectiva deleuzeana, toda capacidad para afectar y ser afectados. Dos seres se conectan en el traspaso de flujos a través de esta ranura, por ella y en ella encuentran la posibilidad de afirmar su diferencia, de ser exuberante potencial. Por eso, nos dice Bataille que “(e)n toda realidad accesible, en cada ser, hay que buscar el lugar sacrificial, la herida”²², allí donde el ser es un ser que se pierde, que se gasta, pura *intensio*. Ahora bien, tendremos tiempo de extraer las consecuencias de esta cuestión, porque lo interesante para nosotros a esta altura de la reflexión es detenernos en la relación del pensamiento con su afuera, de la representación con lo subrepresentativo.

²¹ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 49.

²² BATAILLE, G., *El culpable*, Taurus, Madrid, 1974, p. 37.

Avancemos entonces hacia Deleuze, ¿qué es en profundidad el signo? El signo es aquello que violenta al Yo, a la consciencia representativa en el camino hacia la verdad. Tiene dos caras, una tendida hacia el objeto y otra hacia la *intensio* misma: “Cada signo tiene dos mitades: designa un objeto y significa algo distinto”²³. Podemos afirmar en consecuencia que el signo es lo que procura la apertura de esa consciencia representativa moviendo a su disolución, iniciando el *movimiento forzado*. El objeto, pues, ya no es tal, se torna haz intensivo del que el signo es marca, huella a seguir, a desenrollar o explicar. Pero esto sólo puede ocurrir si tenemos en cuenta que el pensamiento mismo, la subjetividad representativa, es deudora, en tanto que efecto, de una sensibilidad diferencial e intensiva. Lo vimos cuando hablamos de las síntesis pasivas de la imaginación sobre las que se montaban las ulteriores síntesis activas de la memoria y el entendimiento. El signo emerge en las primeras dadas las diferencias de *intensio* contraídas en el espíritu, un espíritu que es multiplicidad que puebla el mundo y que reside indisociable en cada materia procurando su bullicio interno, su producción diferencial. Por eso, la verdadera filosofía no tiene que ver con la actividad de la representación y del mundo efectuado. Al contrario, el pensamiento soberano, tal y como lo estamos interpretando, es una contemplación por cuanto está atravesado de una pasividad. Una verdad, o, mejor, un verdadero problema, no se busca, simplemente se encuentra. El signo es pues una instancia afectiva.

A nuestro modo de ver, ocurre lo mismo respecto de la estructura de la herida. Ella constituye un dolor, una perturbación para el cuerpo y el sujeto, pero, aunque pueda parecer lo contrario, no tal dolor o perturbación no le pertenecen al sujeto. La herida viene del afuera del cuerpo y del yo, por más que se inscriba en ellos. Tiene entonces también dos caras, pues sus bordes están en el sujeto pero su centro es un abismo, un agujero negro que lo destroza y lo desorganiza. Signo y herida están en todas las cosas, en todo sujeto y en todo objeto, ya que bajo todos ellos habita ese devenir y esa *intensio* genéticas. Recordemos las palabras de Bataille: “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, atacable desde el exterior”²⁴. La herida es violación de los límites del sujeto, de su saber, de su moral, de su ser consciente y actual entero porque es el lugar de conexión subrepresentativa de éste con su afuera. Entonces tanto el signo como la herida constituyen la apertura a la multiplicidad y al devenir, puesto que posibilitan la síntesis

²³ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, op.cit., p. 37.

²⁴ BATAILLE, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 103.

disyuntiva entre la consciencia-serie, entendida intensionalmente en su profundidad constituyente e inconsciente, y el objeto o fenómeno-serie al que tiende.

Por consiguiente, el pensamiento, el verdadero pensamiento o pensamiento soberano, la filosofía como erosología que aquí tratamos de tematizar, es un pensamiento herido, puesto en juego en el éxtasis. Y es que, al igual que afirmaba Deleuze, también para Bataille en la representación o pensamiento servil se postula una suerte de vínculo entre el sujeto y el objeto 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”²⁵. *Serlo todo*, llegar al saber absoluto, es la pretensión del Yo. Romperla pasa por encontrar la herida, por dejarse herir por el signo hacia lo subrepresentativo, en definitiva, por dejarse afectar. Es exactamente lo mismo que sucede en el erotismo batailliano, una puesta en juego en que se diluye el Yo, en que éste queda herido de muerte. Por eso el erotismo en Bataille no es posesión ni dominación, al igual que el movimiento del espíritu hacia el *non-savoir* desbarata toda posibilidad de llegar a certezas. El pensamiento, en este sentido, en el sentido que considera su exceso, es siempre un pensamiento en movimiento y sin reposo en que se resume una actividad más honda que la de la mera instrumentalidad. Actividad de la *intensio*, tirada de dados, movimiento a velocidad infinita. Un Eros que siempre va de la mano de Thanatos: Eros es plenitud que, paradójicamente, certifica nuestra impotencia, nuestro deceso. ¿Qué es entonces esta *erosología* 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.

Volvamos al tema del amor porque aun nos quedan elementos en él. Ambos, Deleuze y Bataille, se refieren a Albertine, el personaje de la obra maestra de Proust. Escuchemos primero a Bataille:

(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

²⁵*Ibidem*, p. 63.

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 muros²⁶.

Con ella, con Albertina, hay comunicación a condición de no ser aprehendida, de no ser detenida en la representación y el concepto. Albertina debe aun guardar como secreto, sin la nivelación del conocimiento, sin subsunción a la identidad o a la semejanza, su fuerza intensiva, su diferencia, pues sólo por mor de ella podemos ser afectados. A este respecto el tema de la mentira que aparece en la cita es clave, porque ella no tiene que ver aquí, como ocurre en su acepción común, con la tergiversación consciente de una realidad por parte de un sujeto. Ella expresa más bien la necesidad de un mundo subrepresentativo e inapresable que se oculta. La mentira es un límite para los poderes de la representación y la conciencia cosificadora y tiene que ver con el derroche, con un exceso que no se deja controlar, objetivar, en definitiva, con la *intensio* que hace y deshace al sujeto. Por eso nos dice Deleuze que “la mentira es el lenguaje de los signos”²⁷. El amor por Albertina no es el amor entre dos individuos hechos, sino que apunta a sus procesos de individuación, por los cuales quedamos abiertos a la violencia contingente del signo, al dolor de la herida. El amado siempre miente porque siempre oculta, lo quiera o no, una multiplicidad de mundos y de yoés que no nos pertenece y por la cual el amante deviene a través de nuevos procesos de individuación: muere y resucita siendo un otro. Asidos por su diferencia interna, comenzamos un movimiento forzado y transformador del que no conocemos su resultado, cuyo puerto último nos es ignoto. Escuchemos ahora las palabras de Deleuze sobre Albertina: “(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”²⁸. Un mundo desconocido, o más bien una pluralidad de mundos, sí, porque el amor, en Bataille y en Deleuze, nos habla de distancias inconmensurables, de síntesis disyuntivas que afirman la diferencia, no tanto ya entre un yo y un otro, sino en tanto que diferencia interna e inmanente que organiza una relación efectivamente diferencial y caosmótica, destructiva y productiva simultáneamente. El amor es ese devenir-intenso y en él los celos son, como la mentira, inevitables: celos por aquella distancia que no podremos franquear, celos por esos mundos insistentes que nos diferencian y que diferencian al amado incluso de sí mismo.

²⁶ *Ibidem*, pp. 146-147.

²⁷ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, *op.cit.*, p. 130.

²⁸ *Ibidem*, p. 126.

Celos, pues, por el poblamiento bullicioso de yoes que no se dejan asir por ninguna forma de identidad y que, al fin, encuentran su agostamiento en el concepto, allí donde la barahúnda se unifica en una sola voz, se actualiza y se detiene. Por eso amor y muerte —y así lo expresa Bataille en multitud de lugares— quedan ligados de un modo paradójico: Eros es tan capaz de dar muerte al sujeto como Thanatos. Tal vez no existan dos pulsiones, una amorosa y otra destructiva, tal vez sólo exista una en el juego de la diferencia: *Than-Eros*, un amor que nos extingue, que nos hace desaparecer.

Encontramos entonces otro aspecto para nutrir el concepto de *erosología*, un aspecto que el propio Deleuze resume del siguiente modo: “el buscador de verdad es el celoso que sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado”²⁹, vale decir, en la superficie extensa de los fenómenos. El filósofo es amante, o mejor (porque no hay que entenderlo como un determinado tipo de sujeto, de subjetividad) sus personajes conceptuales son amantes, personajes enamorados y celosos. Podemos verlo, si se quiere, desde otra perspectiva. Dijimos en un apartado anterior que los problemas insisten y que las respuestas sólo son salidas provisionales a estos problemas que nunca llegan a colmarse. 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 se quiere resaltar en esta teoría del conocimiento es el encuentro con lo problemático, con lo irresuelto. Las soluciones son siempre segundas. El filósofo o, más bien, el *erósofo*, es el que busca la verdad, sí, pero esta verdad es ya una mentira en tanto que oculta este submundo intensivo pre-individual. Sus conceptos, pues, están imbuidos por Eros en una interpenetración, en una transducción o invaginación, que procura la mutua transformación. Ahora entendemos con mayor rigor por qué Deleuze bautiza las ideas como Ideas-problema. Porque ellas apuntan al exceso intensivo que nos atraviesa y nos constituye, al exceso de la diferencia. El *erósofo* es el que entra en contacto con ese exceso y en él se derrocha también. Lo que seduce de la verdad es su mentira oculta e inagotable. De ahí también que en la *experiencia interior* propuesta por Bataille no se alcance reposo alguno, no se alcancen nunca objetividades cerradas ni verdades eternas, sino únicamente problemas. Aquí se cifra una filosofía soberana: “Sólo la filosofía reviste una extraña dignidad por el hecho de que asume la puesta en

²⁹*Ibidem*, p. 181.

cuestión infinita. No son sus resultados los que le valen un prestigio indiscutible (...) Todo su valor reside en la ausencia de reposo que mantiene³⁰.

5. Eros en el arte intensivo. Perceptos y afectos

En este acercamiento hacia la cuestión del signo a través de la herida batailleana no podemos dejar de hablar de otra dimensión humana distinta del erotismo aunque con ciertos recorridos paralelos, la del arte. Porque el resultado del movimiento de (*Than-Eros*) es siempre la creación, lo cual no atañe sólo a este pensamiento que hemos calificado de soberano. Pues bien, cuando Bataille habla del arte lo hace siempre en orden a descubrir lo que de *maldito* hay en él. Al igual que sucede con el erotismo o la fiesta, para nuestro autor el arte supone un ámbito en el que asistimos de manera privilegiada al significado último del derroche, del lujo. En este sentido es clave la obra *Las lágrimas de Eros* que se inicia con la interpretación de una pintura rupestre: el hombre de Lascaux³¹. Bataille observa allí 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. El cierre de *Las lágrimas de Eros* no es menos perturbador. Bataille recoge la documentación gráfica del suplicio chino Leng Tche captado en el ritual de los “Cien pedazos”, llevado a cabo en 1905, y que años atrás le había proporcionado su amigo Adrien Borel en el contexto del psicoanálisis a que se estaba sometiendo Bataille:

(D)iscerní en la violencia de esa imagen, una infinita capacidad de trastorno. A partir de esta violencia me sentí tan trastornado que accedí al éxtasis. Mi propósito aquí es ilustrar un vínculo fundamental: el existente entre el éxtasis religioso y el erotismo -y en particular el sadismo. De lo más inconfesable a lo más elevado³².

Efectivamente, lo esencial aquí es la conexión que establece Bataille entre éxtasis místico y erotismo, pero también entre ambos con la muerte. El éxtasis místico es, en este sentido, aquel estado de conciencia por el que ésta se disuelve y puede entrar en

³⁰ BATAILLE, G., *El culpable*, op.cit., p. 144.

³¹ BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 48-52.

³² BATAILLE, G., *El culpable*, op.cit., p. 247.

comunicación con el amado de naturaleza divina. Y aquí justamente pueden entenderse los pasajes en que Bataille nos habla de la divinidad herida, de la figura de Jesucristo, ese dios hecho carne y dispuesto para la muerte como condición de posibilidad para la comunicación con los hombres, para el establecimiento de un lazo amatorio, erótico con ellos: “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”³³. Hemos de entender que con sus interpretaciones Bataille tiende un vínculo entre el arte y la religión, sí, pero sobre todo con un aspecto concreto de ella: el pecado. Porque 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 divinidad³⁴, y en todos estos casos subyace la herida. De ello tratan, no sólo las pinturas analizadas en *Las lágrimas de Eros*, sino también la literatura de Sade, Kafka o Baudelaire³⁵. 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.

Algo similar ocurre en Deleuze: “¿Qué es una esencia, tal y como se manifiesta en la obra de arte? Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye al ser, la que nos permite concebir el ser. Por eso el arte, en tanto que manifiesta las esencias, es el único capaz de darnos lo que en vano buscábamos en la vida”³⁶. El arte es, efectivamente, creación y, por ello, se vincula con la diferencia intensiva y, de esta manera, con el ser mismo y su caósmosis. Ahora bien, a pesar de esta similitud de fondo, Deleuze establece una distinción fundamental entre el arte y la filosofía, de modo que si la primera supone la creación de conceptos siempre ligados a la *intensio* dispar, el segundo tiene que ver más bien con los *afectos* y los *perceptos*. La dimensión creativa de ambos, no obstante, viene dada en el vínculo que estas dos dimensiones establecen con lo intensivo sub-representativo y que nuestro autor resume como una suerte de enfrentamiento con el caos. En efecto, crear es pensar lo impensado pero, también, hacer sensible lo insensible, la sensibilidad abismal que ya hemos descrito y que tiene su papel decisivo en la génesis del yo. Entiéndase bien esta cuestión, porque pensar lo impensado o hacer sensible lo insensible no es aquí tomar al segundo por algo a

³³ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, op.cit., pp. 48-49.

³⁴ Cfr., BATAILLE, G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2005.

³⁵ Cfr., BATAILLE, G., *La literatura y el mal*, Nortesur, Barcelona, 2010.

³⁶ DELEUZE, G., *Proust y los signos*, op.cit., p. 52.

conjurar, sino, antes bien, por la condición *sine qua non* de la creación misma. Así, si en la filosofía de este caos emerge el concepto, en el arte emergen bloques de sensación, conjuntos complejos de afectos y perceptos. Esclarecer a fondo esta cuestión supone enlazarla con las síntesis temporales así como con el tiempo Aión, que ya vimos en un apartado anterior. En efecto, se hace evidente que la noción de afecto tiene que ver con la sensibilidad honda, anterior a la sensación ya efectuada, ya sentida, y, tal cuestión, se circunscribe al empirismo trascendental deleuzeano, en concreto, a la síntesis pasiva del presente. Por tanto, afecto y sensibilidad no tienen que ver ni con el sujeto ni con el organismo, con la sensibilidad biológica, sino con un trascendental an-orgánico. Afectos, de nuevo, como devenires, como metamorfosis entre heterogéneos a nivel molecular mediante los que “(t)oda la materia se vuelve expresiva”³⁷, esto es, mediante los que la sensación no es mero dato sensible sino sensibilidad pura, *sensibilizante*, en la materia en que se da.

Más oscura parece, no obstante, la naturaleza del percepto y por ello hemos de aclararla. Percepto es el término acuñado por el propio Deleuze para designar una cualidad doble del arte. En primer lugar se estaría refiriendo a aquella según la cual lo sentido en la obra de arte, lo percibido en ella, no queda en la mera fugacidad fáctica de la sensación, en su simple presentarse, sino que se constituye como bergsoniana duración, esto es, como aquella temporalidad propia de la síntesis pasiva del pasado ya descrita. Esta cuestión se explica mejor si nos atenemos a la calificación de monumento que Deleuze otorga a las obras de arte. Monumento, no como mero recuerdo de algún pasado glorioso, sino como un pasado que coexiste con el presente y que es fundamento de su pasar en el aumento del número de dimensiones que procura. Es por este motivo y sólo así como la obra de arte perdura. Un perdurar que, como decimos, no tiene que ver con la mera retención en la memoria de un objeto inerte que vendría a representar un momento o una sensación pasadas y del mismo modo inertes, sino con el fundamento del pasar del tiempo, de su mutabilidad cualitativa. Por eso Deleuze vuelve a recurrir en este punto al ejemplo de Combray: “Combray tal como jamás fue vivido, como jamás es ni será, Combray como catedral o monumento”³⁸. Entonces, si esto es así, si nuestra interpretación es correcta, desde ella podemos comprender a su vez por qué el de París afirma que el arte constituye la llamada, por parte del artista, a un pueblo nuevo. Más allá de las implicaciones socio-políticas del concepto deleuzeano de pueblo, que analizaremos en el siguiente apartado, a este nivel de la explicación lo que tenemos es

³⁷ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 168.

³⁸ *Ibidem*, p. 169.

de nuevo al futuro como eterno retorno de la diferencia haciendo aquí su aparición, aunque nuestro autor no lo traiga de modo explícito al igual que ocurre con el resto de síntesis temporales. El arte llama a un nuevo pueblo, no lo construye ni lo informa, sino que apunta a su inevitable advenimiento, como hace la filosofía. Esto es así porque el arte apela a lo aún no sentido, como la filosofía apelaba a lo que aún no pensamos. Por eso a su vez reclama su independencia respecto del artista y, también, respecto del que contempla la obra en su materialidad en un momento dado. La figura completa de este tratamiento del arte remite, pues, la creación artística a la temporalidad aiónica, por la que la novedad se inserta en el mundo a través de la sensibilidad abisal, a través de un “sensibilizar” como infinitivo que renueva siempre la intensidad y trae más diferencia. Todo lo cual sucede a espaldas del yo, de su tiempo cronológico, de la representación y hasta de su propio organismo. Por eso dirá Deleuze que “*los afectos son precisamente (...) devenires no humanos del hombre como los perceptos (...) son los paisajes no humanos de la naturaleza*”³⁹.

En cualquier caso, es el mundo subrepresentativo de la *intensio* lo que es puesto al descubierto aquí por medio de la creación artística. El caos hecho “ser de sensación”⁴⁰ a través del compuesto de afectos y perceptos, de devenires y de síntesis pasivas. En suma, de lo que se trata es de ese rebasamiento del yo, de esa herida que nos abre a las fuerzas y a su exceso, a la exuberante producción de diferencias que no cesa: “volver sensibles las fuerzas insensibles que pueblan el mundo, y que nos afectan, que nos hacen devenir”⁴¹.

6. Filosofía, ciencia y lógica. En búsqueda de la erosología perdida

A pesar de todo lo dicho, aún nos queda hacer una distinción básica que aclare nuestros conceptos y sitúe mejor la cuestión del pensamiento servil y el pensamiento soberano. Tal distinción es la que acomete Deleuze entre filosofía, ciencia y lógica. Ya hemos visto cómo la filosofía, a la que nosotros hemos bautizado en nuestra apuesta como erosología, se distingue del arte por su producción de perceptos y afectos. Los conceptos son, por su parte, la genuina creación del filósofo. Pues bien, del mismo modo, la ciencia y la lógica para nuestro autor se ocuparán por su lado de hacer emerger otro tipo de figuras del pensamiento. En ciencia Deleuze encuentra los funtores, en lógica en

³⁹ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁴¹ *Ibidem*, p. 184.

cambio nos encontraremos con los prospectos. Esta triple diferenciación puede resumirse en las siguientes palabras:

Lo que define el pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia, y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano sobre el caos. Pero la filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia: trazar un plano de inmanencia, que lleva a lo infinito acontecimientos o conceptos consistentes, por efecto de la creación de personajes conceptuales. La ciencia, por el contrario, renuncia a lo infinito para conquistar la referencia: establece plano de coordenadas únicamente indefinidas, que define cada vez unos estados de cosas, unas funciones o unas proposiciones referenciales, por efecto de unos observadores parciales. El arte se propone crear un infinito que devuelva lo infinito: traza un plano de composición, que a su vez es portador de los monumentos o de las sensaciones compuestas, por efecto de unas figuras estéticas⁴².

Acerca del arte ya hemos dicho suficiente, crear un infinito que devuelva lo infinito es justamente crear ese ser de sensación, él mismo multiplicidad sensibilizante de lo todavía no sentido, compuesto de afectos y perceptos que remiten a las fuerzas intensivas a través de figuras estéticas, esto es, de personajes y/o paisajes literarios, de formas pictóricas, de usos del color, de recursos para crear volúmenes arquitectónicos o escorzos escultóricos. Lo que toca ahora es fijarnos en el otro par traído en la cita, el de filosofía y ciencia. Haremos notar también por qué Deleuze excluye aquí a la lógica de esta selección de *grandes formas del pensamiento*, dado que ella es también objeto de su estudio en determinados pasajes de su obra.

Si comenzamos con la cuestión científica nos encontramos con una visión de la misma que la sitúa en el plano de los fenómenos, en el plano de la representación. Ella es y se ocupa del sentido efectuado; mientras que la filosofía, como veremos, es un esfuerzo por mantenerse en la contraefectuación del acontecimiento. La operación científica fundamental consiste para Deleuze en extraer variables que se organicen en funciones. De este modo, la labor de la ciencia consiste, para nuestro autor, en establecer coordenadas concretas que se organizan en un *plano de referencia*. He aquí la cuestión, en la referencia. En efecto, el esfuerzo científico se encuentra dirigido hacia la dimensión actualizada o, mejor, él mismo constituye esa actualización: “la ciencia confiere a lo virtual una referencia que lo actualiza por funciones”⁴³. La referencia es el fenómeno sin lugar a dudas. Así, una proposición científica del tipo que sea es siempre una función que remite a un estado de cosas concreto de manera que, con ella, el caos intensivo se torna ordenado. Con todo no nos encontramos aquí con la misma valoración que Deleuze había llevado a cabo hasta ahora para la representación y el

⁴² *Ibidem*, p. 199.

⁴³ *Ibidem*, p. 118.

mundo de los fenómenos dados a la conciencia. La ciencia, como ya se ha apuntado, es una de las grandes formas del pensamiento. Esto ocurre porque, a nuestro juicio, lo que verdaderamente reprocha Deleuze a la filosofía es haber pretendido equipararse a la ciencia, esto es, haber pretendido que sus conceptos tuvieran la misma naturaleza que los funtores. En esa confusión la filosofía habría renunciado a su genuina potencia creativa y se habría acabado convirtiendo en una muleta de la ciencia o en una pseudociencia. Pero, además, de este modo habría quedado neutralizado el ámbito del acontecimiento y de lo virtual, de la intensidad. La filosofía se habría negado a sí misma impidiéndose llegar hasta donde ella puede, se habría tornado, en definitiva, reactiva. Es ahora donde entendemos que Deleuze no niegue la dimensión de la representación y, ni tan siquiera, su valor. Efectivamente, porque la ciencia es también creación, creación de funtores. “La filosofía y la ciencia comportan por ambos lados (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”⁴⁴. Lo que reprocha es que ella, la ciencia, la representación fenoménica, se constituya como única y que la filosofía no reclame para sí su lugar específico. Un gesto análogo al de Bataille en el fondo quien, lo que encuentra de erróneo no es el principio de utilidad en sí mismo, la pretensión hacia el saber y su acumulación, sino que éste se configure como único destino.

Tal cuestión deleuzeana se refuerza si tenemos en cuenta el papel que el de París otorga a la lógica y que no es otro, nos dice, que el de reducir el concepto a función. Esta sería la labor de lo que Deleuze denomina *prospectos*. En ellos la referencia queda vacía, ya que deja de ser un estado de cosas, un fenómeno, para ser el valor de verdad de un argumento. Ahora bien, con este proceder sus resultados sólo pueden ser aplicables a proposiciones extrínsecas a ella, provenientes bien de la ciencia, bien de la mera constatación de hechos, bien de la mera opinión. Ella es entonces simple “*reconocimiento de lo verdadero*”⁴⁵ que nada aporta, que nada crea. En este sentido, interpretamos, la lógica es ejemplo claro del error en que cae la filosofía cuando se niega a sí misma, cuando su meta es lo verdadero y deja a un lado lo real problemático e intensivo. En efecto, “la imagen clásica del pensamiento no estaba a salvo de este tipo de aventuras que persiguen la *reconocimiento de lo verdadero* (...) el pensamiento como tal produce algo digno de interés cuando (...) reconquista una potencia inmanente de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 140.

creación”⁴⁶. Una vez más, cabe decir, se hace patente que un pensamiento soberano no se mide por la acumulación de verdades, por el rigor alcanzado en las múltiples facetas que lo verdadero puede adquirir en el reconocimiento, sino justamente por derrocharse a sí mismo, por desgarrarse hasta sucumbir en el abismo intensivo que lo recorre y que recorre el cosmos de parte a parte, gestándolo como caosmos.

Resumiendo brevemente antes de pasar al apartado que concluye esta sección dedicada a la tarea del pensar, podemos establecer varias conclusiones que se desprenderían de nuestra investigación y de nuestra apuesta interpretativa, que pretende conectar a Deleuze y a Bataille en un devenir, en una síntesis disyuntiva en tanto que heterogéneos. En primer lugar, afirmamos que el pensamiento en su tarea filosófica puede tomar el nombre de erosofía si tenemos en cuenta la tematización del signo y la herida en ambos autores. Tal análisis conduce a una relación que ya no será la mediada por la *philía*, esto es, la de la homología entre pensamiento y realidad, sino que nos remite a un eros lesivo, letal para el yo. Esta será la condición por la cual la subjetividad es capaz de mutar, de renacer siendo otra cada vez en la heterogeneidad transductiva de los encuentros. En segundo lugar, será éste un pensamiento soberano por cuanto se vincula a la batailleana “moral de la cumbre” —atravesada por el exceso o gasto improductivo. En Deleuze traducimos esta cuestión poniéndola en paralelo a la dimensión intensiva, donde las fuerzas en litigio, las fuerzas implicadas en el pensamiento-serie y en el fenómeno-serie, precipitan a la donación de sentido en tanto que Acontecimiento. Por otro lado, el pensamiento servil se caracterizaría entonces por buscar la verdad, por acumularla, siguiendo el principio de utilidad y la “moral del ocaso”. Por su propia lógica, además, este pensamiento servil no dejaría espacio para el ámbito del *non-savoir*, de lo pre-subjetivo y sub-representativo, donde lo que cuenta no es lo verdadero, sino el problema y su solución provisional, el laberinto y su metaestabilidad. ¿Podemos concluir entonces sin más que el pensamiento científico es también un pensamiento servil? Desde luego, a tenor de lo visto en Deleuze esto no podría afirmarse con rigor. Una vez más el francés impone aquí la precisión del escalpelo. El pensamiento científico es simplemente de naturaleza distinta respecto a la filosofía, entendida aquí como pensamiento soberano. Él se asienta en la efectuación fenoménica, su plano es el del sentido ya acontecido, el de los estados de cosas mensurables, la *extensio*. Este, por lo demás, no es el proceder de la filosofía, esa “superficie” pertenece sólo a la ciencia, ella es la que se ocupa, por tanto, del plano de

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 140-141.

lo efectuado sin que ello suponga denostación alguna. Se trata de una diferencia de naturaleza.

La ciencia desciende de la virtualidad caótica a los estados de cosas y cuerpos que la actualizan (...) Ahora bien, si recorremos la línea en sentido inverso, de los estados de cosas a lo virtual, no será la misma línea porque no es el mismo virtual. La virtualidad ya no es la virtualidad caótica, sino la virtualidad que se ha vuelto consistente, una entidad que se forma en el plano de inmanencia que secciona el caos. Es lo que se llama Acontecimiento, o la parte en todo lo que sucede de lo que escapa a su propia actualización⁴⁷.

La filosofía, como también el arte, permanece en la contraefectuación, en la emergencia y no en lo emergido, del Acontecimiento. Servil es, por tanto, la filosofía cuando se autoconcibe en el espacio de lo extenso y no en el lugar intensivo que le corresponde. Serviles son los intentos, tanto de la ciencia como de la lógica, de agostar la creación filosófica y de relegarla como mera pseudociencia. Diríamos más, la esclavitud de Occidente, la enfermedad, nietzscheanamente hablando, que la asola, tendría que ver entonces con el olvido de este ser en tanto que ser caosmótico, sin el cual, por lo demás, tampoco se nos darían los fenómenos. Siguiendo a Bataille, la idea se nos aparece de forma similar, porque tal patología encontraría su raíz en el olvido del principio de derroche que atraviesa el cosmos entero y que nos subtiende, que constituye al ser y sus trasvases, su devenir exuberante. Olvido en favor del principio de utilidad, que habría restringido nuestra mirada.

Para finalizar, en lo que sigue vamos a intentar reflexionar acerca de una característica que quisiéramos añadir a este pensamiento soberano o erosología y que tiene que ver con la cualificación que, veremos, podemos darle en cuanto pensamiento minoritario, pensamiento menor o de la minoría. Lo cual, como trataremos de explicar, no tiene que ver con una cuestión cuantitativa ni, tampoco, elitista. Este rasgo que queremos mostrar servirá además para enlazar con la cuestión acerca de la comunidad, que nos espera ya en la siguiente sección, al tiempo que aclarará aun más varias nociones como la de creación y la de devenir en su relación tanto con la filosofía como con el arte.

7. Bataille, por una filosofía menor

Nos proponemos ahora poner en relación tres de los elementos que hemos barajado hasta ahora y que para nuestra investigación son fundamentales: la filosofía, el erotismo

⁴⁷ *Ibidem*, p. 157.

y el arte. A través de ellos analizaremos una novela erótica de Bataille, *Historia del ojo*, emulando lo que Deleuze (y Guattari) hizo con Kafka en la obra *Kafka. Por una literatura menor*. De este modo, mediante la interpretación de la literatura erótica batailleana, sin dejar de lado esta síntesis disyuntiva que buscamos con Deleuze, perfilaremos mejor este nuevo tipo de filosofía que hemos pasado a llamar pensamiento soberano o *erosología*. Se añadirá, además, un nuevo rasgo para la tarea filosófica, su carácter *menor*.

Retomemos brevemente el hilo de nuestra pesquisa. ¿En qué consiste el pensamiento soberano y en qué se diferencia del pensamiento servil? ¿Qué aporta Bataille a Deleuze verdaderamente? En el pensamiento que hemos denominado soberano, como hemos visto, ya no se trata tanto de buscar soluciones sino de atender a la insistencia de los problemas —aunque sea inexorable que éstos se corporeicen, se solucionen—. El pensamiento, pues, ya no se entendería como trabajo, esto es, como razón instrumental que busca los medios para la obtención de un determinado fin, en este caso la sabiduría. Existe un pensamiento otro, soberano en cuanto improductivo, puro derroche y gasto de energía, un pensamiento afectado por las fuerzas del afuera que le son heterogéneas. Aquí nos jugamos a nosotros mismos, ponemos en juego la propia subjetividad con toda la fuerza de lo azaroso, de lo a-lógico, de lo que no se deja atrapar en un concepto cerrado, acabado, pues implica una plasticidad y una capacidad telúrica y creativa ineludibles. Bajo este supuesto vemos también que el acontecimiento del pensar no ha de implicar necesariamente un placer, puesto que no se trata aquí de la extracción de beneficio, sea éste de la naturaleza que sea. Al contrario, se trata de una pérdida, la pérdida de sí a través de la herida por la que somos afectados, de la finitud por la que podemos ponernos en contacto con lo heterogéneo, puesto que no podemos “serlo todo”. Se certifica, por tanto, la mayor impotencia del pensamiento pero también, paradójicamente, su mayor potencia, su poder afirmativo y productor de diferencia. De ahí las lágrimas y la risa de Bataille. Esto es lo mismo que ocurre en la comunicación de los amantes y la fundación de la comunidad soberana batailleana tal y como veremos, esto es, en el plano ético-político. Así, este pensamiento puede definirse, desde Deleuze, por su capacidad de ser afectado en la sensibilidad que inaugura el signo o, desde Bataille, por su apertura, por su herida. En ambos casos, como afirmación de lo heterogéneo, de la diferencia *qua* diferencia. Por eso, en todos sus escritos Bataille se resiste a que el ejercicio de la filosofía sea reducido al trabajo académico, pues a ella la

concibe volcada también hacia ese espacio creativo, originante, productivo y exuberante donde se opera la inmolación de la propia subjetividad desde su génesis.

En este sentido hay que añadir que la relación establecida por Bataille entre principio de gasto y principio de utilidad no es ni de oposición ni de negación, esto es, no se trata ni de negar ni de eliminar la utilidad, ni por ende la representación. La utilidad es una dimensión también inapelable. Pero a lo impensado por el pensamiento, al *non-savoir*, se accede mediante ese principio de derroche que organiza nuestra parte maldita. Él es, además, el verdadero motor de la historia humana, más aun, de la vida misma y hasta de lo inorgánico. En definitiva, del ser mismo tal y como vivimos. Pensar lo impensado aquí es ir hasta el *extremo de lo posible*, hacia una *experiencia interior* que realiza un eminente ataque contra el nihilismo decadentista, contra el principio de utilidad que todo lo acapara. Como la filosofía en Deleuze, este pensar lo impensado *sirve* para resistir a la necesidad, a la estupidez, y, por eso, no tiene ni padre, ni patria, ni patrón: empresa de desmixtificación. Con este propósito Bataille se jugó a sí mismo en sus escritos y, aun más, intentó que el propio lector se jugara su ser con ellos: “En el desgarramiento o en la náusea, en los desfallecimientos en que flaquean las piernas, y hasta en el momento de mi muerte, jugaré. (...) Tú que me lees, seas quien seas: juega tu suerte. Como yo lo hago, sin prisas, lo mismo que en el instante en que escribo, te juego”⁴⁸. Toda la heterodoxia de su obra está atravesada por esta exigencia oscura y se explica a través de ella. Bataille rehusó utilizar el lenguaje académico de la filosofía. Rechazó el sistema, el orden y la homogeneidad del género filosófico para hacer estallar a esta disciplina en un inmenso caosmos, tendiendo líneas de fuga hacia la novela, el poema, la autobiografía o la escritura confesional. Pero, a su vez, ninguno de estos estilos gozarán tampoco en él de ortodoxia alguna: su mezcla, sus encuentros, producen diferencia. En efecto, con mucha dificultad podríamos adscribirlos a un determinado estilo o a algún tipo de corriente literaria o filosófica. Su heterodoxia se define como arte de lo heterogéneo, como arte de lo impensado o, más aun, de lo impensable. A partir de estas premisas nos proponemos escoger una obra de Bataille para analizarla al modo en que Deleuze analizó a Kafka, en orden a encontrar las bases de una “literatura menor”. Porque, a nuestro modo de ver, Bataille habría elaborado, de modo similar, una auténtica filosofía menor. La obra a escoger podría ser cualquiera, todas se prestan a esta interpretación, pero quisiéramos detener la mirada en *Historia del ojo*, por ser su primera novela.

⁴⁸ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 120.

Pues bien, lo que Bataille compone allí, según la interpretación usual, es una novela erótica hecha de extremas transgresiones a la moral. Esto es cierto, pero creemos que es sólo la superficie. Podemos empezar, como hizo Deleuze con Kafka, por preguntarnos por el protagonista de la historia: ¿es Marcela, es Simona, es el personaje narrador como proyección del propio Bataille bajo seudónimo fabulando sobre sí? No, es el ojo... Pero el ojo es en esta novela una multiplicidad que ora deviene ano, ora testículo, huevo, sol... Roland Barthes, al interpretar esta secuencia, lo hace en términos de metáfora⁴⁹ y, desde luego, parece lo más obvio. Pero ya hemos dicho que la metáfora no es la mejor de las herramientas aquí. Se trata, a nuestro juicio, antes bien, de metamorfosis, de devenires a través de flujos intensivos. Sí, es una novela erótica, pero porque el deseo que la recorre y que atraviesa todas las escenas procurando estos devenires, estos cambios de naturaleza, son flujos intensivos que llevan a cada objeto a ser lo que no es, a ser un otro. 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. Bataille, desde el inicio, rompe así con el lenguaje representativo en el mismo momento en que hace que en su novela no haya un sujeto-protagonista o, más bien, haciendo que el protagonista sea el devenir intenso mismo: “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 *extensivo* o *representativo*”⁵⁰.

A él se le opone un uso intensivo por el cual, como decimos, los sujetos desaparecen y emergen las multiplicidades (y con ellas los devenires, las metamorfosis, auténticas orgías en las que el deseo circula libre procurando las mutaciones más inesperadas): devenir ojo del testículo de toro, devenir lobo y perro de Simona, devenir cerdo de la prostituta, devenir huevo del ojo, devenir sol del huevo...

Este es uno de los rasgos que Deleuze apunta para lo que él denomina “literatura menor”. Pero, ¿por qué este nombre? ¿Por qué menor? Y, ¿por qué queremos aquí adscribirlo a la filosofía si, además, lo que analizamos es una novela? Con respecto a la primera pregunta la respuesta es sencilla. Deleuze distingue la literatura menor de una literatura mayor en tanto 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, para Deleuze,

⁴⁹ Cfr., BARTHES, R., “La metáfora del ojo”, en *Ensayos críticos*, Seix Barral, Argentina, 1977.

⁵⁰ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Kafka, por una literatura menor*, op.cit., p. 34.

un tipo de escritura propia de la representación y, además, propia del género novelesco que se vincula con la tradición nacional de los pueblos; la literatura menor sería aquella capaz de llevar al lenguaje de la representación a las regiones intensivas que lo deshacen para crear algo nuevo. Este es el caso de Kafka, de un judío de Praga que en sus escritos usa el idioma germano para *desterritorializarlo*, para llevarlo más allá del territorio propio de su lengua y su nación. No hacia otras lenguas u otras naciones ya constituidas, sino hacia una “*desterritorialización absoluta*”⁵¹. Goethe, nos dice el de París, fue un maestro de la literatura mayor; Kafka de la literatura menor. Para entender este concepto de desterritorialización, antes de explicarlo de manera amplia en sus connotaciones socio-políticas y que ya se intuye que tienen que ver con la cuestión de los Estados y las naciones, desterritorializar es llanamente producción de diferencia. A partir de aquí lo que postulamos es que con Bataille ocurre algo similar en torno a la filosofía. Él rompe el lenguaje de la representación en que el pensamiento Occidental se ha movido tradicionalmente e *Historia del Ojo* es un ejemplo claro de ello. Porque, como ya hemos apuntado, todos esos devenires, todas esas metamorfosis, expresan la transgresión respecto a una de las metáforas principales de la filosofía platónica, la del ojo que ve la luz, alegoría del entendimiento que llega hasta el mundo inteligible de las Ideas. El ojo aquí queda atravesado por el asta de un toro, monstruo solar, y, sacado de su órbita, deviene en la misma escena y de manera simultánea, testículo de la bestia que se introduce en el ano presto para los flujos deseantes de Simona. Entonces el sol ya no es el Bien, sino que se asocia al animal que acaba de acometer su asesto de muerte al hombre a través de la perforación de su ojo, extraído del cráneo del sujeto. Del torero en la escena de una corrida en Madrid, pero también del cura en la escena posterior de una Iglesia de Sevilla. En su metamorfosis el ojo deviene lo que no es y lo que no puede ser realizando una conexión con la heterogeneidad que lo transgrede sin límites: deviene testículo y ano. Podríamos analizar otras tantas escenas de la novela, pero en cualquier caso lo capital aquí es ver que la transgresión es, en un sentido más preciso, una desterritorialización por la que se recupera la multiplicidad, el simulacro. Es un asesto a la filosofía como filosofía mayor, filosofía de los maestros, de Platón, de Descartes o Hegel, guardianes del pensamiento en que se ha forjado Occidente. Así, en esta obra cumple, a nuestro modo de ver, con la estructura caosmótica de la síntesis disyuntiva de Deleuze, esto es, con un tipo de relación que afirma la diferencia y que, en dicha afirmación produce algo nuevo desbordando toda significación. Hacer del ojo un huevo,

⁵¹ *Ibidem*, p. 56.

hacer del organismo un CsO, bajar de 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 puras⁵².

En efecto, el huevo es también la imagen deleuziana del CsO. ¿No podríamos ver entonces al ojo como la imagen batailleana de la utilidad, de la representación? El ojo-organismo deviene huevo-CsO y a su vez éste deviene ano... *Ano solar*⁵³: el 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.

De forma más general podemos decir que, en el fondo, asistimos a un devenir-novela de la filosofía, como en otras ocasiones con Bataille, a un devenir-poema, devenir-escritura confesional, etc. Ni una ni otra, ni género literario ni filosofía, pueden considerarse acabados, porque ninguno queda intacto: “los criterios de Kafka [nosotros decimos de Bataille] son completamente nuevos y sólo valen para él, con comunicaciones de un texto a otro, con recursos, intercambios, etc., dirigidos a constituir un rizoma, una madriguera, un mapa de transformaciones. Aquí cada fracaso es una obra maestra, un tallo en el rizoma”⁵⁴. No nos adentraremos en la cuestión del rizoma hasta la siguiente sección para no añadir aquí más complejidad a nuestro asunto. Nos quedamos en este entretejimiento que parece apuntar a una cierta zona de indistinción en Bataille entre el personaje literario y el personaje conceptual, entre el bloque de sensación, propio del arte, en este caso de la novela, y el concepto, propio de la filosofía.

Mediante la interpretación realizada podemos entender también que Bataille tuviera serias polémicas y disensiones con el surrealismo de su época. Vamos a explorar, por tanto, otra de las calificaciones que se ha dado a *Historia del ojo*, porque, además de ser

⁵² DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., pp 158-159.

⁵³ *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.

⁵⁴ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Kafka. Por una literatura menor*, op.cit., p. 60.

considerada novela erótica, también se la ha querido explicar en la línea surrealista. Pero, de nuevo, a través de nuestras pesquisas, podemos discernir elementos que nos disuaden a pensarla así. El surrealismo de André Breton quiso ser ante todo el arte de la revolución asociado a la crítica del capitalismo desde Freud y desde Marx, pero como le sucediera a la propia revolución rusa ya de la mano de Stalin, esta corriente artística también vivió sus purgas y sus disidencias, sobre todo a raíz del *Segundo Manifiesto Surrealista* elaborado por Breton. Una de ellas, quizá de las más virulentas, fue la que protagonizó el propio Bataille. Introducido en el círculo de Breton por su amigo Michel Leiris en torno a 1925, lo cierto es que nunca llegó a formar parte verdaderamente del grupo. Quizá una actitud crítica de inicio lo alejaba. En cualquier caso, el contenido de sus arengas contra el surrealismo bretoniano se intensificaron en 1929 con la publicación del *Segundo Manifiesto Surrealista* escrito por Breton. Este texto entraba en confrontación directa con el artículo “El juego lúgubre” de Bataille, que vio la luz en la revista *Documents*, la cual se convierte en punta de lanza contra este movimiento artístico por aglutinar a todos los desafectos con Breton, como Roger Caillois, André Masson o el propio Michel Leiris. El núcleo de la disputa se juega en torno a la acusación batailleana para el surrealismo bretoniano, al que tacha de idealista:

Mientras el Surrealismo de Breton exploraba el “bosque de símbolos” que subyacía en las concepciones predominantes de la realidad, podemos ver la obra de Bataille como la que ocupaba las sombras ante las que se reprimía incluso Breton. Mientras Breton buscaba un “destello de luz”, Bataille buscaba la oscuridad⁵⁵.

Esto explica, a nuestro juicio, la frialdad con que Bataille narra los tremendos hechos de *Historia de un Ojo*. Sin afectación y sin recursos ornamentales, supone una doble transgresión-desterritorialización por el contenido erótico y pornográfico hasta la náusea del relato detallado en una narración aséptica. Historia surrealista contada desde el más duro realismo tal y como señala Vargas Llosa en su prólogo “El placer Glacial”⁵⁶. Pero tras esa recriminación en torno al idealismo bretoniano se juega otro debate de igual calado que tiene que ver con el psicoanálisis. Es indudable el interés que suscitaba tanto en Bataille como en Breton, pero para el primero, aunque valioso como ya lo demostró en la cura a la que él se sometió poco tiempo antes, no era suficiente. Ya no se trataba de depurar los traumas, aquellos fantasmas que pueblan el inconsciente, de cara a la normalización del yo y a la superación de la patología. Así visto, el psicoanálisis era otra herramienta de ocultación y neutralización de lo insoportable de la locura, de lo que

⁵⁵ FER, B., BATCHELOR, D., & WOOD, P., “Breton y Bataille” en *Realismo, Racionalismo y Surrealismo*, Akal, Madrid, 1999. p. 208.

⁵⁶ VARGAS LLOSA, M., “El placer glacial”, prólogo a BATAILLE, G., *Historia de un ojo*, Barcelona, Tusquets, 2007.

hay más allá de la razón y es su exceso y su excrecencia. Por el contrario, de lo que se trataba ahora era de afirmar la vida, nietzscheanamente, en todo su monstruoso esplendor, sin paliativos que la dulcificasen: la muerte, la suciedad, las moscas, las partes bajas, el lodazal y los cerdos, el delirio y la obscenidad. 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”⁵⁷. En suma, el surrealismo, a pesar de todo y a ojos de Bataille, aun guardaba los rasgos de una filosofía mayor, de una filosofía servil a la tradición y a la academia. Frente a ella él opone *lo bajo* —desde nuestro punto de vista—, *lo menor*, consiguiendo con ello llegar al delirio cósmico al que tantas veces Deleuze aludió. En efecto, la locura para Deleuze, contrariamente a la operación reductora que el psicoanálisis le impuso, no tiene que ver con un delirio familiar y personal. El delirio es cósmico porque es impersonal, porque tiene que ver con multiplicidades intensivas y deseantes que pueblan un inconsciente no representativo. Las intimidades familiares y personales de un sujeto determinado no tienen cabida aquí⁵⁸. Ahora bien, si retomamos el análisis de *Historia del ojo* parece que nos contradecemos en un punto. Pues fue en las mismas fechas en las que Bataille escribió esta obra cuando se sometió a la terapia psicoanalítica antes mencionada. ¿Acaso no lo rebasó ya en ese momento? ¿No es *Historia del ojo* el reflejo de este tránsito más allá del psicoanálisis mismo? 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. Es cierto que al final de la novela el propio Bataille habla de su familia y de los recuerdos de su infancia para, aparentemente, buscar allí las causas que lo condujeron a escribir esta novela. Pero si estamos atentos, veremos que otra vez nos sorprende. 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,

⁵⁷ MARMANDE, F., *Georges Bataille, político*, Ediciones Signo, Buenos Aires, 2009, p. 42.

⁵⁸ Aquí hemos de hacer una precisión de importancia. Hay un lugar 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).

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:

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 y pesadamente pegado a la piedra proyectando hacia el infinito imágenes simétricas⁵⁹.

Pero el calificativo “menor” apunta a otra dimensión importante con la que podemos además introducirnos en el siguiente apartado, por su conexión con la cuestión ético-política. Lo menor o minoritario no tiene que ver en Deleuze con ninguna cuestión numérica o cuantitativa sino con una falta de directriz o modelo predeterminado al que aplicarse o seguir. Lo menor es así lo que posibilita un desfundamiento total, esto es, donde no hay más regla que el juego y el azar. Este es el ser último de la creación, lo menor como lo autopoietico que constituye el verdadero arte. Arte intensivo en que moran flujos de deseo y signos que nos abren a la diferencia afirmada coaccionando al pensamiento, moviendo nuestro espíritu desde su fondo genésico. Lo menor pues, que no pertenece al reino de la *extensio* y la representación. En este sentido, la comunidad que estamos a punto de esbozar es justamente una comunidad “menor”. Una comunidad que, como aquel pueblo al que ya nos hemos referido, el pueblo futuro que se gesta en el Acontecimiento y en el tiempo del Aión, es apelada tanto por la filosofía como por el arte, o, de otro modo, por esta *erosología* mezcla de amor y de arte que hemos intentado plasmar aquí.

Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse: por ejemplo, el Europeo, medio, adulto, masculino, urbano... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. (...) El pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en

⁵⁹ BATAILLE, G., *Historia del ojo*, Ediciones Coyoacán, México D.F., 1995, p. 42.

el mismo plano. Los mejores artistas (...) apelan a un pueblo (...) El artista no puede sino apelar al pueblo⁶⁰.

En conclusión, *Filosofía menor* o *Erososofía*, ambas apuntan a lo mismo, a un pensamiento soberano capaz de transgredir al pensamiento representativo, que pone en juego a la sensibilidad y del que no se espera goce alguno. Todo lo contrario:

“La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento en todas sus formas”⁶¹.

Pasemos ahora a ver las consecuencias socio-políticas de toda esta investigación.

⁶⁰ DELEUZE, G., “Control y devenir” en *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2014 p. 272.

⁶¹ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, p. 149.

CAP. 12. CAOSMUNIDAD Y CAOSMUNICACIÓN

Sobre las bases ontológicas, epistemológicas y estéticas extraídas a caballo entre Deleuze y Bataille hasta aquí, toca ahora abordar de frente el tema fundamental de este estudio, un tema sobre el que casi ya nos hemos deslizado en todo el trayecto anterior, el tema de la comunidad. Todas las nociones que hemos visto hasta ahora nos guiarán para intentar ofrecer una nueva visión acerca de este concepto que ya entronca con la dimensión ético-política. Tanto es así que a esta comunidad le daremos un nuevo nombre, el de *caosmunidad*. Pues bien, ¿qué conclusiones podemos obtener habiendo acometido esta profundización de Bataille por medio de Deleuze y habiéndole añadido asimismo a este último la crucial clave del derroche batailleano? ¿Hacia qué tipo de comunidad nos lleva toda esta línea argumental? A modo introductorio podemos adelantar que en los escritos más explícitamente políticos de Bataille se encuentra claramente un rechazo frontal hacia las patrias militaristas y hacia los nacionalismos, esto es, hacia toda forma de comunidad cerrada, como la que ejemplificamos con el análisis de la dicotomía schmittiana amigo/enemigo. Comunidades incapaces de integrar la diferencia *qua* diferencia, es decir, los fenómenos del derroche, y que tienden, pues, a la homogeneización y a la liquidación de lo otro que se le opone. Siguiendo nuestras pesquisas, este tipo de comunidad sería una comunidad atravesada por el nihilismo reactivo y decadentista, una comunidad, en fin, en que la soberanía no es más que la instancia que pone en marcha la negación y sus horrores. Por otro lado, la diferencia, ese “enemigo” a aniquilar, es a lo que Bataille se refiere mediante la acepción “lo heterogéneo”. Ella designa aquel excedente social que debe ser controlado y, en el límite, eliminado por “lo homogéneo”, esto es, neutralizado por los poderes coercitivos del Estado, lo cual acontecería, siguiendo de nuevo a Schmitt, a través del mecanismo de la excepcionalidad del derecho. Pues bien, frente a esto Bataille propone una forma de comunidad abierta y sacrificial, expelida siempre hacia la infinita incertidumbre, acéfala y, por tanto, sin principios ideales *a priori* que la guíen y la sustenten. En definitiva, Bataille anhelaba una forma política diferente a la de la teología política tradicional, una forma política que, siendo capaz de dar cuenta de los retos de la época —pensemos que Bataille vivió dos guerras mundiales, el ascenso del

nacionalsocialismo alemán y el totalitarismo soviético— abogase por la Revolución pero sin caer en el peligro de la guerra. Pero vamos poco a poco en esta cuestión porque, como hemos visto, en estas breves frases hay excesivos temas y conceptos ya implicados.

En primer lugar, para alcanzar el núcleo de nuestra cuestión podemos comenzar preguntándonos cómo sucede la comunicación de los seres según Bataille, pues sin ella no hay comunidad. Pero esta comunicación será ahora, como consecuencia de todo lo que hemos visto también con Deleuze, *caosmunicación*.

1. Caosmunicación. De la intersubjetividad a la transducción

Resulta crucial, como comienzo, la cuestión de la diferencia intensiva, para intentar aclarar un tipo de comunicación que no tendrá que ver con la intersubjetividad sino, antes bien, con la transducción, con la interpenetración de la que hemos hablado en la anterior sección¹. Con ello descubriremos la importancia de la distinción entre los prefijos “inter” y “trans”. El primero designaría una relación entre dos entidades constituidas que en ella permanecen inalteradas, mientras que el segundo haría referencia a la mutua transformación de las mismas. Escuchemos primero a Bataille como punto de partida:

El ser amado se aparta, difiere de mí. Pero sin la diferencia, sin el abismo, yo le habría reconocido en vano... La identidad permanece en juego. La respuesta que se nos da al deseo nunca es cierta más que si no es aprehendida. Una respuesta aprehensible es la destrucción del deseo. Estos límites definen el deseo (y nos definen). Somos en la medida en que jugamos. Si el juego cesa, si retiro un elemento para fijarlo, no hay ya igualdad alguna que no sea falsa: paso de lo trágico a lo risible².

A partir de aquí podemos explicar por qué la diferencia es esencial en la noción de comunicación de Bataille hasta llegar a lo que nosotros vamos a llamar caosmunicación. Los seres, en el de Billom, se comunican por causa, paradójicamente, de su separación, de su aislamiento, esto es, por guardar entre sí una distancia que es su diferencia. Pero una diferencia que antes del surgimiento del hombre es diferencia pre-subjetiva, no experimentada en la conciencia, pues ella aun no ha emergido en tanto que tal. Esta separación diferencial llega a conciencia con el surgimiento del *ipse* en el ser humano; conciencia de sí como separación de los otros, del mundo. En tal proceso la diferencia

¹ V. *Supra*, cap. 10, § 4.

² BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, *op.cit.*, p. 95.

misma cambia de naturaleza, de manera que el hombre rompe la inmanencia del mundo animal y opera su trascendencia instaurando la dicotomía sujeto-objeto. En ello consiste su individuación. Pero una suerte de melancolía lo arrastra de continuo a querer recuperar ese vínculo perdido, a querer conjurar su soledad. Por eso se derrocha, se dilapida hacia el otro transgrediendo la dimensión utilitaria. Esta es su herida, la apertura inevitable por la que pierde su propia identidad, su ser-sujeto, intentando la fusión con la alteridad. Pero ver cumplido este movimiento es imposible porque la diferencia misma es la condición de posibilidad de la comunicación. Sólo cabe, pues, afirmarla hasta el final sin atraparla, sin neutralizarla en la conciencia. Porque tratar de poseerla, dominarla, es lo que realiza el cierre del ser y, así, el fin de la comunicación. Tenemos entonces un movimiento paradójico según el cual el ser humano se comunica en y por la distancia, en y por la diferencia. Pero ella, con la emergencia de la conciencia y su trabajo, acaba por ser cosificada, medida, detenida en su devenir sin tasa. Por eso el sujeto como tal, el sujeto bien constituido, no puede ser la base de la comunicación. No estamos en el nivel de la intersubjetividad, porque la diferencia allí acabaría por ser negada³. La afirmación de la diferencia escapa pues a la conciencia representativa que de lo único que sabe es de dominio.

De nuevo, la comunicación se hunde en el no-saber y en lo a-significativo y tiene la estructura de una aporía sin salida. De un lado, deseamos la fusión, el momento extático en que nos fundimos con el otro y con el mundo, con la otredad. Sin embargo, este querer del que brota la comunicación por la soledad que nos atraviesa, por la soledad a la que nos arroja precisamente nuestra conciencia, no puede llegar a término porque su conquista sería, por contra, el fin de toda comunicación. Y es que el juego de la diferencia ocurre en otro nivel, un nivel sub-representativo y a-psicológico que se nos hurta. La diferencia es inevitable porque tiene que ver con la (no) estructura última del mundo y del ser, y en ella y por ella nos perdemos. En efecto, ella es en sí misma, ahora con Deleuze, comunicación *productiva*, síntesis disyuntiva, y, por tanto, *natura naturans*, es decir, portadora del devenir y la novedad en el tiempo del Aión. Por eso, decimos, esta comunicación es caosmunicación, pues la diferencia es el nexos paradójico en virtud del cual se aumenta la intensidad de los seres, surgen nuevas diferencias. Una comunicación de la *intensio*, de la exuberancia y el exceso. Aquí la conciencia y lo intersubjetivo mismo son efectuaciones segundas que emergen en el orden de la

³ En este sentido, pensamos que J. A. Pérez Tapias se refiere, en realidad, cuando habla de *intersubjetividad*, a lo que aquí abordamos como *trans-subjetividad*. V. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Univ. Granada, Granada, 2008.

representación por mor del movimiento intensivo, diferencial y genético. En el espacio extenso dicho movimiento queda cosificado como fenómeno comunicativo, mero trasvase de opiniones, creencias e informaciones ya hechas y que no son nada sin las fuerzas que en lo subrepresentativo las atraviesan y las constituyen. En suma, *natura naturata*.

Pero, ¿por qué exactamente el prefijo -co pasa a ser el de -caos? Porque no se trata de designar una mera unión o intercambio recíproco de significantes, como sucede en la acepción común del término comunicación. Pero también y más fundamentalmente porque tampoco nos queremos referir al *cum* del diferir que se encontraba a la base de los pensadores de la comunidad-sentido. No estamos en la línea de las tesis de Nancy, Esposito o Agamben, deudores de la deconstrucción derridiana a través de la exposición, el contagio y la *cualqueridad* de los singulares, respectivamente, fenómenos mediante los que certificarían la despresencia del sentido en su mismo presentarse. A lo que hacemos alusión aquí es, en cambio, a la organización caosmótica de una comunicación productiva que altera a los seres (humanos) en profundidad. En efecto, sustituimos -co por -caos ya que ahora, con Deleuze-Bataille, queremos designar el don recíproco de la diferencia intensa como poder de afectar y ser afectado. Pero, también, la voluntad de suerte (*chance*) que consiste en esa afirmación rotunda de todo el azar, en el niño que juega, y en ese eterno retorno como eterno re-productor de nuevas diferencias. Así, aquí, el sin-sentido, la despresencia, ocurre a nivel genético y tiene que ver con la intensio y el exceso, ya que de él emana todo sentido acaecido y compartido al tiempo que lo desborda:

Cualquier fenómeno expresa relaciones de fuerzas, cualidades de fuerzas y de poder, matices de dichas cualidades, en resumen, un tipo de fuerzas y de querer. (...) *Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora*: no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. *Da*: el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder en la voluntad, es como “la virtud que da”; la voluntad por el poder es en sí mismo donadora de sentido y de valor⁴.

Con ello, como veremos en detalle en lo sucesivo, la ontología del sentido se revela segunda respecto de una ontología de la fuerza o *intensio* que mostraría su primacía en tanto que afirma el *nihil* productivo último de aquella. Porque el don del caosmos, el *munus* que se expresa en esta caosmunicación, es más profundo que el hecho de establecerse fácticamente; apunta al elemento genético de todo fenómeno comunicativo.

⁴ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 121.

Sólo de este modo, a nuestro juicio, podremos superar verdaderamente el principio de identidad y así la homogeneización que nivela y anula la diferencia.

Pero desde aquí también podemos reinterpretar la relación entre Eros y Thanatos que nos propone Bataille, por su importancia en el tema de la comunicación, una importancia que, como vamos a ver, ya no es en absoluto la que le asigna Freud. Volvemos, pues, al tema del psicoanálisis, del que aún no hemos dicho la última palabra. Freud descubrió bajo la conciencia un juego de fuerzas en pugna a las que llamó inconsciente. Éste, cuyo origen vio vinculado a la Naturaleza, debía ser domeñado por el consciente⁵. Así, el Yo sería la instancia psíquica llamada a poner orden en la vida psicológica del sujeto, atravesada por la irracionalidad del Ello, cuyas garras se hundirían hasta el mismísimo Superego, reflejo de la autoridad paterna y social. Por tanto, en un gesto muy hegeliano, Freud prescribía la negación de la Naturaleza y el triunfo de la conciencia sobre ella para vencer las patologías que asediaban al individuo y a la sociedad. Con las cartas de su método así dispuestas, Freud entendía que la figura del niño y la del hombre primitivo eran asimilables y que, ambas, debían ser superadas. Preñadas de un infantilismo que desdeña a la razón, imbuidas de una suerte de “sentimiento oceánico”⁶ que obnubila la relación sujeto-objeto y colocando al sujeto en un estado pre-civilizatorio, animal, no habría otra curación que vencerlas. Aquí se cifra la importancia del principio de realidad freudiano. De ahí que para Freud fuera capital el ejercicio de sublimar las pasiones, de llevarlas a conciencia y allí trabajarlas, canalizándolas hacia actividades propias de un ser humano civilizado. Bataille no podía más que abordar el tema del psicoanálisis desde una perspectiva bien distinta, de la que ya hemos visto algunos rasgos. A esta altura de la investigación, no obstante, hemos de añadir algunas precisiones de importancia para el tema que nos ocupa ahora. Podemos decir que el francés admitía que el trabajo propio de la conciencia es la negación de su origen animal: sólo así ésta emergió y pudo comenzar la dominación de la Naturaleza. Ahora bien, bajo ella el inconsciente es algo más que un cajón de sastre de traumas que deben ser interpretados y guiados por la razón. La pulsión esencial batailleana es la que nos lleva a reencontrarnos con ese inconsciente perdido, con el Ello animal origen, paradójicamente, de prohibiciones y tabúes y que, a

⁵ “Donde Ello era, Yo debo devenir”, sentencia Freud resumiendo uno de los postulados del psicoanálisis (FREUD, S., “La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en OC, Vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires, p. 75.

⁶ Cfr. FREUD, S., *El malestar en la cultura*, en OC, Vol. VIII, *op.cit.*, § 1.

pesar de eso, llama a su ruptura, a su transgresión. Como en el relato de Kafka⁷, 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 de Eros y Thanatos, un juego que es, a la vez, para el sujeto pensante, su aniquilación y su éxtasis. En efecto, el secreto fundamental del ser humano se encuentra en su oscuro deseo de aniquilación, de retorno al mundo animal y a la inmanencia perdida. Allí la conciencia de sí ya no opera y, en consecuencia, es un espacio en el que se puede aprehender la alteridad sin la terrible fisura de observarla como a un objeto separado. Por tanto, uno mismo deja de ser un ser separado, operándose una fusión no comunal, sino antes bien, trágica y paradójica por la que, con todo, no se puede anular la diferencia: “La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido”⁸. Ese (no) lugar no es el del reino de lo indiferenciado, sino el de la diferencia afirmada exenta del trabajo de la conciencia. Porque sin la distancia irrebasable de la diferencia, sin el fondo oscuro del *non-savoir*, de lo que nos es absolutamente extraño, heterogéneo, no es posible la comunicación. Vale decir, Eros quiere la disolución de la distancia, quiere poseer, dominar, pero este querer se encuentra atado a Thanatos, que certifica la imposibilidad de la posesión, que afirma la diferencia, la mutabilidad, la pérdida de la identidad y, con ello, el devenir. En el fondo, otra vez Eros y Thanatos representando quizá una misma pulsión en el mundo sub-representativo e inconsciente. Ese *Than-Eros*, un amor trágico que nos mueve a franquear las distancias y cuyo movimiento procura nuestra muerte, la muerte del sujeto. Thanatos ya no es simple amenaza destructiva como quería ver Freud, sino que, ligado indefectiblemente a Eros, muestra la potencia del nihil productivo que nos arrasa, en el que debemos morir para resucitar siendo otros.

Tras esta reflexión vamos a sostener, a partir de aquí, que ese deseo de inmersión en la inmanencia animal perdida (que según Bataille se encuentra en lo más profundo del ser humano) puede ser profundizado mediante lo que Deleuze llamó “devenir-intenso,

⁷ Nos referimos al relato “Ante la ley” recogido como noveno capítulo en KAFKA, F., *El proceso*, Valdemar, Madrid, 2004.

⁸ BATAILLE, G., *La experiencia interior*, *op.cit.*, p. 19.

devenir-animal, devenir-imperceptible”⁹. En efecto, en *Mil Mesetas* Deleuze traza todo un recorrido por el cual se produce un “devenir-animal” del hombre. Pero conforme vamos avanzando en su lectura nos damos cuenta de que lo que propone el francés con ello no es tanto un simple reencuentro con la animalidad perdida, sino una auténtica descripción del devenir mismo por el que la conciencia se va deslavazando hasta estallar en una multiplicidad. El devenir-animal en Deleuze, a nuestro modo de ver, sirve de entrada, diríase casi que metodológica, o mejor, iniciática, a un mundo poblado de *intensios*, de devenires que rebasan la cuestión biológica y, así, al animal. Pero, ¿qué ocurre con Bataille? ¿Se reduce su análisis al ámbito de la mera animalidad pretérita que fuimos? Creemos que no, porque en sus textos podemos encontrar indicios que, una vez más, apuntan más allá del relato antropológico. ¿Qué quiere decirnos si no cuando afirma que el animal se encuentra en el mundo como “el agua en el agua”? ¿Qué es en Bataille esa inmanencia a rescatar sino un fondo de flujos que atraviesa y constituye a todos los seres, como ya hemos mostrado? Porque si estamos en lo cierto y su antropología se apoya una y otra vez en una ontología, entonces, desde ella, la comunicación puede ser entendida efectivamente como caosmunicación en y por la diferencia, por la apertura de los seres en tanto que constituidos por la inmanencia del fluir energético sin cese y sin tasa en el que gobernaría el mencionado *Than-Eros*.

Es aquí, en un plano ético-político, donde la noción de fuerza o *intensio* que hemos descrito para el ámbito ontológico adquiere una nueva significación en Deleuze. En efecto, la fuerza que deshilacha al yo hasta pulverizarlo en una multiplicidad intensiva es descrita ahora por el de París como deseo. Sí, si con Bataille, como vimos, asistimos a una confrontación con el psicoanálisis que descubre al Ello como condición necesaria para la comunicación, con Deleuze vemos que ese mismo Ello ahora consiste en fábrica o máquina que produce deseo. Deleuze, en efecto, también se enfrenta al psicoanálisis de tal manera que el inconsciente para él ya no debe ser dominado por la representación y, así, ha de dejar de ser concebido como un teatro. Sólo de este modo se evita reducir la direccionalidad del deseo hacia la instancia familiar tal y como explicamos en el apartado anterior:

Freud no ignoraba la maquinaria del deseo. (...) Pero hay otro aspecto: la personificación de estos aparatos (el super-yo, el yo, el ello), una escenografía teatral que sustituye las verdaderas fuerzas productivas del inconsciente por simples valores representativos. Así es como las máquinas del deseo se convierten progresivamente en maquinarias teatrales. (...) Toda la producción deseante queda anonadada. Nosotros decimos estas dos cosas al mismo tiempo: Freud descubre el

⁹ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, pp. 240-315.

deseo como libido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo)¹⁰.

Esta es la razón última por la cual Deleuze (y Guattari) oponen al psicoanálisis su peculiar *esquizoanálisis*, su Antiedipo al Edipo freudiano¹¹. Lo que aquí sucede es que el deseo es deseo en y de la multiplicidad, porque para Deleuze no deseamos tal o cual objeto, tal o cual sujeto (papá, mamá, etc.), deseamos una multiplicidad, deseamos (en) el devenir intensivo que nos hace y nos deshace a un tiempo. La comunicación entonces es comunicación deseante. Un deseo que es el componente fundamental del que está poblado el cuerpo sin órganos: “El CsO es deseo, él y gracias a él se desea”¹². Pero a esta altura de nuestra reflexión ya debe quedar suficientemente claro que no podemos entender el *cuerpo sin órganos* como una instancia individual y biológica simplemente opuesta al organismo. El *cuerpo sin órganos* designa de forma más general y, al mismo tiempo, más precisa, todo lo inconsciente, todo lo que está fuera de la representación. Designa, pues, todo el fluir energético, intensivo y deseante, sustraído a la codificación o a la carga significativa y subjetivante socio-cultural: “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones”¹³. Por eso Deleuze distinguirá dos caras para esta energía libidinal: una cara molar, codificada —en la que el deseo aparece como deseo consciente en tanto que guiado por representaciones socio-culturales instituidas— y otra cara molecular, descodificada y descodificante, capaz de encontrar salidas inesperadas desbordando al sujeto y, con ello, a su cuerpo y al cuerpo social en general. De nuevo, *intensio* y *extensio*, *natura naturans* y *natura naturata* respectivamente. Tendremos que hablar de todo esto cuando lleguemos específicamente al apartado de la comunidad. Hasta aquí tenemos que señalar que lo importante para esta c(a)o(s)municación es identificar aquello que la impulsa en profundidad, a saber, ese deseo que hace del cuerpo un cuerpo sin órganos, que lo des-organiza y lo hace entrar en un *campo de inmanencia*. Sin la mediación del sujeto y el objeto, de la consciencia del sí mismo y la alteridad, la diferencia intensiva juega:

(A)llí donde las intensidades pasan y hacen que no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas. El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera

¹⁰ DELEUZE, G., *Conversaciones*, op. cit., pp. 29-30.

¹¹ Cfr., DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit.

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

¹³ *Ibidem*, p. 157.

absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en que se han fundido¹⁴.

Continuando con nuestro enlace con Bataille podemos concluir, a tenor de lo anterior, que el erotismo batailleano no tiene otro significado que este: deseo en la multiplicidad, deseo en que se pulveriza al yo en el inacabable camino hacia una alteridad también intensa y, desde ese momento, inmanente. En consecuencia, no podemos diferenciar entre dos dimensiones del pensamiento de Bataille, porque su erotismo es ya ético-político y no sólo por las sorprendentes transgresiones de que es capaz en sus poemas y novelas, sino, otra vez, por su conexión última con una ontología que es ontología de la *intensio*. Y en ambos casos, tanto en Bataille como en Deleuze, late la divisa nietzscheana que ordena desculpabilizar a la vida, al deseo. Porque transgredir es el único modo por el que el deseo puede ir más allá de los márgenes de su codificación, de su carga subjetiva y significativa, ligándose al deseo molecular; deseo en la multiplicidad y no deseo de un objeto o de un sujeto concretos.

Por otro lado, para profundizar en lo anterior hay que observar que para Deleuze existen tres dificultades de las que nos debemos deshacer al respecto y que, con Bataille pueden resumirse mediante su principio de utilidad. En primer lugar, debemos dejar de entender al deseo como carencia, esto es, como índice de una falta, de algo que hemos de obtener, porque de este modo el deseo se torna movimiento de lo negativo. Esto es, deseamos porque no tenemos, deseamos porque hay un menos en nosotros, deseamos porque queremos más, queremos sumar, acumular. En segundo lugar, hay que exorcizar también toda concesión al placer como fin último del deseo, porque éste no tiene más finalidad que sí mismo, que su propio movimiento inmanente, que su discurrir transgresor, lo cual puede conllevar cierto displacer. En tercer lugar y por último, hemos de dejar de atarlo a un ideal externo a él, a una trascendencia que lo juzgue y le imponga codificaciones instrumentalistas. Sí, instrumentalistas, porque la codificación del deseo nunca es inocente, siempre sirve a los poderes negativos de la conservación de lo molar-instituido. En suma, el deseo guarda una potencia desorganizadora y transgresora de los cuerpos (biológicos, sociales, políticos, etc.) siendo flujo intensivo que desbarata los diques objetivantes de la conciencia cosificadora. El deseo, pues, en su dimensión descodificada y molecular, supone un plus, una exuberancia, derroche o desbordamiento, siendo el fluido por el que viaja toda verdadera c(a)o(s)municación entre los seres.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 161-162.

Retomemos y extraigamos algunas conclusiones de relevancia. Con Bataille hemos descrito un relato que es, a la vez, el de la mayor potencia y la mayor impotencia del hombre. Por un lado, para poseer a la otredad pretende dominarla negando su diferencia. He aquí el flujo deseante molar y codificado, esto es, efectuado, que, por tanto, atiende a relaciones entre sujetos hechos de los que se espera algo según las ordenanzas de la representación y de lo instituido, de la sociedad organizada de una tal manera (la familia, el Estado, el capital, etc.). De ahí que propenda a la homogeneización, esto es, a la clausura de lo que difiere, de la novedad. El principio que rige en este tipo de relación es el principio de utilidad. Por otro, cuanto más se domina a esa alteridad, más se escapa. Porque negando la diferencia se hace imposible la c(a)o(s)municación, el verdadero contacto, la producción de más diferencia que proviene de un flujo deseante molecular que deshace lo instituido generando nuevos caminos para el deseo. Pero el derroche es inevitable y el erotismo batailleano quiere ser la prueba de esta cuestión. Es así como la posesión en la relación amatoria, para Bataille, finiquita el amor, pues éste sólo es posible afirmando la distancia que separa a los amantes, que los coloca arrojados a una soledad inextinguible. Por tanto, el sexo sólo es expresión de genuino amor cuando está dispuesto a violar la moral, a ir más allá de todas las prescripciones de la conciencia y la civilización. Y, por eso, amar significa en Bataille, al unísono, querer morir y querer matar: acometer la disolución de los yoés en el éxtasis del orgasmo, “abrir la conciencia a la identidad de la *petit mort* y de la muerte definitiva: de la voluptuosidad y del delirio al horror sin límites. Este es el primer paso. ¡Llevarnos a olvidar las nimiedades de la razón! De la razón que nunca supo fijar sus límites”¹⁵.

Diferencia irrebasable, diferencia afirmada que hace estallar a la conciencia en mil pedazos y que procura la comunicación y el amor como amor *fati*: “querer la suerte, diferir de lo que ya era”¹⁶. Diferencia, pues, como derroche de sí que conjura toda forma de dominación o de posesión. Diferencia que es condición de posibilidad de toda comunicación entendida ahora como *caosmunicación*. Organización inmanente del derroche, del exceso energético o intensio-deseo, que no recurre a ningún principio rector trascendente y que acontece *in actu*, en el encuentro mismo con lo heterogéneo. Un don recíproco que se explica como interpenetración o intercambio de naturalezas en que ni una ni otra parte salen indemnes. Se deduce, pues, que aquel precursor oscuro del

¹⁵ BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, op.cit., p. 37.

¹⁶ BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, op.cit., p. 154.

que hablamos a lo largo de los hitos anteriores para intentar comprender a Deleuze nos es aquí también crucial, porque es él el que procura el movimiento comunicativo, es la diferencia misma uniendo y articulando, posibilitando la relación de lo que diverge: *nihil* productivo determinante y determinado, originante y originado en el encuentro disyunto mismo.

Pero, de nuevo, ¿cómo puede acceder la conciencia representativa a este nivel intensivo en lo que respecta ahora a la comunicación? ¿Cómo podemos salir de la jaula de lo extenso y vislumbrar siquiera ese movimiento de la diferencia para la comunicación humana? En definitiva, ¿cómo o dónde hallar la falla en la conciencia representativa para que ella devenga y se procure la c(a)o(s)municación sobrepasando así la cuestión de la intersubjetividad? Ahora es donde debemos retomar dos conceptos planteados por Deleuze y por Bataille respectivamente y que analizamos para el tema del quehacer filosófico, pero que pueden iluminarnos también sobre estas otras cuestiones en las que estamos: el signo y la herida.

2. *El signo II. Pragmatismo lingüístico y caosmunicación erótica*

Enunciado brevemente, diríamos que la clave de lo comunicativo se encuentra en la posibilidad de la síntesis diferencial entre dos o más subjetividades que sólo pueden conectarse, paradójicamente, a nivel pre-subjetivo. La comunicación se cifraría justamente en este nivel y, tanto el signo como la herida, procurarían esa apertura de los heterogéneos conectando la singularidad pre-individual que los constituye a cada paso, enlazando sus devenires en un devenir más amplio, de nuevas intensios. Podemos de nuevo recoger aquí a Simondon por todo lo que hemos hablado de la transducción, de la interpenetración, la cual hemos mencionado en el apartado anterior sin explicar bien sus consecuencias para la caosmunicación: “el psiquismo no puede resolverse sólo al nivel del ser individuado; es el fundamento de la participación en una individuación más vasta, la de lo colectivo (...) A lo colectivo tomado como axiomática que resuelve la problemática psíquica le corresponde la noción de transindividual”¹⁷. Así hay que repetir una vez más que no se trata de intersubjetividad y tampoco se trata aquí de un modelo dialógico que busque el consenso entre subjetividades hechas o ya

¹⁷ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op.cit., p. 36.

individuadas¹⁸. Las relaciones humanas no se agotan ahí y ni siquiera pueden definirse mediante este concepto. Se trata antes bien de lo transindividual, de los movimientos de la individuación ontogenética conexionándose diferencialmente. Vimos, en el nivel de la teoría del conocimiento, que signo y herida consistían aquellos elementos que abrían el pensamiento hacia su afuera para la configuración de Ideas-problema. Lo capital allí era su insistir en lo irresuelto, en el *non-savoir*, en lo real-problemático. Ahora, en este otro nivel que es el de la teoría comunicativa para las relaciones humanas, signo y herida son, de manera análoga, los elementos que abren a dos subjetividades a una relación pre-subjetiva y transductiva. Este es el vínculo más hondo. Por tanto, si la filosofía o el pensamiento soberano podían ser vistos como *erosofía*, por el mismo motivo la comunicación es siempre comunicación erótica, un erotismo, pues, que nos conecta con lo que nos es heterogéneo de la alteridad, con sus flujos diferenciales que, a su vez, mueven cualitativamente los nuestros. La c(a)o(s)municación es comunicación diferencial de fuerzas-deseo que en su encuentro son capaces de producir un devenir-otro de sí. Todas las citas y ejemplos que hemos traído a colación para el análisis del pensamiento soberano en su relación con el signo y la herida nos valen aquí. Porque el ser humano es capaz de comunicación en cuanto que es un ser atravesado por la diferencia, un ser herido, un ser que afecta y se deja afectar, transido de una pasividad sensible. Es así como la comunicación ya no puede ser entendida desde el tiempo cronológico. Las palabras dichas entre sujetos, los gestos, toda entidad significativa por sí sola marca un antes y un después en el sujeto, lo transgrede y lo transforma verdaderamente, sólo a condición de que ellas se entiendan desde su emergencia como *Acontecimiento*. Lo vimos, el sentido procede de un entre intensivo que se da en el quicio del mundo y el sujeto; pues bien, por esto mismo la comunicación como tal no puede ser meramente intercambio de significantes, de conceptos cerrados. Ellos guardan el secreto de lo pre-subjetivo y, por tanto, de lo a-significativo. Dos sujetos como dos series, dos sujetos-fuerza conexionándose de manera disyunta a través de la faz contraefectuada de su intensio-deseo. Toda caosmunicación es, pues, comunicación erótica, comunicación amatoria, en la que lo que nos atrae del otro, del *translocutor* —ya no es mero interlocutor—, es la mentira que oculta, su mundo intensivo que siempre es un

¹⁸ Hemos de hacer notar que la concepción deleuzeana se encuentra totalmente alejada y hasta en contraposición con 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).

más que nos transgrede y por el que somos capaces de producir diferencia, de transformarnos, de crear.

Pero aquí todavía tenemos que aportar algo más, porque al igual que fuimos capaces de distinguir un tipo de pensamiento servil de un tipo de pensamiento soberano, también hemos de ser capaces de realizar esta misma distinción en el tema de la comunicación. Cuando Deleuze utiliza tal término lo hace siempre en un sentido negativo o crítico ya que para él éste sólo alude a la mera transmisión de información. Ello quiere decir que para nuestro autor la comunicación en tanto que tal pertenece al ámbito de la *extensio*. Pero de un modo muy particular. En efecto, Deleuze llega a contextualizar el momento preciso en que ésta cristaliza claramente de tal modo. Para el de París, la comunicación así entendida alcanzaría su forma más acabada en la época que Foucault bautizó, en la última etapa de su pensamiento, como época de las sociedades de control, sucesoras de las sociedades disciplinarias y coincidentes con nuestro momento contemporáneo. “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”¹⁹. ¿Por qué esta identificación entre información y control? Pues bien, la información está hecha de pretendidas objetividades. Ella se erige en dato inequívoco del que están necesitados los sujetos para actuar y, aun más, para ser. Por eso Deleuze habla de ella en términos de “consigna”. Cada enunciado es una consigna, esto es, una orden que se transmite de unas personas a otras. Pero ella concierne más bien a las sociedades disciplinarias. En la actualidad se estaría dando paso, según Deleuze, a la “clave”, que no es otra cosa que una suerte de contraseña de acceso a la información característica de las nuevas sociedades de control en auge. Una vez más, siguiendo y ampliando a Foucault, la preponderancia de la información en nuestro tiempo marcaría la transición del paradigma disciplinar —en el que lo fundamental eran el encierro (en la escuela, en el hospital, en la cárcel, en la fábrica, etc.) y la orden, esto es, la instrucción o disciplina a seguir— a las sociedades de control, donde empieza a emerger un tipo de dominación ubicua. En este contexto epocal el acceso a la información se hace imprescindible, dado que sirve en el fondo para marcar localizaciones no topográficas, esto es, que no se caracterizan por una concreción espacial, sino por la posibilidad de suceder en cualquier lugar. De ahí la importancia de la clave o contraseña como dispositivo que permitiría al

¹⁹ DELEUZE, G., “Tener una idea de cine”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, ISSN 0214-2686, n° 22, 1995, pp. 52-59.

individuo acceder a ella. Un mismo sujeto puede estudiar, trabajar, ser atendido médicamente, o estar bajo régimen penitencial sin por ello estar en una instalación determinada. Lo esencial ya no es el encierro del individuo, sino su informatización, en el sentido computacional del término: *in-put* y *out-put*. Allí donde esté, debe responder adecuadamente a la información que le sea dada, para lo que se hace necesario que pueda acceder a ella. En cualquier caso, en ambos tipos de sociedad la información, ya sea *mot d'ordre* o *mot de passe*, como decimos, es una objetividad y, en tanto que tal, tiene que ver con el dominio. No obstante, aunque ya conocemos la naturaleza del dominio, hay que señalar que en Deleuze posee más matices que los expresados en estas líneas. Podemos decir que, en consecuencia con lo anterior, la transmisión de información, por más que lo pretenda, no es nunca neutral sino que sirve para conservar un momento social determinado.

Estamos entrando en unas sociedades de control, que se definen de un modo completamente distinto a las sociedades de disciplina. Los que cuidan de nosotros ya no tendrán necesidad de espacios de encierro. Todo esto, las cárceles, las escuelas, los hospitales, está ya hoy en día puesto en cuestión permanentemente. (...) mientras que las sociedades disciplinarias son reglamentadas por *consignas* (*tanto desde el punto de vista de la integración como desde el de la resistencia*). *El lenguaje numérico del control está hecho de cifras, que marcan el acceso a la información, o el rechazo*²⁰.

Ahora bien, si profundizamos adecuadamente en el anterior análisis, hemos de afirmar que Deleuze con tales aseveraciones rompe ya con dicha pretendida objetividad y neutralidad de la transmisión informativa, vinculando su emergencia y auge a un contexto político-social concreto como es el actual. Del mismo modo, evitaría caer en una concepción logicista y autorreferencial del lenguaje abstraída de las condiciones sociales en que de hecho éste se da. En efecto, para nuestro autor, en sintonía con Foucault, el lenguaje y su uso, ninguna enunciación, en definitiva, puede desligarse del ámbito no discursivo del poder en el que se gesta; y de ahí que para su estudio sea necesaria una *pragmática*:

(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 saber²¹.

Pero, suponiendo la cita anterior, hemos de comprender qué significa “poder” en Deleuze y cuál es la naturaleza de su relación con el saber, porque en la interpretación

²⁰ DELEUZE, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*, op.cit., p. 281.

²¹ DELEUZE, G., *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 38.

deleuzeana hay ciertos matices con respecto a la reflexión foucaultiana que para nosotros son decisivos. La distinción que ya hemos acometido entre lo molar y lo molecular puede ayudarnos a dilucidar tal cuestión. Diríamos que el ámbito del poder en Deleuze es molecular mientras que el del saber configura lo molar. Esto apunta a una concepción amplia del saber y quiere decir que no conforma una dimensión únicamente discursiva sino que incluye también elementos no-discursivos junto con los que se compondrían los dispositivos institucionales de cada época. El saber es así, en parte, lenguaje, pero el lenguaje es una dimensión molar, codificada, instituida. Por su parte, el poder es, en cambio, molecular, esto es, está compuesto de fuerzas en relación diferencial en continua mutación e interrelación. Sin introducirnos a fondo todavía en esta segunda arista concerniente al poder, más vinculada con la sección venidera acerca de la comunidad propiamente dicha, estamos en condiciones de aseverar que en Deleuze la comunicación entre sujetos constituidos es siempre mandato. Transmisión de una determinada consigna (en las sociedades disciplinarias) o clave (en las sociedades de control), las cuales se inscribirían en la trama discursiva y no-discursiva del saber, esto es, en los dispositivos entendidos como entidades complejas hechas de “enunciados” y de “visibilidades” institucionales, ambos inseparables aunque, a su vez, irreductibles. Por eso, nos dice Deleuze que “(e)l lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca”²². Ignorar tal cuestión, 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 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”²³. Ahora bien, como hemos apuntado, 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 obedeciendo mediante un acto concreto. La obediencia se produce porque todo enunciado constituye una transformación incorporal en un determinado cuerpo distinta de su transformación fáctica. Deleuze ofrece muchos ejemplos al respecto; recojamos al menos uno muy significativo de ellos:

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

²² DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 81.

²³ *Ibidem*, p. 90.

estrictamente fechadas, hora, minutos y segundos, y son válidas a partir de ese momento²⁴.

Obedecer es, por tanto, el resultado de una intervención o modificación incorporal y repentina en los cuerpos que se produce en la emisión de una determinada consigna imbricada en un contexto socio-cultural preciso, a la vez discursivo y no-discursivo, pero, en ambos casos, codificado, instituido, o, en otros términos también deleuzeanos, estratificado. No se trata pues de referir un cuerpo, sino de intervenirlo, de una verdadera injerencia incorporal. Esta sería la finalidad de la comunicación a nivel molar. Aun más, nuestro autor equipara tal modificación incorporal 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. Ahora es calvo, ahora es viejo, ahora es jubilado, etc.: “En toda consigna, aunque sea de padre a hijo, hay una pequeña sentencia de muerte —un Veredicto—, decía Kafka”²⁵. ¿Pero no encontramos aquí paradójicamente el *quid* para liberarnos de la consigna, para evitar esa sentencia de muerte? Veamos. A nivel molar, en el entramado discursivo y no discursivo de los dispositivos institucionales, la transmisión de información actúa como consigna que procura transformaciones incorporales en los cuerpos a tenor de un contexto social determinado que, de este modo, se conserva y se reproduce a sí mismo. Es aquí claramente donde nos encontraríamos con un tipo de comunicación servil. Pero su otra cara, su afuera, es la de la posibilidad de una caosmunicación o, ahora, comunicación soberana, en la que asistiríamos, si se nos permite el término, a la desconsignación del lenguaje, a su derroche o gasto improductivo en términos de Bataille. Porque esa muerte, esa transformación incorporal a la que hemos aludido, es del orden del Acontecimiento²⁶ y, en tanto que tal, conecta con la intensidad capaz de desbordarla. No hay cambio a nivel molar, a nivel de la extensión, que no hunda sus raíces en lo molecular-intensivo; y esto quiere decir que siempre hay posibilidad para una mutación distinta, para la aparición de una diferencia inesperada:

(E)l problema no era cómo escapar a la consigna, sino cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna²⁷.

²⁴ *Ibidem*, p. 86.

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

²⁶ Del mismo modo ha observado Gustavo Galván en GALVÁN, G., *Gilles Deleuze: Ontología pensamiento y lenguaje*, op.cit., pp. 475-491.

²⁷ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 111.

En efecto, si recordamos, el sentido era lo que emergía en el Acontecimiento y éste no podía confundirse con los estados de cosas, esto es, con los cuerpos, sus mezclas y sus mutaciones propias. Acontecimiento y sentido son incorporeales. Liberar al lenguaje, ponerlo en fuga respecto de la consigna y la sentencia de muerte que ella porta, es decir lo que aun no se ha dicho, es, en definitiva, hacer un uso *menor* del lenguaje, tal y como ya vimos para el caso de la literatura y hasta de la filosofía. Como dice Deleuze, es *ponerlo en variación*, esto es, imprimir un movimiento (cualitativo) a los nombres que nos detienen. Hacer uso del infinitivo de los verbos capaz de expresar la síntesis disyunta intensiva que los recorre extrayendo una nueva lengua dentro de la propia. Es, en suma, desterritorializar. No para acudir a otra lengua, a otras consignas y sentencias, sino para desfondarla hasta el final, para transformarla y crear en su seno. Nuestra apuesta es que sólo así, además, podemos verdaderamente comunicar en sentido soberano, sólo así devenimos con el otro lo que no somos, pero, también, lo que no se espera que seamos.

Pero atendamos a un último aspecto que en este caso se refiere, de nuevo, al signo. Ya hemos tematizado su inserción dentro del ámbito del pensamiento y la filosofía, así como en la relación amorosa o erótica con sus múltiples imbricaciones, las cuales llegaban hasta nuestra noción de caosmunicación. Si recordamos el signo, en este sentido, constituía el quicio, el encuentro mismo, entre dos series intensivas que se afectan y se dejan afectar mutuamente. Él es ese el fulgor diferencial que emerge entre ambas, en la multiplicidad en movimiento y en contacto afectante que ellas son. Pero el signo posee también otra definición a la que se referirá Deleuze mediante la expresión *regímenes de signos*. Aquí nos encontramos propiamente en el terreno del lenguaje (instituido), del saber en términos foucaultianos, y no ya en el de la estética o en el del empirismo trascendental antes mencionados. Sin embargo, encontraremos ciertas resonancias con ellos. Pues bien, los regímenes de signos apuntan a la pluralidad de la lengua por cuanto, para Deleuze, en ella conviven diversos modos de relación entre los signos que son sus componentes²⁸. Cada régimen de signos depende de un determinado agenciamiento colectivo de enunciación. Aclaremos brevemente estos términos. La noción de *agenciamiento* hace alusión a un tipo de relación móvil, versátil y cambiante,

²⁸ Sin adentrarnos en demasía en esta relación, parece claro que las tesis de Deleuze acerca del lenguaje son similares a las de Jean-François Lyotard en tanto que en ambas se establece un cierto polemos entre multiplicidades lingüísticas, en el caso de Lyotard, entre los diferentes juegos del lenguaje irreductibles entre sí, al menos no sin caer en la lógica del sometimiento. (V. LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1987; V. LYOTARD, J.-F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

entre elementos heterogéneos. Tanto es así que un determinado agenciamiento puede relacionarse con otros como es el caso en el que estamos. De tal modo, el agenciamiento colectivo de enunciación se conjuga siempre con un agenciamiento maquínico de cuerpos. En el fondo lo que tenemos aquí es la distinción antes acometida entre estados de cosas y enunciados, surgida cuando hablábamos de la teoría del sentido de Deleuze. Pero, ahora, llevados al ámbito político-social en que se desarrolla el lenguaje, ellos se traducen en cuerpos y en enunciados-consigna respectivamente o, si se quiere, en elementos discursivos y no discursivos que conforman la trama del saber. Más aun, con el término *agenciamiento* Deleuze estaría enfatizando y aclarando el tipo de relación que se produce entre ambos vectores: “Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras (...) Estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se mezclan (...); pero también enunciados, regímenes de enunciados: los signos se organizan de una nueva forma, aparecen nuevas formulaciones”²⁹. Lo significativo para nosotros es que con estas reflexiones la concepción del lenguaje de Deleuze no sólo estaría apuntando a la contingencia del mismo dada su relación con el contexto político social, sino también a su infinita variabilidad y plasticidad interna. Esto es lo que expresaría el término agenciamiento que estamos tratando de aclarar. La unidad y homogeneidad de una determinada lengua procede únicamente, pues, de una imposición. Su prevalencia sobre otros posibles usos de la misma no tiene más sentido que el del dominio, la de una *toma de poder* que unifica y homogeneiza la heterogeneidad lingüística o, de otro modo, que anula y neutraliza las posibilidades de fuga del lenguaje, su *desconsignación*, su potencia menor:

(E)l modelo lingüístico por el que la lengua deviene objeto de estudio se confunde con el modelo político por el que la lengua está de por sí homogeneizada, centralizada, estandarizada, lengua de poder, mayor o dominante. (...) Formar frases gramaticalmente correctas es, para el individuo normal, la condición previa a toda sumisión a las leyes sociales. (...) la empresa científica de extraer constantes y relaciones constantes siempre va acompañada de la empresa política de imponerlas a los que hablan, de transmitir consignas³⁰.

Se sigue que, con ello, se anula también la posibilidad de unas modificaciones incorporales sobre los cuerpos distintas de las que la lengua homogeneizada, la lengua mayor, otorga. Pero también, por tanto, que así se neutraliza toda comunicación tal y como nosotros la estamos postulando, como caosmunicación o comunicación soberana y erótica. Sin embargo, esto supone sólo una tentativa que no puede cumplirse nunca plenamente. Porque, si estamos en lo cierto y podemos extrapolar los estados de cosas y

²⁹ DELEUZE, G. & PARNET, C., *Diálogos*, op.cit., 1980, p. 81.

³⁰ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., pp. 103-104.

los enunciados de la teoría del sentido deleuzeana a los cuerpos y sus transformaciones incorpóreas expresados por los enunciados-consigna, tenemos que es en su síntesis disyunta donde emerge, también, el Acontecimiento. En efecto, esta síntesis disyuntiva entre enunciados-consigna y cuerpos, ambos arrasados de por sí por el devenir en tanto que series intensivas, en tanto que agenciamientos que vehiculan elementos heterogéneos en interafección, produce indefectiblemente nuevos devenires, nuevos enunciados, nuevas transformaciones incorpóreas que, en su emergencia creativa, no tienen porqué plegarse al modelo de la lengua mayor, homogeneizada y unificada. Una vez más, se trata de decir lo no dicho todavía. El lenguaje mismo pues, en su dimensión político-social, queda atravesado también, como el arte o la filosofía, por esa dimensión creativa, exuberante y desterritorializante.

Según un primer eje horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es agenciamiento maquínico de cuerpos, acciones y pasiones, mezcla de cuerpos que actúan unos sobre otros; por otro, agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado partes territoriales o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, máximos de desterritorialización que lo arrastran.³¹

Esta última apreciación puede conducirnos ya sin más dilación al tema central de la presente investigación que, como hemos anunciando en repetidas ocasiones, es la de la comunidad. Ahora bien, se nos hace necesario introducir muy someramente otra apreciación respecto de la concepción deleuzeana del lenguaje, porque ella nos ofrecerá un vector más de gran importancia para nuestros análisis. Se trata de la cuestión de la repetición como cualidad lingüística tal y como Jacques Derrida supo pensarla también. Ella será retomada cuando nos detengamos en la confrontación directa entre las dos ontologías que estamos intentando desentrañar a lo largo de todo nuestro trabajo, la del sentido y la de la fuerza, y nos servirá como otra herramienta que muestre la imposibilidad de la primera para zafarse del primado de la Identidad y, por tanto, de las tendencias homogeneizantes que la habitan. Por tanto vamos a introducir ahora brevemente esta noción de repetición ligada al lenguaje en Deleuze y de muy distinto tratamiento al otorgado por Jacques Derrida. Se trata, pues, de un análisis comparativo entre una y otra visión. En efecto, si recordamos, en el pensador franco-argelino la repetición como *iterabilidad*, esto es, como cualidad de todo acto de habla para repetirse en distintos contextos espacio-temporales más allá de un receptor y de un emisor determinados, era la que ponía sobre aviso, mediante el análisis deconstructivo del par voz-escritura, acerca de la despresencia del sentido. *Différence* y *différance* ponían así

³¹ *Ibidem*, p. 92.

punto final a las pretensiones de la conciencia que había atravesado todo el fonologocentrismo occidental de alcanzar el sentido en su plena presencia. El sentido, en Derrida, era arrojado a un porvenir que nunca llega a colmarse y que tampoco se ajusta a ninguna línea de progreso o teleológica. Sin embargo, Deleuze, aunque como hemos observado para él sea indispensable la relación del enunciado con su afuera lo cual le imprime una variabilidad no atribuible a la mejora del conocimiento sino a la contingencia de las relaciones entre la máquina social y los regímenes de signos, esgrime el concepto de repetición para hacer resaltar aquello que asegura la efectividad de las consignas, su reparto y distribución en el cuerpo social y, con ello, las transformaciones incorporales que de ellas se derivan, las intervenciones que modifican a distancia los cuerpos y que los sentencian (a muerte). La repetición aquí no se vincula en absoluto con la despresencia del sentido sino, antes bien, con su plena operatividad: “lo propio del enunciado es poder ser repetido”³². Este cambio de perspectiva se profundiza si tenemos en cuenta además las apreciaciones que nuestro autor hace en torno a la importancia del *discurso indirecto*.

Si el lenguaje siempre parece presuponer al lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lenguaje no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo dicho a algo que se dice (...) Rumor (...) El «primer» lenguaje, o más bien la primera determinación que satisface el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, es el *discurso indirecto*³³.

Deleuze estaría rechazando la posición según la cual el lenguaje tendría un carácter representativo, significante. Tal y como dijimos, la función de los enunciados no es la de referir, no es la de hacer alusión a lo percibido, a las cosas o estados de cosas, para transmitir el dato que ellos supuestamente nos dan. Se rompe sin concesiones todo el esquema tradicional contra el que Derrida dirigía su deconstrucción y que iba de Platón al estructuralismo. El lenguaje es repetición en tanto que difusión o propagación de consignas, y en él se viaja entre enunciados, y no entre las palabras y las cosas. Tanto es así que para nuestro autor cada enunciado porta, como ese rumor o murmullo al que se ha hecho alusión en la cita, todo el resto de enunciados con los que él concuerda en un momento dado. Aquí se cifraría su carácter colectivo, y es así como define Deleuze “«el ser del lenguaje» o el ser-lenguaje, es decir, la dimensión que lo da”³⁴, como un rumor impersonal, un eco, que se cuele en cada enunciado-consigna y lo refuerza. La repetición, por tanto, lejos de ser aquella particularidad del lenguaje por la cual éste deja de ser portador de un sentido que se quiere en su plenitud, es ahora el rasgo que asegura

³² DELEUZE, G., *Foucault, op.cit.*, p. 36.

³³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 82.

³⁴ DELEUZE, G., *Foucault, op.cit.*, p. 84.

el cumplimiento de los enunciados-consigna. Lo específico respecto de Derrida estribaría, por tanto, en que el movimiento derridiano no explicaría a fondo la gestación del cambio cualitativo. No se estaría negando el diferir del sentido descubierto por el pensador franco-argelino porque, con todo, aunque los enunciados sean concebidos como consignas, su iterabilidad en contextos diversos puede seguir imprimiendo su movimiento. Pero lo decisivo se encuentra en la naturaleza de ese mismo contexto que para Deleuze es un afuera no-discursivo compuesto de visibilidades institucionales a las que el lenguaje no tiene porqué designar pero con las que mantiene una relación problemática en el sentido que hemos otorgado a este concepto en otros apartados, esto es, como síntesis disyuntiva, cuya solución provisional consistiría en el estado de una lengua en un determinado momento. Veamos, como hemos apuntado, tanto los enunciados-consigna como las visibilidades institucionales pertenecen al ámbito extensivo, ellas son *natura naturata*. Pero su afuera profundo está hecho de síntesis intensivas para Deleuze. Un afuera, pues, que es el del poder y que, este sí, está compuesto de fuerzas en relación, fuerzas sin codificar, sin consignar o estratificar, capaces de arrasar el campo del saber. El poder es, así, contra-efectuación del saber, el saber, por su lado, es poder efectuado. Es a esta relación a la que nos vamos a referir en la siguiente indagación, dedicada a la caosmunidad. En cualquier caso, a lo que estaría apelando Deleuze es, pues, a una instancia exterior y heterogénea respecto del lenguaje, del saber, para dar cuenta de sus mutaciones. En cambio, Derrida habría tratado de explicar las transformaciones a las que se ve sometido el sentido y, así, la imposibilidad de su cierre, desde sí mismo, desde su propio movimiento.

En suma, la ontología de la fuerza vuelve a ser, en efecto, crucial en nuestra investigación y, en lo que se refiere a la cuestión del lenguaje, marca la diferencia respecto de la comprensión derridiana que, a nuestro modo de ver, caería en la circularidad al tratar de explicar el desfondamiento del sentido y su autopresentarse en el lenguaje a través de él, de su *iterabilidad*. El diferir se quedaría en mera traslación del sentido y no mostraría, por tanto, el devenir cualitativo que le subyace y del que emerge, condición, precisamente, de su propia transformación. Del mismo modo tampoco daría cuenta de los cambios incorporales que produce en los cuerpos y que también tienen su raíz en él. Estaría huérfano, a nuestro entender, de una instancia verdaderamente exterior que, puesta en liza con él, le empujara a devenir. Y es que, como ya apuntamos, para Derrida, igual que para Husserl o para Heidegger, todo fenómeno es fenómeno de sentido, y, si Heidegger quiso explicar la diferencia a partir

de lo Mismo articulador entre ser y ente, ahora lo Mismo, a nuestro modo de ver, se localiza en el diferir, de manera que, aunque éste apele a un resto de sin-sentido en la despresencia, no puede renunciar del todo al sentido. Retomaremos la cuestión en su debido lugar. Hasta aquí simplemente debemos ver que la ontología de la fuerza no está ausente en la concepción deleuzeana del lenguaje y que ella posibilita su falta de homogeneidad y de estabilidad.

Pasemos ya a la cuestión de la comunidad porque, tras todo este recorrido, ahora sí, tenemos ya los elementos necesarios para presentar, de un modo más preciso, nuestra apuesta interpretativa acerca del vínculo entre Deleuze y Bataille en torno a un pensamiento de la comunidad-intensio.

3. *Caosmunidad*

Al igual que sucedía en la comunicación, aquí el prefijo co- también se convierte en caos-. En primer lugar porque, de nuevo, no estamos ante un mero agregado de sujetos constituidos y cerrados que actúen conforme a una común finalidad. Pero también, y sobre todo, porque en lugar de estar ante el diferir de la ontología del sentido afectando al *munus* de la comunidad de manera que la soberanía no residiera en ningún lugar y, al cabo, se deshiciera en NADA, lo que tenemos entre manos es la producción intensa de la diferencia organizada de modo inmanente, cuyo despliegue como sentido se daría en segundo término, es decir, como efecto de superficie o Acontecimiento. Y aquí será donde se juegue una nueva concepción de la soberanía. En efecto, vimos en nuestro análisis de los pensadores que en la actualidad han reflexionado en torno a la comunidad que la herencia heideggeriana y derridiana hace acto de presencia en ellos en el mismo momento en que tratan de pensar la soberanía a partir de la diferencia, pero una diferencia cuyo tratamiento no escapa a una ontología del sentido. 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 encontramos la misma estrategia si nos atenemos al -cum de su *communitas*, al contagio, el cual evitaría la negatividad para el *munus*, esto es, la negación que hace del don de la comunidad una ofrenda envenenada e inmunológica.

De igual modo, con Agamben la apuesta por la des-presencia y el sinsentido se hizo patente en la *cualqueridad* capaz de detener el trabajo de la soberanía, esto es, de la relación de bando. En los tres casos, a nuestro juicio, lo que está en el núcleo de la disputa es el principio de identidad. Sin embargo, creemos que 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 nosotros pensamos que es extensible al segundo tal y como hemos comenzado a bosquejar, tampoco habría cumplido con la expectativa de disolverlo con toda radicalidad. Para llegar a desarrollar esta objeción con rigor vamos en primer lugar a componer nuestra visión de una caosmunidad pensada desde Deleuze y Bataille, siguiendo la síntesis disyuntiva que comenzamos a crear entre ambos desde el inicio. Se trata, pues, de profundizar la comunidad batailleana a través de Deleuze con el descubrimiento del lazo que une a ambos pensadores en torno a una ontología de la fuerza. Pero también, simultáneamente, de hallar en el de París un tipo de comunidad cuyo tratamiento inauguró el propio Bataille, lo cual nos enfrentará a la teología política y a la ontología de la intensidad que señalamos en ella a través de Carl Schmitt y su decisionismo.

Pues bien, en una primera aproximación podemos argumentar del modo siguiente. Si la soberanía de la que emana en última instancia la organización de una sociedad determinada en torno, precisamente, a un sujeto soberano, se ha entendido por la tradición teológico-política como soberanía estatal, en tanto que el Estado se concibe como aquel artificio capaz de albergar la dicotomía decisoria entre amigo y enemigo, esto es, en tanto que cristalización de un sistema burocrático que distribuye derechos y obligaciones en el ámbito de lo público y que es capaz de excepcionar ese mismo derecho para identificar al enemigo público (*hostis*) y así conservarse; y, si hemos dicho que este esquema respondía en su fondo a una teoría de la representación que hunde sus raíces en el ocultamiento y aniquilación de la diferencia, entonces lo que aquí vamos a intentar es hacer valer esa diferencia, subirla a la superficie y ver cómo de ella emerge un nuevo tipo de soberanía, soberanía de la diferencia, soberanía de una multiplicidad en devenir. Con ello, además conseguiremos aprehender un tipo de comunidad que ya no podrá ejercer un dominio que la cierre a la alteridad, sino una comunidad nómada, en movimiento y abierta a su Afuera.

En segundo lugar, y siguiendo este primer acercamiento que nos sirve para entender bien todo el recorrido que nos espera, podemos hacer un paralelismo que creemos

capital. Lo vamos a establecer entre la representación tal y como la ha analizado Deleuze, pero también tal y como la hemos calificado nosotros en tanto que pensamiento servil, y la representación socio-política, inseparables ambas de la emergencia de los modernos Estados-Nación. En el plano de la teoría del conocimiento designaba la dicotomía sujeto-objeto para la aprehensión de los fenómenos y se postulaba, como presupuesto interno a la misma, una relación de *philia* entre el pensamiento y lo verdadero. Pues bien, la representación ahora en el plano político en el que nos situamos designaría, desde nuestro punto de vista, la dicotomía constituido-constituyente, en la que, del mismo modo, encontramos el presupuesto de una relación análoga entre ambos. En efecto, a nuestro juicio allí lo constituido, las instituciones, se aseguran su conexión de necesidad con lo constituyente, con el momento en que brota la soberanía, postulando una relación de *philia*, de predisposición natural, esta vez con el bien común. Así, el representante sólo representa al representado en la medida en que se presupone un tipo de vínculo que esconde una deuda clara con el principio de identidad: lo constituido se proyecta en lo constituyente dotándolo de forma, como el sujeto en el objeto, en aras de dicho bien común (la paz, la seguridad, el bienestar, etc.), objetivo presupuesto y a conseguir por derecho. Derrida lo supo detectar claramente cuando trató de deconstruir el concepto de amistad incardinado en el ámbito político desde los albores de la civilización occidental arrancando con Platón y Aristóteles. Pero también, aunque con el gesto inverso, Carl Schmitt lo rescató y lo hizo explícito en su teorización del Estado como único sujeto soberano, 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. Hobbes, a la base de Schmitt, también lo vio así desde una perspectiva 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. Entonces, si seguimos a Deleuze, hemos de decir que al pensamiento político le faltó una reflexión rigurosa acerca de lo heterogéneo sin rendirse, pues, a los rigores de la identidad. Pensar la exterioridad del vínculo entre lo constituyente y lo constituido. Esto es lo que nos proponemos aquí. Lo constituyente será así 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 como su afuera. En consecuencia, la comunidad no puede ser observada entonces como comunidad de los amigos, de los iguales, a los que por derecho les pertenece el bien común y a los que sólo les faltaría

dotarse de un método adecuado para tal consecución, esto es, de un sistema institucional y económico que les acerque a él. Porque esto implica que sabemos *a priori* lo que es ese bien común y lo establecemos de este modo como principio. Con tal gesto lo que hacemos verdaderamente es caer en la *doxa* y es así como, al cabo, a nuestro juicio, se generan comunidades míticas: la *doxa* establecida como un tal principio es el origen de la mitificación que impone límites en un discurso que cierra a la comunidad en torno a los amigos, unos y no otros.

Con esta reflexión introductoria hemos de retener que lo que está en juego es un tipo de comunidad que ya no puede entenderse como simple morada de sujetos en relación que, de este modo, se vinculan desde la lógica de la representación y el principio de identidad. Antes bien, buscamos una comunidad tratada desde su génesis, esto es, no desde su faz constituida, sino desde su fondo constituyente: se trata de pensar lo impensado de la comunidad. La comunidad será entonces una comunidad de exceso, de exuberancia, nunca igual a sí misma y poblada de intensidades que fluyen en relación diferencial. Una comunidad creativa que sin cese trae la novedad y cuyo tiempo es el Aión: c(a)o(s)munidad de una revolución permanente, *natura naturans* de lo constituido o instituido. En ella veremos cómo el ámbito del saber, al que nos referimos en la sección anterior con la interpretación que hacía Deleuze de Foucault y que no es otra cosa que lo instituido discursivo y no discursivo, queda desbaratado cada vez por la dimensión creativa, móvil, en perpetuo devenir, del poder. Pero aquí “poder” designa entonces esa pluralidad de fuerzas-deseo no codificadas capaces de producir fugas en lo codificado o estratificado a través del advenir de la diferencia en ebullición.

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.³⁵

Esta caosmunidad, no obstante, no renunciará a analizar su faz constituida, la cual constituye el efecto de posición de las fuerzas-deseo en interrelación y afectación diferencial de lo constituyente. Porque, hemos de recordar, no se trata de negar ni de eliminar el plano de la *extensio*, de la representación, sino de establecer las condiciones por las cuales ella se da de un determinado modo en un momento histórico determinado. En este sentido, como veremos, el concepto de metaestabilidad nos será decisivo.

³⁵ DELEUZE, G., *Foucault, op.cit.*, pp. 113-114.

4. El precursor oscuro. Una soberanía paradójica

La anterior introducción nos conduce ya 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 desde la perspectiva de su contra-efectuación. Es, pues, excrecencia, exuberancia, puro gasto improductivo. Pero entonces ¿quién es el soberano en esta c(a)o(s)munidad? No es desde luego exactamente un *quien*, un sujeto, sino, a nuestro modo de ver, un *nihil productivo*: el precursor oscuro o diferenciante. En efecto, tras todo lo dicho anteriormente acerca de la ontología que transita en ambos autores, si, como ocurre en el caso de Bataille es en la NADA en que se resuelve la soberanía, entonces podemos adscribir ésta al precursor oscuro o diferenciante por cuanto procura el movimiento y la producción de diferencia para la comunidad. Porque para Bataille el sujeto soberano es un (no) sujeto que queda deshecho, herido por el gasto improductivo, abierto a los trasvases energéticos sin cálculo que comunican a los seres. Por eso, propiamente hablando, el soberano nunca es un sujeto, es, a nuestro modo de ver, ese *nihil productivo* que hace de la comunidad una comunidad nómada y creativa: acéfala. Rescatemos de nuevo 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” O, de otro modo: “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”³⁶. El individuo es una solución en superficie de una problemática preindividual que insiste, y exactamente igual sucede con el grupo, con la comunidad. Pero tenemos entonces que la comunidad es también transductiva en tanto que los flujos pre-individuales procuran aquella interafección recíproca, aquella interpenetración, por la cual un exceso problematizante insiste en la individuación del colectivo y lo desborda por doquier. Es aquí donde reside la importancia de la noción deleuzeana de *rizoma*, pero, también, de la de *pueblo*. El rizoma, del que trataremos más en profundidad en una siguiente sección, es un devenir-intenso, esto es, supone la

³⁶ SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op.cit., pp. 33-4

capacidad de tender *líneas de fuga*, de conectarse con lo heterogéneo y devenir lo que no se es. En paralelo, pueblo en Deleuze, lejos de constituir una mera agregación de sujetos que puján por intereses —y más allá de también de una relación entre singulares humanos—, supone un cuerpo intenso, una multiplicidad pre-singular de fuerzas-deseo en movimiento que no se deja subsumir por la representación 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, es exceso energético que sólo puede calcularse y controlarse mediante la (consciencia de la) representación. Pero este control es sólo provisional, porque no es más que una solución en superficie que nunca es definitiva.

La potencia interpretativa de esta postura para la elaboración de una filosofía de la historia se hace patente, entonces, del siguiente modo: la historia política del ser humano ha de dejar de ser vista como una 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, la excede. Así, todo el esfuerzo de Bataille por confeccionar un tal análisis histórico³⁷ puede verse de este modo, porque su principio de gasto improductivo sólo encuentra en la dimensión útil una fugaz apariencia de tranquilidad. En efecto, cuando este pensador trata la soberanía en su despliegue histórico 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 final. Allí la relación dialéctica se sustituye por la metaestabilidad. 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”³⁸. La soberanía efectuada, convertida en objeto, se torna acumulación instrumental y estratégica de poder.

³⁷ Esta cuestión puede seguirse, por ejemplo, en la recopilación de fragmentos inéditos de Bataille publicada bajo el título *Lo que entiendo por soberanía*. Allí el francés realiza un recorrido histórico por diversas formas de organización social que abarca desde las sociedades primitivas, pasando por el feudalismo y la posterior Edad Moderna, para culminar en el mundo contemporáneo en que le tocó vivir, justamente en la época del estalinismo soviético y la Guerra Fría con el capitalismo de EEUU. (Cfr., BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996).

³⁸ BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, *op.cit.*, p. 60.

Esta metaestabilidad es lo que, a nuestro juicio, Bataille expresó con la designación de “punto de ebullición”³⁹: se trata de lo transindividual que bulle 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 ello, ha sido atribuida a un/os sujeto/s determinado/s. Pero esta afirmación no puede más que conceder un carácter trágico a 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. No es sólo la temporalidad cronológica en la que el sujeto se proyecta y en la que es capaz de prever resultados la que está en juego. 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, bien en el futuro como posibilidad a realizar. En suma, no sólo operamos una ruptura respecto de la idea de progreso, sino también respecto de alguna suerte de mesianismo⁴⁰. Porque lo que sostenemos es el insistir de un tipo de comunidad que asegura una revolución permanente y, a la vez, la existencia inevitable de una mediación con la lógica de la representación en que la soberanía se efectúa y se cosifica inevitablemente en la forma estatal y sus instituciones. Esto es lo que expresa verdaderamente la fórmula de la metaestabilidad.

Pero vayamos más despacio para analizar cada una de las cuestiones planteadas hasta ahora. Si el soberano de nuestra c(a)o(s)munidad 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

³⁹ BATAILLE, G., *La parte maldita*, op.cit., p. 48.

⁴⁰ 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, Žižek o Badiou) el rasgo 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 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).

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 más profunda. El Estado y sus instituciones concernían, en efecto, al ámbito foucaultiano del saber interpretado por Deleuze del modo ya explicado anteriormente. Por otro lado vimos cuando tratamos a Schmitt, teórico por excelencia de la soberanía estatal, que ésta le pertenecía en tanto que él, el Estado, era capaz de excepcionar el derecho para conservarlo, decidiendo así sobre amistad y enemistad hasta el extremo de la guerra y/o de la decisión sobre la vida y la muerte. Pero lo que aquí vamos a tratar de defender contra el andamiaje schmittiano es que, en todo caso, esta decisión es siempre segunda respecto de una insurrección ya soberana y ontológicamente primera. En efecto, si el soberano schmittiano excepciona el derecho sobre un determinado elemento interno a 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. Decimos pues que, más originariamente que la decisión estatal, de lo constituido, acontece una insurrección que tiene que ver con los movimientos de la diferencia en el *spatium* intensivo. Ahora bien, más allá de esta respuesta a Schmitt, lo que tenemos que visualizar es la coexistencia de ambas dimensiones: la *intensio-constituyente* 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. Y desde ahí, desde la efectuación de la representación, la operación negativa está servida. La negación, la nivelación u homogeneización de la diferencia es siempre inevitable. 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, existente y perteneciente a lo político. Olvido del ser político como caosmos, olvido de la comunidad como caosmunidad. Olvido que ocurre, pues, en un triple movimiento: en primer lugar se la niega, se niega su fluir intensivo y diferencial identificándola y sometiéndola al concepto, vale decir, al derecho, a las leyes y códigos que rigen lo instituido, deteniendo así su movimiento productivo, instituyéndola, normalizándola; 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; pero también y por último la negación acaba por extenderse tomando al

dispositivo del saber, de 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 una perturbación honda que de continuo amenaza con la mutación de las instituciones. Porque, frente a la insistencia mutante de la diferencia intensa, la lógica de las mismas es la de permanecer y conservarse en su efectuación determinada. Pero el designio último de la verdadera soberanía, la soberanía intensa y diferencial, no es ni la conservación ni la negación, sino la creación y la afirmación.

Avancemos y sigamos mostrando todos los matices de nuestra tesis. Hemos supuesto al precursor oscuro como nuevo soberano. Entonces, como ocurría con el sentido, la soberanía misma es un efecto de su movimiento. Así es, la soberanía, esa NADA batailleana que se escapa a la acción de la conciencia y que describe la 'moral de la cumbre', es morada de la *intensio*, del fluir pre-subjetivo y a-lógico de las intensidades que se relacionan mediante la diferencia misma, mediante el diferenciante: es soberanía *contra-efectuada*, soberanía en *el extremo de lo posible*. La soberanía es pues el resultado de un nihilismo productivo, afirmativo de la diferencia. Y tal y como el sentido emergía del sin-sentido de un universo caosmológico, ella emerge de una *sans-souveraineté*, esto es, de un reino en que no hay ni objetos ni sujetos al que adscribirla: 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 a la identidad. 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 baja⁴¹.

Veremos en profundidad la cuestión del nomadismo y el sedentarismo. Lo capital aquí es que el estatalismo y la lógica de la representación quedan superados para encaminarse hacia lo que Deleuze denomina “anarquías coronadas”⁴² donde, como vimos, el poder ha de ser adscrito a la región intensiva.

En resumen, 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

⁴¹ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., pp. 115- 116.

⁴² DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., pp. 102, 393 ss.

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, encontramos su origen o su causa en hechos y en individuos que se toman por fundadores movidos por la mejor de las voluntades, ya sea divina en el caso de las monarquías absolutas de la era premoderna, ya sea 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.

Con todo lo dicho, la frase ya históricamente manida que dice que “la soberanía reside en el pueblo” toma profundidad si tenemos en cuenta la noción de pueblo de Deleuze que ahora podemos retomar. El *pueblo*, como esta caosmunidad, es esa distribución diferencial o dispar de fuerzas-deseo, de la que emerge la soberanía como una NADA. Lo constituyente entonces sólo puede entenderse desde aquí de nuevo mediante el infinitivo del verbo, esto es, lo constituyente es un *constituir* que en su insistencia 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. Nuestra caosmunidad, pues, 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. La caosmunidad es, a la vez, lo no sentido, lo no pensado y lo no dicho aun. Por eso a ella apela el arte y la filosofía, nuestra erosofía. Pueblo aquí no ni sujeto ni realidad homogénea y la soberanía no le pertenece a él así entendido, como tampoco pertenece al ordenamiento jurídico-estatal, del mismo modo que el sentido, como vimos, no pertenecía ni a los sujetos designantes ni a las cosas designadas. Al contrario, la soberanía se agosta en el tiempo cronológico de la efectuación. Su auténtica morada se encuentra en el “*entre*” intensivo y molecular que transgrede lo instituido de parte a parte. En efecto, lo constituido oculta un eterno “constituir” constituyente, germen o embrión intensivo de aquel, por el que la historia debe ser vista como eterno retorno que trae siempre la diferencia.

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 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 tiene que ver con las singularidades preindividuales que se organizan caosmóticamente y que en conjunto se organizan como un sistema metaestable. La soberanía es Acontecimiento:

(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.⁴³

¿Revolución? Precisemos a qué se está refiriendo Deleuze. Ya lo hemos insinuado, la diferencia es siempre diferencia insurrecta y en su insistencia, en la eternidad del Aion, la revolución es revolución permanente. La revolución coincide, por tanto, con la alteración continua en la caósmosis. La dimensión virtual, cuya temporalidad es la del Aión, puja por su expansión continua. El estado de metaestabilidad del que hablamos 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 lo que vimos mediante el concepto simondoniano de crisis. Ahora bien, no se trata de que la revolución permanente se entienda como una continua alteración en el plano representativo. Este plano representativo, como vimos, es una solución provisional, transitoria, por lo que posee su temporalidad cronológica. Lo que se quiere decir es que, a nivel intensivo lo pre-individual y problemático es un devenir permanente. Y ello en

⁴³ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, op.cit., p. 186.

dos sentidos. En primer lugar, incluso estando contenido en unos límites, los de su efectuación metaestable, está en movimiento. Cada suceso constatable en el orden representativo es efecto en superficie de una alteración subyacente en lo problemático del Aión. En un segundo sentido, su devenir coincide con la ruptura, por exceso, de los límites metaestables mismos en los que es corporeizado. 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 estatales se explican bajo esta afirmación: el Estado va siempre por detrás, llega después, sus decisiones son segundas. Él y toda su organización son una respuesta provisional a una insurrección sorda que lo atraviesa. Su ser es el de la respuesta al problema soterrado y telúrico de la diferencia. Así, aferrarse a lo instituido sin tener en cuenta su afuera constituyente nos da la figura del resentimiento vista en la cita anterior. Es querer nivelar y neutralizar el ámbito de la diferencia y de la intensidad productiva negando la verdadera soberanía y volviéndonos con ello esclavos que sólo buscan el beneficio de la conservación. Bataille, a través de Nietzsche, vuelve a resonar.

Aun nos queda un matiz que añadir enlazando con lo anteriormente dicho. Porque en la sección dedicada a la c(a)o(s)municación adelantamos una cuestión que aquí se nos hace también capital: la del deseo. Dijimos que Deleuze distingue entre un deseo codificado y otro descodificado y que esto tiene que ver con el par molar-molecular. En efecto, el deseo codificado es aquel que ha quedado cargado de las significaciones y, por tanto, de las tendencias que le imprime lo constituido, esto es, lo molar; mientras que el deseo descodificado es deseo sin la mediación y la injerencia de las representaciones e instituciones sociales, es decir, deseo sin objeto, molecular, puro flujo. El deseo molecular guarda, pues, todas las características del mundo subrepresentativo, inconsciente e insistente que hemos descrito para el plano intensivo. De nuevo son dos caras, el deseo como resultado de las transformaciones incorpóreas de los cuerpos que procuran los enunciados-consigna en relación con el elemento no discursivo de las instituciones, y el deseo en fuga libre de las mismas. En consecuencia, el deseo, como la fuerza, puede efectuarse o actualizarse, pero también puede mantenerse en su contra-efectuación. Lo que ocurre en el nivel de la contraefectuación es que el deseo, como deseo molecular, opera más allá (o más acá) de las cosificaciones, de los fenómenos de la sociedad instituida. Es deseo que fluye en lo transindividual y que, como tal, supone un exceso que puja por desbordar planteando nuevos problemas.

Por todo ello, por su parentesco con la fuerza, este deseo como afuera del pensamiento y de la representación, de lo instituido, queda definido como “flujos expresados en cuantos, que se crean, se agotan o mutan, que se suman, se abstraen o se combinan”⁴⁴. Y este deseo es el que hace del cuerpo social mismo un cuerpo sin órganos, un cuerpo sin funciones y sin jerarquías, un cuerpo in-útil, acéfalo e intenso, que, sin embargo, es condición de posibilidad de toda mutación en el campo constituido. Y así es como, a nuestro juicio, se expresa la soberanía también en Bataille. Efectivamente, en el de Billom ella se traduce como deseo de transgresión de toda cosa, de toda cosificación y de toda utilidad, de toda pretensión de permanencia de la identidad, de toda ansia de sobrevivencia, de toda servidumbre a la necesidad. El deseo batailleano no teme a la muerte porque lo que supone es la ruptura de la vida organizada: su (no) objeto es el “milagro”: “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”⁴⁵. Es cierto que en muchos contextos cuando Bataille habla de esta cuestión parece remitirse únicamente a una cuestión antropológica acerca de la atadura biológica del hombre a sus medios de subsistencia. Pero ya hemos rastreando en él una ontología por lo que esta tesis guarda aristas más profundas. Por eso este *milagro* al que se refiere y que supone el envés de un deseo hacia una cosa-objeto a alcanzar y de la que obtener un beneficio, es el nombre que Bataille le da a un deseo sin objeto, a un deseo o pulsión erótica (*Than-Eros*) en que no se calcula sino que se juega hasta el desmoronamiento de todo objeto y de todo sujeto: el *milagro* es el Acontecimiento de la soberanía.

5. Deleuze y Bataille más allá de Marx

En este contexto teórico se puede entender la confrontación entre Bataille y Marx, análoga, como vamos a ver a la de Deleuze con este mismo autor. Ella además nos ayudará a precisar más algunos de los elementos de nuestra caosmunidad. Pues bien, como ya se apuntó, Bataille hasta cierto punto asume la tesis marxiana, que en el fondo bebe de Hegel, sobre el origen humano del hombre a través del trabajo. El hombre es tal en tanto que trabaja, en tanto que instrumentaliza la naturaleza y la transforma para proveerse de los medios adecuados para sobrevivir. Este es el origen de toda sociedad humana. Pero, para Marx, desde ese mismo momento surge una contradicción dialéctica que, por su lógica interna, se debe acabar resolviendo inexorablemente con el advenimiento del comunismo en la historia. Esta contradicción es la que separa a los

⁴⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 223.

⁴⁵ BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, op.cit., p. 65.

propietarios de los medios de producción respecto de los trabajadores que quedan alienados en lo más hondo de su ser, esto es, ellos mismos convertidos en objetos, en instrumentos serviles para la acumulación del capital. En el límite de la contradicción, encontramos al burgués erigido en único soberano de este mundo visto desde la perspectiva del materialismo histórico. Pero para Bataille no se trata de una contradicción que ha de resolverse simplemente mediante la abolición de la propiedad privada. Porque tal y como hemos dicho, la dialéctica aquí salta en pedazos y queda sustituida por una relación de metaestabilidad, de *pólemos* irresoluble y trágico entre lo servil y lo soberano. Por esta misma razón para nuestro autor el capitalismo liberal-burgués guarda de fondo la misma rémora que el comunismo. Ambos, desde la perspectiva de nuestro autor, se muestran en su servilismo. Ella se cifra en la primacía de la utilidad y de la representación, del mundo cosificado y, así, en el ocultamiento y la negación del derroche. La igualdad soberana en Bataille no pasa por el reparto equitativo de los medios de producción pero tampoco reside en modo alguno en el individualismo capitalista. Antes bien, la soberanía es ontológicamente de todos los sujetos en el mismo momento en que dejan de ser tales. Porque, como hemos visto, verdaderamente sólo lo son en superficie y, más profundamente, se encuentran heridos, transidos de los trasvases y las afectaciones energéticas sin tasa que los recorren y los deshacen.

Pero hemos de entender bien esta cuestión. Para Bataille el ser del sujeto no puede disociarse del ser del objeto. En el encadenamiento utilitario que procura la representación él mismo acaba por ser sólo un medio, otro objeto más entre los objetos que sirven para tal o cual fin. Así, el sujeto es una herramienta para sí mismo y en ese preciso momento se niega. “El hombre está ahí alienado, él mismo es una cosa, al menos temporalmente, en la medida en que sirve”⁴⁶. Ya lo hemos dicho, la soberanía es la destrucción del objeto y, de este modo, del sujeto. Por eso reside en su faz *contra-efectuada*, intensiva y pre-subjetiva. Esto sería lo que ignora el marxismo. En efecto, el comunismo, sólo atento a los rigores del materialismo histórico, lleva hasta el paroxismo a la representación, a lo efectuado. A la soberanía de la clase burguesa sólo sabe oponer la soberanía de la clase proletaria, soberanía, al fin, de un determinado sujeto (colectivo). Y esto con la esperanza de que finalmente llegue la reconciliación absoluta con la desaparición de las clases sociales. Por eso en Bataille el deseo no es deseo de un objeto, sino deseo de y en lo milagroso, deseo en que se opera una falla en

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79.

el tiempo cronológico de los medios y los fines, de las causas y los efectos. Deseo que no espera nada porque lo que sobreviene es lo imposible, lo inesperado, deseo, en fin, como afirmación de la diferencia, de la novedad. Bataille parafrasea en este punto a Goethe: “una imposibilidad que de pronto se hace realidad (...) no podemos esperar la salida que el deseo sugiere. O, si la esperamos, es sin creer en ella, y, más verdaderamente, no la esperamos si la esperamos contra toda razón. Así, el deseo suscita la esperanza injustificada, la esperanza que la razón condena, que difiere de la espera del objeto querido”⁴⁷. Este es el deseo molecular deleuzeano, deseo no codificado, no predeterminado, deseo que no tiene que ver con los objetos y, por tanto, con la representación. Por eso cuando Deleuze critica la concepción del inconsciente por parte del psicoanálisis que lo tematiza como una suerte de teatro, el francés se opone a ello con toda su ontología. No es un teatro porque la representación no tiene lugar allí, porque el inconsciente es un afuera del pensamiento que insiste como tal. Como vimos y como precisaremos aun más en lo sucesivo, esta noción del inconsciente entendido como teatro será sustituida en Deleuze por la de máquina.

Para seguir con nuestra argumentación aquí, como hemos dicho, vamos a enlazar con la crítica que Deleuze hace también a Marx:

Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación”⁴⁸. En Deleuze la sociedad no puede definirse sin más a través de la lógica dialéctica de la contradicción porque como hemos visto ya ella es ahondada en la metaestabilidad. La contradicción que supone opuestos y, por tanto, que tiene como motor a la negación, sólo pertenece al ámbito de la *extensio* y, en consecuencia, a lo molar-constituido. Sólo desde una perspectiva que se queda en la superficie podemos hablar de contradicción, pero de este modo no tocaríamos el fondo caosmótico último. Por eso la contradicción aun siendo real queda huérfana de su génesis intensiva y molecular. Ella es una efectuación, una actualización de fuerzas que fluyen soterradamente y que en esa otra faz molar quedan codificadas. Ahí, en esa codificación es donde podemos hablar de oposición y negación: del obrero y del burgués, de la lucha de clases. Pero ahora con Deleuze la divisa es otra “considerar las líneas de fuga en lugar de las contradicciones, (...) las minorías en lugar de las clases”⁴⁹.

Pero cuidado, hay que insistir en que el término minoría en Deleuze no se define por una cuestión numérica o cuantitativa, sino por una cuestión cualitativa y sin tasa. Minoría es justamente lo que escapa a conceptos como el de clase, esto es, en general, a conceptos que buscan una identidad y un sujeto (ya sea colectivo o individual) que

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 76-77.

⁴⁸ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 220.

⁴⁹ DELEUZE, G., “Control y devenir”, en *Conversaciones 1979-1990, op.cit.*, p. 269.

detente la soberanía. No se es minoría por ser menos en número que otro determinado colectivo. La minoría, como vimos cuando hablábamos de Kafka y su literatura menor o de Bataille y su filosofía menor, es lo que no se deja someter a los límites de un concepto sino que tiende en él líneas de fuga resistiendo a la homogeneización. En el concepto “obrero” una masa queda homogeneizada, y su deseo sigue una directriz objetivada, codificada y así predeterminada. Pero bajo él el deseo sigue insistiendo en un fluir no codificado, no objetivado, que lleva al obrero, como a todo sujeto, a ser otra cosa, a desterritorializarse. He aquí lo inesperado haciéndose posible, el *milagro aiónico* en que no cabe la previsión y en que la teleología dialéctica marxiana salta en mil pedazos. El obrero existe, los objetos existen, pero una insistencia sorda los amenaza por doquier.

Con este análisis se entiende la respuesta que el propio Deleuze ofrece a Toni Negri en una entrevista que le realiza en 1990 para la revista *Futur antérieur* fundada junto con Jean-Marie Vincent y Denis Berger, y que más tarde será recogida en castellano en la obra recopilatoria *Conversaciones 1972-1990*, traducida por José Luis Pardo, bajo el título “Control y devenir”. Allí Negri lanza una pregunta clave en torno a la filosofía política del pensador francés que, sin embargo, a primera vista es contestada de manera inconcluyente y escasa en relación a su calado. La pregunta de Negri es la siguiente:

¿Cómo puede ser potente el devenir minoritario? ¿Cómo puede convertirse la resistencia en insurrección? (...) ¿Hay algún medio para que la resistencia de los oprimidos pueda llegar a ser eficaz y lo intolerable se desvanezca definitivamente? ¿Hay algún medio de que esa masa de singularidades y átomos que somos pueda presentarse como un poder constituyente? ¿O debemos, por el contrario, aceptar la paradoja jurídica de que el poder constituyente sólo pueda ser definido por un poder ya constituido?⁵⁰

La respuesta desde nuestras coordenadas es clara. La resistencia es ya insurrección porque lo oprimido es siempre la diferencia, una diferencia que, a pesar de todo, en sí misma es afirmativa. Por eso, ese pueblo caosmótico es para Deleuze “una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano”⁵¹. Dos planos, el de la extensio y el de la intensio, uno despotenciador y sin embargo inevitable, el otro afirmativo y resistente. Por todo lo anterior, cuando Negri habla de “los oprimidos” en su pregunta, deleuzianamente no podemos entenderlos como “clase”, esto es, como sujeto político capaz de convertirse en el nuevo detentador de la soberanía. No, para

⁵⁰ *Ibidem*, p. 270.

⁵¹ *Ibidem*, p. 271-272.

Deleuze lo oprimido es siempre esa diferencia molecular, intensiva. Oprimido desde el plano molar, desde la representación política y gnoseológica, desde la extensio y desde Cronos. La opresión económica, el yugo de los pobres; la racial, la xenofobia y el racismo frente al extranjero; la sexual, el machismo y la homofobia contra mujeres y homosexuales; etc., es opresión segunda dada en el plano molar desde el que, además se considera a éstos como grupos homogéneos que entran en contradicción o en relación de oposición respecto de un otro que se les opone y los niega: el rico, el hombre, el blanco, el nacional, o todo ello a la vez. Pero lo que verdaderamente se está negando con esta operación es la diferencia interna que mora en estos colectivos, lo múltiple de su deseo, su ser ellos mismos un devenir afirmativo y disyunto, su nomadismo y por tanto, su verdadera capacidad revolucionaria que va más allá de estos nombres que los detienen y los encapsulan.

En síntesis y profundizando aun más en la respuesta a la interrogación de Negri, a nuestro juicio la relación entre el momento constituyente y el momento constituido por la que pregunta el italiano en su entrevista, puede ser considerada análoga a la relación que se da entre el *spatium* intensivo y el espacio de la extensio. Una relación compleja de *agon*, de continuo pólemos entre una dimensión originante y otra originada respectivamente. Una vez más *natura naturans* y *natura naturata*. Lo constituyente, instancia preñada de flujos que sin tregua insertan la novedad en el mundo político-social, escondería un potencial siempre revolucionario donde la diferencia es, en tanto que tal, insurrecta. Su resistencia consistiría, pues, en su eterno volver, en su repetición, en el eterno volver de la diferencia. Este potencial se cumple de facto en el momento en que los flujos intensivos y diferenciales se actualizan, se efectúan y dan lugar a nuevas instituciones y a nuevas formas de gobierno y de organización social, esto es, cuando se corporeizan o solucionan en el plano de la extensio. Sólo desde esta dimensión, además, puede ser explicada, llevada al nivel de las causas y los efectos, de las condiciones históricas para un determinado suceso. Ahí es justamente donde se da la representación, pero en este caso no entendida desde una teoría del conocimiento, sino desde su acepción política: momento constituido en que la diferencia queda subsumida, apropiada, homogeneizada y llevada a una nueva forma instituida. Ahora bien, paradójicamente este cumplimiento supone a la vez el agostamiento del potencial creador de la diferencia afirmativa que, por tanto, queda suspendida en el nuevo plano del que es germen. Es a esto a lo que se refiere Deleuze cuando establece las nociones de molar y molecular, pero, también, de mayoría y minoría que hemos estado

definiendo con anterioridad. En efecto, lo molar se refiere, pues, al ámbito de las instituciones y a su funcionamiento ordinario en el momento constituido que, per se, procuran conservarse habitando en Cronos, en la previsión y el cálculo; lo molecular, en cambio, es aquello capaz de desbordarlas y transformarlas en mayor o menor medida en la temporalidad del Aion, es decir, de tender líneas de fuga o desterritorializar lo territorializado. Lo primero tiene que ver con la representación (política y cognoscitiva); lo segundo con el deseo. La fuerza aquí, la *intensio*, es puro deseo, pero un deseo aun sin codificar, sin la carga de las representaciones sociales, un deseo molecular sin objeto: simplemente flujo. Este deseo molecular no pertenece en Deleuze a los individuos y menos aun a los colectivos, ya que anida en la multiplicidad versátil y genética que estamos tratando de describir: infinidad de máquinas deseantes agitándose en el cuerpo —sin órganos— de lo social. El deseo es múltiple, no sigue una línea prefijada, sino que es presa de entrecruzamientos, de encuentros a nivel pre-subjetivo y preindividual. De ahí su capacidad de vislumbrar tierra nueva, de crear caminos no preestablecidos y de fugarse de lo codificado-molar. Deseo nómada que compondrá una auténtica *máquina de guerra*: “la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho (...) sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, la irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis”⁵².

Pero no nos precipitemos, antes de llegar al tema aludido de la máquina de guerra conviene adentrarnos en las concepciones de Bataille y de Deleuze acerca del fascismo y del totalitarismo. De este modo dilucidaremos al completo nociones ya expresadas como la de nomadismo o las de desterritorialización y reterritorialización. Por lo demás será este otro lugar en el que encontraremos ciertos paralelismos entre ambos autores y del que extraer importantes consideraciones para nuestro tema.

6. *Fascismo y totalitarismo. La cuestión de la legitimidad*

La anterior crítica a la dialéctica y al comunismo marxiano nos ha llevado a reforzar nuestra conclusión según la cual la comunidad en tanto que c(a)o(s)munidad no está hecha de sujetos, ni individuales ni colectivos, sino que se teje en una exuberancia deseante presubjetiva y subrepresentativa. Ella es, a través del precursor oscuro que se mueve entre las series conectando puntos de *intensio*, el verdadero motor de la historia.

⁵² DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 361.

Motor sin *telos* que no lleva aparejado ni el progreso ni la salvación de la humanidad, sino más bien la tragedia de un agón irresoluble que cada vez se resuelve de un modo distinto y que no obstante insiste en su problematicidad tensional. Tanto es así que en ambos autores encontramos una advertencia que no podemos sino tener en cuenta. En nuestra interpretación podemos sintetizarla del siguiente modo: lo molecular, el deseo sin objeto que se resuelve en NADA y del que emerge la soberanía como Acontecimiento, guarda sin embargo un peligro fundamental, la amenaza del fascismo y del totalitarismo.

En Deleuze la cuestión queda más clara y sin embargo debemos explicarla atendiendo de nuevo a su ontología:

Uno se desterritorializa, se hace masa, pero precisamente para ahogar y anular los movimientos de masas y de desterritorialización, para inventar todas las reterritorializaciones marginales todavía peores que las otras (...) la especificidad de los microfascismos consiste en que pueden cristalizar en un macrofascismo, pero también puede perfectamente flotar por su cuenta en la línea flexible y bañar cada célula pequeña⁵³.

En primer lugar hemos de precisar que a la desterritorialización le corresponden los movimientos moleculares, esto es, tal y como los hemos visto, los desbordamientos de lo molar por mor de una multiplicidad de flujos-deseo descodificados y descodificantes que puján por insertar el cambio y la novedad en lo constituido. Desterritorializar supone así el inicio de un movimiento hacia el advenimiento de lo que Deleuze denomina *Tierra nueva*, esto es, de un cambio cualitativo. Por otro lado, reterritorializar será, inversamente, el proceso por el cual las fuerzas-deseo del plano molecular se actualizan o efectúan y vuelven a quedar codificadas. Se pasa por tanto del constituir-constituyente a lo constituido o de la Tierra nueva al *territorio*. Pero en esta secuenciación de conceptos Deleuze hila fino e introduce una precisión decisiva: ¿Es posible un devenir-molecular que *per se* busque molarizarse? ¿Una desterritorialización que puge únicamente por territorializarse? ¿Un deseo, pues, que quiera su propia codificación, su represión? Por todo lo que hemos dicho hasta ahora parece que no. Lo molecular intensivo es aquello que insiste y que sólo por el azar de las relaciones de fuerzas-deseo en interafección acaba por actualizarse cambiando así de naturaleza y generando un sistema metaestable. Porque lo propio del mundo caosmótico y de la caosmunidad que hemos descrito es la afirmación de la diferencia en el mundo pre-subjetivo de la intensidad interafectiva; mientras que lo actualizado, lo constituido, supone su nivelación y su declive. Ahora bien, hay que recordar uno de los temas

⁵³ *Ibidem*, p. 231.

principales que une a Deleuze con Nietzsche y al que ya hemos dedicado una explicación respecto de su ontología por lo que tocaba a su relación con el pensamiento: la voluntad de poder. Ella designaba al diferenciante, esto es, al precursor oscuro o *instancia x*, pero le añadía algo importante, la posibilidad de ser afirmativa o negativa, cualificando de este modo las interafecciones de fuerzas en relación como activas o reactivas respectivamente. En un caso se trata de afirmar la diferencia y de producir, así, más diferencia; en el otro se trata de una voluntad de nivelación, de igualación de las fuerzas, esto es, de negación de la diferencia. En esto consistía el carácter genético de la voluntad de poder. Pues bien, creemos que donde resaltan claramente las consecuencias más importantes de tal noción es en el ámbito ético-político en que nos encontramos. En efecto, ella sirve para nombrar una tendencia en la región intensiva que vuelve al diferenciante contra sí mismo. 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, la actualización a toda costa, a costa incluso de la diferencia misma y su afirmación. 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 movimiento de la negación. Aquí se encontraría la explicación del fascismo que Deleuze nos trae y que hemos recogido en cita. Así tenemos que para nuestro autor el fascismo puede ser molecular quedando el deseo descodificado y descodificante atravesado por una voluntad de poder negativa, por una re-acción. El fascismo pertenece pues a la región del constituir-constituyente, es micro porque también es “menor”, porque teje sus líneas de fuga, sus desterritorializaciones. Pero su única voluntad es la de reterritorializar, la de detener todo movimiento nómada molecular, hacerse sedentario, constituido de una vez para siempre. No en vano Nietzsche señaló dos tipos de nihilismos, uno de signo reactivo, propio de los esclavos que quieren la nivelación y la igualación; y otro de signo activo, el de los verdaderos soberanos que como el niño juegan sin buscar nada, sólo por el hecho de jugar afirmándose en su recreo. ¿En qué consiste entonces el “macrofascismo” al que alude también Deleuze? A nuestro modo de ver se trata de un fascismo actualizado, instituido; en otras palabras, que en su corporeización al cambiar de naturaleza en la extensión se torna totalitarismo. En efecto, macro es aquí análogo a “mayor”, como micro lo es de “menor”. Significa la fijación de un modelo y de una directriz de suyo inamovibles, de una reterritorialización que empleará toda su fuerza para impedir nuevas desterritorializaciones. De nuevo dos caras, molar y molecular, totalitarista y fascista. Ahora bien, no todo lo molecular-fascista tiene porqué actualizarse en la dimensión

molar totalitaria. El fascismo puede circular por la comunidad sin llegar a instituirse y puede existir un estado totalitario que no suponga un nivel 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.⁵⁴

Según todo lo anterior, la advertencia deleuzeana acerca del totalitarismo y el fascismo se nos aparece en una triple caracterización: de un lado tenemos el riesgo molecular del fascismo; de otro la molarización totalitaria de éste; pero, también, la tendencia a entender (y vivir) lo político sólo desde el ámbito de la extensio, de lo constituido. Este último aspecto explicaría por qué para Deleuze el totalitarismo puede ser independiente de la actualización de lo molecular intensivo y fascista como parece apuntar la cita anterior. La posibilidad totalitaria, pues, no depende sólo del deseo descodificante y su voluntad de poder negativa por la que buscaría codificarse. Ella habita también en una extensio sin afuera. Lo constituido o codificado, 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 un fatal error. Lo mismo sucedía cuando definíamos la tarea del pensamiento filosófico donde, como vimos, el error se cifraba en ponerle lindes para encerrarlo dentro de los márgenes de la representación, del mundo de los fenómenos actualizados que se dan a una consciencia constituida, sin observar, pues, su afuera impensado. La ontología de Deleuze es más bien una nomadología en la que frente, al sedentarismo de los territorios fijados y cercados, de los continentes llenos de jerarquías y de fronteras, nuestro autor recupera la figura del nómada, de aquel que conquista sin tregua nuevas tierras, no para un ejercicio de adquisición y asentamiento, sino en un trasiego sin más finalidad que sí mismo en la apertura de una inmensidad sin límites. Esto vale tanto para la teoría del conocimiento como para la teoría política.

De esta cuestión queremos sacar varias conclusiones más al hilo de nuestras pesquisas. Como tratamos de argumentar, lo constituyente y lo constituido no son dos momentos sucesivos, sino que definen el campo político como un sistema metaestable en la temporalidad de Cronos y de Aion simultáneamente. La soberanía brota entonces

⁵⁴ *Ibidem*, p. 218.

del *nihil* productivo de un diferenciante que recorre la falla intensiva de las instituciones y los sujetos que participan de ellas procurando un movimiento creativo que no se detiene en su perenne constituir y que flexibiliza así lo constituido, haciéndolo permeable o poroso a su fondo genético, el cual imprime su ser nómada frente al sedentarismo al que transgrede sin cesar siendo su exceso.

Entraremos a fondo en el terreno normativo de la prescripción. Mediante las anteriores reflexiones podemos ser capaces de observar la legitimidad o la ilegitimidad de la soberanía según proceda ésta de una voluntad de poder negativa o de una voluntad de poder afirmativa, es decir, de un nihilismo activo y productivo o de un nihilismo reactivo y paralizante. Pero no debemos entender aquí legitimidad como sinónimo de legalidad. Ya hemos apuntado que lo instituido pertenece al ámbito de la extensio, del saber, y, por tanto, también el derecho. En cambio estamos ante una legitimidad ontológica que se inscribe antes bien en la dimensión intensiva. Con esta precaución, si analizamos nuestra anterior distinción entre totalitarismo y fascismo que dio de sí para tres distinciones importantes, extraemos varias consecuencias. En primer lugar diremos que en el totalitarismo macrológico como actualización o molarización del fascismo molecular y micrológico, hay soberanía. Ella emerge como Acontecimiento dado el carácter (contra)revolucionario e intensivo del fascismo que lo alienta. Pero esta soberanía es ilegítima porque la voluntad que anida en ella es una voluntad de dominio que aspira a que sus respuestas a la *intensio*, sean definitivas, totales. Es nueva Tierra que se conquista para no ser abandonada, para impedir todo flujo, todo nomadismo. Por tanto allí la soberanía acaba por entrar en colapso negándose a sí misma, acaba, pues, por no ser verdadera soberanía dado que su sino no es ya la producción de más diferencia, sino la anulación de la misma. Como en el cuadro de Goya, deviene Saturno devorando a sus hijos. En segundo lugar, tenemos al totalitarismo, en este caso no animado por esta voluntad de poder negativa que procedería del ámbito de la intensio, sino visto como lo molar ayuno de afuera. Esta forma de totalitarismo se alza igualmente como negación o neutralización absoluta de lo constituyente afirmativo, de la diferencia, la cual queda totalmente oculta, muda en su resonar y en su resistir. Afirmaremos entonces que no hay soberanía aquí, que ella ha quedado neutralizada en su emerger, únicamente contra-efectuada sin poder corporeizarse. Este totalitarismo sería pues el resultado de entender y ejercer lo político sólo desde el ámbito de lo constituido sin tener en cuenta su afuera gestante, constituyente. La negación proviene en este caso de la *extensio*, esto es, de lo instituido, que efectivamente se totaliza, esto

es, que se observa a sí mismo como el todo de lo político en su pretensión autoconservadora. Podemos inferir no obstante que existe un cierto vínculo entre totalitarismo y fascismo porque, de hecho, ambos buscan lo mismo, la negación de la intensio y su producción afirmativa. Ahora bien, en tercer lugar, queda el caso del fascismo molecular que no llega a actualizarse, que insiste sin solucionarse y sin efectuarse en lo molar-totalitario al que aspira. Allí se puede colegir que, habiendo soberanía, soberanía ilegítima y colapsada pues aspira a su propia abolición en cuanto fluir molecular, ella se muestra cercenada por permanecer también únicamente en el nivel de la contra-efectuación del que además abjura, esto es, de lo instituyente revolucionario a lo que aspira a responder con su particular contrarrevolución.

En suma, una soberanía legítima y completa no puede ser más que aquella que se asienta en una voluntad de poder afirmativa de la diferencia, que emerge en el flujo intensivo generando el devenir de lo instituido, su mutación autotransformadora. Lo instituido soberano y legítimo residiría, parafraseando a Nietzsche, en una caosmunidad capaz de *cabalgar a lomos de un tigre*. Una caosmunidad que se sabe y se quiere huérfana de soluciones absolutas. Por lo demás este sería el único modo de vacunarnos contra las pretensiones fascistas y totalitarias. De un lado anteponiendo a la negación una afirmación primera y, de otro, entendiendo que es de esa afirmación de la que brota la verdadera soberanía. Se entiende ahora el vínculo existente en Deleuze entre la necesidad y lo que él denominó como lo intolerable. La necesidad, si recordamos, era el resultado del planteamiento de falsos problemas. Ella suponía la desconexión respecto de la intensio móvil del inconsciente presubjetivo el cual forzaba al yo, a la representación, a moverse hasta hacerlo devenir otro para extraer una respuesta que tan sólo podía ser provisional. La necesidad, pues, consistía en no mover nada, en conservar al sujeto y a su mundo de fenómenos tal cual se dan a la consciencia en un momento dado sin atender a su fondo subrepresentativo que los transmuta y pide nuevas soluciones. Totalizar las respuestas, he aquí la clave. Lo intolerable es, así, de modo análogo, esa tendencia, ahora en el plano político, a totalizar lo instituido, lo codificado, obviando todo lo descodificante, todo lo que pueda plantear nuevas preguntas que pongan en cuestión lo anterior, neutralizando, pues, los deseos-afectos no consignados. El único modo de resistir a ambas, a la necesidad y a lo intolerable es, de nuevo, crear, crear conceptos, nuevas Ideas-problema, pero también, nuevas instancias institucionales, *Instituciones-problema*.

Por todo ello y, siguiendo de nuevo a Nietzsche, Deleuze interpreta la tarea del filósofo, en este contexto en tanto que filósofo político-social, de un modo muy especial. Él debe dedicarse a interpretar los síntomas de esta voluntad de poder para dirimir si se trata de una voluntad de poder negativa o afirmativa, esto es, para determinar cuál es el estado de la afirmación en un momento dado. Sólo de este modo, es decir, sumergiéndonos en el nivel genético ya descrito a través de los signos que nos lo revelan, podemos diagnosticar acerca de la legitimidad o la ilegitimidad de una tal soberanía caosmológica:

¿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. (...) Se presenta bajo tres aspectos. Una *sintomatología*, puesto que interpreta los fenómenos, tratándolos como síntomas, cuyo contenido habrá que buscar en las fuerzas que los producen. Una *tipología*, puesto que interpreta a las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activo o reactivo. Una *genealogía*, puesto que valora el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su bajeza, puesto que halla su ascendiente en la voluntad de poder, y en la cualidad de esta voluntad de poder. (...) Cuando la ciencia deja de utilizar conceptos pasivos, deja de ser un positivismo, pero la filosofía deja de ser una utopía, un ensueño sobre la actividad que compensa dicho positivismo. El filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista, tipologista y genealogista (...): *filósofo médico* (es el médico quien interpreta los síntomas), *filósofo artista* (es el artista quien modela los tipos), *filósofo legislador* (es el legislador quien determina el rango, la genealogía)⁵⁵.

Pero, ¿tiene algo que decir Bataille en esta línea acerca del fascismo? ¿Podemos encontrar algún tipo de análisis o intuición que enlace con estas interpretaciones y estas hipótesis? Veamos, los primeros escritos manifiestamente políticos de Bataille se fechan en los albores de la Segunda Guerra Mundial. En la revista *La critique sociale* para la que colaboró aparecen tres importantes artículos, “El problema del Estado”, “La estructura psicológica del fascismo” y “La noción de gasto”, prelude para su obra posterior de 1949 titulada *La parte maldita. Ensayo para una economía general*. Las fechas son suficientemente elocuentes, 1929 y 1939, en el momento álgido de la Francia posbélica convertida en capital mundial del florecimiento cultural antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, mientras se gesta el ascenso del fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Entre tanto, la Rusia soviética comenzaba a mostrar su peor cara virando sin demora hacia la organización de un Estado totalitario alejado de los ideales puestos en práctica en los primeros tiempos de la revolución comunista.⁵⁶

⁵⁵ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 108.

⁵⁶ En *Sobre la revolución* Hannah Arendt hace un repaso por las diferentes revoluciones que ha vivido la humanidad durante los últimos siglos: la revolución francesa, la rusa y la americana. Más allá de sus tesis en *Los orígenes del totalitarismo* e incluso ya en *La Condición Humana* donde encontramos una profunda crítica a la ideología marxista y a la pretensión de elevar al hombre de la labor y el trabajo a hombre político, Arendt reconoce a las pequeñas organizaciones de soviets el valor de haber acometido y

La posición de Bataille en estos años previos a la cristalización de los más descarnados horrores de la historia de la Europa Occidental nos ofrece, avisando del incendio que estaba por venir, una interpretación del fascismo, el nacionalsocialismo y el totalitarismo soviético que bien puede entroncar con lo dicho hasta ahora respecto de Deleuze. En primer lugar, Bataille distinguirá dos pares de nociones prestadas de la sociología de Durkheim, lo homogéneo y lo heterogéneo. Como vamos a mostrar ellas conectan en su fondo con el principio de utilidad y el principio de derroche o gasto improductivo respectivamente. La homogeneidad para nuestro autor se define del siguiente modo: “conmensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha conmensurabilidad (...) reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de identidad posible de personas y situaciones definidas” En nota al pie el francés concreta aun más: “Las formas más acabadas y más explícitas de la homogeneidad social son las ciencias y las técnicas. Las leyes fundadas por las ciencias establecen relaciones de identidad entre los diferentes elementos de un mundo elaborado y mensurable⁵⁷. Es fácil deducir de aquí que, por su parte, lo heterogéneo se refiere, pues, a lo inconmensurable, a lo que escapa a medida y, por tanto, a la identidad. Pero además, Bataille observa que lo heterogéneo lo es por consistir en una carga afectiva desencadenada que, como tal, debe quedar separada por el muro de la prohibición respecto de lo homogéneo, puesto que su ser es el de la violación de las leyes que éste impone y realiza. Así el Estado pertenece a la región homogénea, útil, pues todas sus coerciones están puestas al servicio de su protección para asegurar la sobrevivencia y el orden, los cuales requieren de esa mensurabilidad. Lo heterogéneo-afectivo es, en consecuencia, revolucionario por

realizado una revolución verdaderamente política donde la libertad era posible: “la liberación del azote de la pobreza iba a lograrse mediante la electrificación (la solución a la pobreza no mediante la ideología socialista sino mediante instrumentos técnicos), instalándose la libertad gracias a una nueva forma de gobierno, los *soviets*. Fue uno de los casos, no frecuentes, en que las dotes de Lenin como estadista prevalecieron sobre su formación marxista y sus convicciones ideológicas” (ARENDDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 66-67). En cualquier caso no está de más señalar brevemente las posibles conexiones de nuestras tesis con las de Arendt porque bien es sabido que esta pensadora establece una importante distinción entre el ámbito de la política y el ámbito de la labor y el trabajo, vale decir en nuestros términos, entre soberanía, necesidad y utilidad. La tesis central de Arendt es que la política no puede ligarse a la necesidad biológica de tal modo que, enlazando con lo anterior, la revolución no puede emerger por una cuestión de sobrevivencia, de obtención de recursos para el mantenimiento de la vida. El ámbito social y el ámbito político deben caminar pues separados dado que el segundo tiene que ver con la acción y la pluralidad, con la irrupción de la novedad en el mundo. La revolución en Arendt no puede resolverse en lo útil batailleano sino que, al igual que en nuestro pensador, ha de remitir a una dimensión distinta liberada de la misma. Una revolución guiada por la necesidad biológica y por lo útil es para Arendt “liberación” y siempre acaba por frustrarse. En cambio una revolución que asentada en la acción y en la pluralidad como instancias independientes de aquellas, podrá realizar la verdadera libertad en tanto que libertad política, pública. (Cfr, ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993).

⁵⁷ BATAILLE, G., “La estructura psicológica del fascismo”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939, op.cit.*, p. 138.

transgresor. Pero en Bataille esta es también la sustancia última del fascismo por cuanto él, nos dice el de Billom, está atravesado por una “fuerza que rompe el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero irritante e impotente para mantenerse a sí misma”⁵⁸. En efecto, el fascismo es la movilización de las fuerzas heterogéneas pero, paradójicamente, su sino es acabar con ellas, agotar el afuera. La comunidad fascista se encuentra pues fundada en la heterogeneidad pero lo que busca es la más férrea de las homogeneidades: la eliminación de toda diferencia no nivelable, el aseguramiento de la identidad más fuerte. ¿Pero cómo surge esta tendencia siniestra, de dónde viene y cómo se explica? Para Bataille hay dos tipos de voluntades, una voluntad de poder traducida en voluntad de suerte (*chance*), de la que ya vimos sus consecuencias ontológicas, y una voluntad de dominio. A ambas pertenece la posibilidad soberana y ambas pueden igualmente fundar comunidad. Sin embargo, la segunda, aun encontrándose en el lado del derroche, acaba por destruirlo. La voluntad de dominio cerciora que nada se salga de los cauces elevándose a fuerza-afecto negadora, o, como dice Bataille, *imperativa*; mientras que la voluntad de suerte procura una fuerza-afecto siempre sin cauce, puro juego de las diferencias. Por esta razón el fascismo, al que le es inherente tal voluntad de dominio, puede acceder y de hecho puja por acceder a la estructura estatal en tanto que ella se encuentra destinada a la conmensurabilidad, a la homogeneidad. Mientras que el Estado, por su parte, no pudiendo escapar a su condición de medio para un fin, no pudiendo elevarse como fin en sí mismo, se alía con esta heterogeneidad imperativa. Existe pues una suerte de co-pertenencia o de colaboración necesaria entre el Estado homogéneo y el fascismo heterogéneo tal y como también observamos en Deleuze: “la sociedad homogénea utiliza las fuerzas imperativas libres contra los elementos que le resultan más incompatibles”⁵⁹. La homogeneidad entonces alcanza su culmen en el momento paradójico de su propia autodestrucción, esto es, en la realización de la soberanía por parte del Uno: el *Führer* o el *Duce*, único elemento depositario de la heterogeneidad de la que emana toda homogeneidad, toda ley, toda norma.

Pero para Bataille, como decimos, hay otro tipo de heterogeneidad, de fuerza-afecto en cuyo seno mora una voluntad que es voluntad de suerte, voluntad afirmativa de lo que no se deja homogeneizar, funcionalizar. Ella es ese afuera irreductible que nada tiene que ver con el Uno imperativo de la voluntad de dominio. Siempre abierta al juego incesante de su exceso. En su época Bataille localiza esta posibilidad revolucionaria afirmativa en el proletariado por tres razones. En primer, lugar porque los obreros son lo

⁵⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 155.

heterogéneo que la sociedad liberal-burguesa ha sido incapaz de homogeneizar dado su estallido revolucionario; en segundo lugar, porque el nacionalsocialismo igualmente encontró a su enemigo en el comunismo; pero, además, porque el estado soviético tendente a una homogeneización totalitaria ha excluido y traicionado de igual modo la heterogeneidad afirmativa: “La sombra y el frío proyectado por el único nombre de Stalin sobre toda esperanza revolucionaria es, junto al horror de las policías alemana e italiana, la imagen de una humanidad donde los gritos de rebelión son hoy políticamente desdeñables, donde estos gritos no son más que *desgarramiento y desdicha*”⁶⁰. No hay que entender, con todo, a este proletariado tal y como lo entendió Marx, esto es, en su autoconciencia de clase. Como vimos en la crítica que Bataille hacía del marxismo, éste sólo habría estado atento, con su materialismo dialéctico, a la utilidad y a la homogeneidad. Lo que Bataille reclama del proletariado es su fuerza-afecto, su heterogeneidad, su intensidad disruptiva de la homogeneidad vigente. En suma, lo que busca es un aminoramiento de los poderes del Estado que no desemboque en su autodestrucción en lo heterogéneo imperativo, pero que tampoco otorgue el primado a la utilidad, ni del capitalismo ni del comunismo realizado. Ahora bien, más allá del tiempo histórico que le tocó vivir, el pensamiento batailleano es, a nuestro modo de ver, pensamiento de lo intempestivo. En efecto, porque la heterogeneidad es el nombre dado por Bataille al principio ontológico del derroche en su expresión socio-política. Podemos añadir a todo esto que, aunque como hemos observado la concepción de Deleuze ya es de por sí compleja y posibilita para interpretaciones muy fructíferas, creemos que Bataille habría incorporado un matiz más. La intensio-molecular-fascista, en Deleuze, guarda el secreto de un vínculo con la estructura estatal de la extensio en tanto que busca su molarización surgiendo así el totalitarismo como efectuación o sedentarización de la misma. Pues bien, con Bataille se podría afirmar que, de modo análogo aunque inverso, lo útil-homogéneo-estatal queda ligado a la voluntad de dominio o imperativa toda vez que trata de deshacer los límites de su ser útil, de su ser mero artefacto, vale decir, mera efectuación. El Estado, lo homogéneo-instituido buscaría trascender su propia condición extensa, instrumentalista, pero en ese tránsito tan sólo conseguiría aliarse con una voluntad de poder imperativa. La negación, intentando ser afirmación desde sí, se tornaría, en consecuencia, Estado total: afirmación de la negación.

⁶⁰ BATAILLE, G., *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, n° 1, 1993, p. 4.

Por tanto, en cuanto a la conexión de Bataille y Deleuze en este punto podemos explicitar varias consecuencias. Para ambos el fascismo tiene un componente revolucionario que proviene de su capacidad de ruptura con la extensio-homogénea establecida; pero, además, este componente revolucionario, como no puede ser de otro modo en nuestros pensadores, parte de la región intensiva-heterogénea y, como tal, es soberano. No obstante su soberanía es ontológicamente ilegítima dada la voluntad de poder negativa o de dominio que anida en él y que acaba por autofagocitarla. La única soberanía legítima es la que parte de una heterogeneidad-intensio que afirme la diferencia y que, por tanto, permanezca en su insistir diferencial respecto del plano extenso-homogéneo. Ambos coexisten inevitablemente, pero ni pueden ser confundidos ni se puede dar la primacía al segundo. Tal primacía supondría el olvido de la intensio-heterogénea de la que brota la soberanía. Un totalitarismo que, con el último añadido de la reflexión batailleana, es, en el fondo, afirmación de la negación. La extensio-homogénea existe, pero la intensio-heterogénea insiste, y su insistir es siempre primera. De un lado, es resistencia a la homogeneización; de otro, es, también, insurrección respecto de ella.

Este último recorrido nos lleva ahora a precisar otro aspecto de la relación entre intensio-derroche y extensio-utilidad para la que habremos de introducir al menos dos nuevos conceptos deleuzeanos fundamentales, el de rizoma y el de sistema arborescente.

7. Rizoma y sistemas arborescentes. Línea de fuga como línea de suerte

A nuestro juicio, la noción de rizoma en Deleuze es ella misma rizomática porque su fuerza explicativa no puede insertarse en una única problemática sino que, por el contrario, tiende sus líneas de fuga por doquier conexas con todas las ramas del saber: desde la epistemología a la socio-política, desde la teoría de las ciencias de la naturaleza, hasta las ciencias humanas, etc. Y esto no sólo por lo que, como vamos a descubrir, ella tiene que ver con la ontología que hemos descrito en el anterior apartado, sino porque lo que cuestiona es toda pretensión jerárquica, o, en términos deleuzeanos, todo sistema arborescente. Casi podríamos haberla analizado a cualquier altura de nuestra investigación, pero vamos a intentar poner el énfasis en su potencia para la dimensión filosófico-política que estamos tratando.

Decimos que se incardina en esta ontología, o nomadología, porque rizoma es en cierto sentido, pensamos, sinónimo de metaestabilidad. Sí, porque la concepción del rizoma en Deleuze no es separable de lo arborescente, como la *intensio* no lo es de la *extensio*. Pero este concepto posa su atención en algo distinto y que hasta ahora no hemos tratado suficientemente en lo que se refiere a la actualización, codificación o reterritorialización tal y como las hemos visto: su derrame en líneas de fuga a través de las conexiones entre heterogéneos que ponen en juego multiplicidades y, sobre todo, que procuran su descentramiento y, con ello, la superación de la dicotomía Uno-Múltiple. Vamos paso a paso.

De un lado, para Deleuze, toda la cultura Occidental se ha basado en la arborescencia, esto es, en la articulación de sistemas jerárquicos que establecen principios desde los que derivar todo lo demás. La diferencia se ha visto así reducida a mera diversidad vinculada a una identidad anterior: “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 *foundations*”⁶¹. Pero además el árbol presupone un tronco, una centralidad desde la que se organizan los principios-raíz en torno a lo Uno. Lo Múltiple es así una falsa multiplicidad pues se trata sólo de la bifurcación de aquél Uno esencial y primero. 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”⁶². Y si el árbol actúa y crece por *uniones* esto quiere decir más profundamente que en él se opera por filiación. Los elementos conexionados lo están por un tronco, se *entroncan* y, en consecuencia, quedan atravesados por la identidad. Por eso para Deleuze la figura principal del sistema arborescente es la genealogía donde todo se explica por ascendencia. La unión de lo arborescente es una unión por homogeneidad. En cambio, el rizoma realiza hasta el final el ser de lo heterogéneo porque en él se da la conexión mediante síntesis disyunta: “El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción 'y...y...y...’”⁶³. Puesta en contacto de lo heterogéneo con lo heterogéneo sin operar subsunciones ni imponer

⁶¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 22.

⁶² *Ibidem*, p. 21.

⁶³ *Ibidem*, p. 29.

jerarquías: esto es el rizoma. Pero también sin fundamento ni finalidad, sin principio ni fin: el rizoma se encuentra siempre “entre”. Es, en efecto, un conjunto de síntesis disyuntas en movimiento. En él la normatividad no surge de una identidad previa, sino que se crea *in fieri*. Por tanto, lo que hace de un rizoma una unidad es su “endoconsistencia”, es decir, la compatibilidad entre las numerosas diferencias que lo constituyen. Tal endoconsistencia está en devenir, pues lo rizomático se encuentra siempre en movimiento.

Pues bien, si hubiese que contestar a la pregunta sobre la normatividad que rige la endoconsistencia, habría que responder que se trata de una regla inmanente y que emerge en curso. Dicha regla es el precursor oscuro resultado de la reunión de todos los precursores oscuros o diferenciadores. Tal regla, pues, se encuentra en todas partes y en ninguna, recorre el conjunto problemático invisiblemente y está muriendo y naciendo constantemente. Es, por tomar un término de M. Merleau-Ponty, una normatividad salvaje, una normatividad “en estado naciente”. El ser naciente de tal normatividad implica la ruptura con toda normatividad de facto: ni una ley nomológica, ni un centro de dirección y emanación: “¡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!”⁶⁴. Aunque ya sabemos que el rizoma es intensio cualitativa y está forzada a encarnarse. Dicha encarnación es el plano molar, en el que rige la lógica arborescente que hemos descrito. Pero quedémonos en la expresión deleuzeana “línea de suerte” porque ella nos lleva de nuevo a Bataille. Podemos darle la vuelta para observar la cuestión con más claridad: ¿no constituye acaso la suerte batailleana (*chance*) una *fuga* abierta en el corazón de lo útil, vale decir con Deleuze, de lo arborescente?

No nos es necesario alargarnos demasiado en este punto porque se entiende que todo lo dicho hasta ahora se condensa aquí también. Lo que tratamos de resaltar con todo esto es que el rizoma confirma el carácter acéfalo, esto es, no jerárquico y descentrado, de nuestra caosmunidad. En él la inmanencia se resuelve como esa ausencia de guía trascendente, de ley venida de fuera o impuesta a priori, para su movimiento, que, en consecuencia, no tiene más finalidad que sí mismo, que su propio juego. Caosmunidad pues, acéfala, rizomática, transida por la suerte, por el albur de su propio movimiento

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

gestante. Caosmunidad nomádica que se transforma en máquina de guerra enfrentada al aparato de Estado. Vamos a verlo.

8. *Máquina de guerra y aparato de Estado*

Estos conceptos tal y como los trata Deleuze, máquina de guerra y aparato de Estado, nos son esenciales para nuestra investigación. Comenzamos por el primero de ellos. Paradójicamente para Deleuze la máquina de guerra no tiene que ver con la guerra, al menos no tal y como la entendemos dado el contexto estatal. Al contrario, nos dice el francés que “la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho”⁶⁵. ¿Por qué entonces escoge Deleuze estos dos términos, el de máquina y el de guerra, para darle nombre? ¿No lleva esto a confusión, sobre todo con el uso del complemento del nombre “guerra”? Bien, vamos a tratar de desglosar esta expresión y a explicar sus términos por separado. “Máquina” para Deleuze, como ya hemos afirmado, tiene que ver con el inconsciente y con el deseo. Somos “máquinas deseantes (que) producen por sí mismas un cuerpo sin órganos”⁶⁶. Porque el deseo se produce, es producción inconsciente y, así, en la región intensiva, puro flujo o flujo descodificado o, mejor, a-codificado. El inconsciente es una fábrica compuesta de máquinas productoras de flujos deseantes que desorganizan al organismo y lo deshacen o desterritorializan en un cuerpo sin órganos. Pero esto no sólo tiene que ver con una cuestión psico-biológica, para la cual Deleuze compuso toda su teoría del esquizoanálisis, sino también con la cuestión ético-política que aquí nos ocupa. La máquina de guerra lo es en tanto que productora de deseo y marca un afuera, no sólo respecto del pensamiento representativo o la consciencia, sino también respecto del Estado y la representación política. El cuerpo sin órganos de lo social es, en este contexto, “cuerpo de guerra”⁶⁷. Desde esta perspectiva la guerra, pues, no puede entenderse como una guerra de dominación o de aniquilación entre dos sujetos-Estados. Ella tiene que ver con aquella voluntad de poder que habita la región intensiva y que se coloca, en nuestra interpretación, en el momento del constituir-constituyente:

(C)ada vez que se confunde la irrupción de la potencia de guerra con la genealogía de dominación de Estado, todo se vuelve confuso, y la máquina de guerra ya sólo se puede comprender bajo la forma de lo negativo, puesto que no se deja subsistir nada

⁶⁵ *Ibidem*, p. 360.

⁶⁶ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 38.

⁶⁷ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 372.

exterior al propio Estado. Pero, situada de nuevo en su medio de exterioridad, la máquina de guerra presenta otro tipo, otra naturaleza, otro origen⁶⁸.

Por eso, nos dice Deleuze, se la puede observar en ocasiones en el *entre*, intensivo y molecular, de dos Estados, el antiguo Estado que cejará de ser y el nuevo Estado por venir. Sin embargo, no se confunde con ninguno de ellos, es Acontecimiento y contraefectuación. Creemos, en suma, que la máquina de guerra deleuzeana designa a la revolución misma, de ahí que nuestro autor nos afirme un destino trágico para “el hombre de guerra”⁶⁹. Un hombre al que no le pertenecen ni el pasado ni el futuro de lo constituido, de lo efectuado, un hombre que no habita el tiempo cronológico y que se mantiene en la eternidad del Aion, y, por tanto, cuyo combate está perdido de antemano. Porque, como ya hemos señalado, la efectuación, la representación o, aquí, lo constituido, es inevitable.

Deleuze insiste además en la idea de que nunca existió un tiempo en la Historia de la humanidad en que no hubiera organizaciones estatales. Ni siquiera, contradiciendo la antropología de Pierre Clastres, en la época de las sociedades primitivas. El Estado es un “*Urstaat* inmemorial”⁷⁰, siempre ha estado ahí y así, del mismo modo que no cabe un análisis evolucionista que entienda al Estado como cumbre de la civilización, tampoco cabe idealizar unas supuestas sociedades sin Estado primitivas que habrían tratado de conjurar inconscientemente a la bestia estatal. Clastres, a ojos de Deleuze, habría acertado en el primera parte porque, como bien supo ver, el Estado no es el resultado o la expresión del desarrollo civilizatorio, y por tanto, no cabe la distinción entre sociedades salvajes o bárbaras —sin Estado— y sociedades progresadas —con Estado—. Pero se equivocaba en la segunda. Sus estudios etnológicos se dirigían a demostrar que las sociedades primitivas vivían con total independencia respecto del Estado, aun más, instituyendo mecanismos que imposibilitaran su formación. Se trataba de impedir la coagulación del poder en torno a un jefe. Pero el problema de la teoría de Clastres reside en no conseguir resolver una pregunta decisiva: “¿cómo han podido querer o desear los hombres una servidumbre que en ellos no era el resultado de una guerra involuntaria y desafortunada? Disponían, sin embargo, de mecanismos contra-Estado; en ese caso, ¿por qué y cómo el Estado?”⁷¹ En efecto, la antropología clastriana en el fondo no es más que la revisión del postulado moderno sobre la existencia del

⁶⁸ *Ibidem*, p. 362.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 363.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 436.

⁷¹ *Ibidem*, p. 366.

estado de naturaleza que bien recuerda al rousseaniano *bon sauvage*, al que nace libre y por todas partes se encuentra encadenado. En Clastres tal estado de naturaleza pasa a ser una realidad social previa a la estructura estatal a través, como decimos, en sus estudios etnológicos. Pero, frente a ello, Deleuze afirmará la existencia del Estado para todo tiempo en la historia humana. No hay origen previo, ni siquiera en la forma clastriana de un contra-origen. Nunca hubo paraíso al igual que nunca lo habrá. En las sociedades primitivas, como en las nuestras, se da de continuo un tipo especial de relación entre el Estado y lo a-estatal, una relación compleja que se resume con la expresión cambio o diferencia de naturaleza. En efecto, estamos de nuevo ante la noción de *metaestabilidad*. Veamos de qué modo:

Lo que nuestro autor quiere señalar aquí con la expresión *Urstaat inmemorial* no es la preeminencia del Estado como tampoco su existencia en todo tiempo, tal y como lo conocemos desde su creación con las sociedades modernas. Lo decisivo es, de nuevo, la inevitable relación de *pólemos* de lo instituido, de lo codificado, jerarquizado y arborescente con un afuera respecto de él con el que siempre ha coexistido, esto es, con la máquina de guerra. Por eso esta máquina de guerra no sólo se encuentra, como hemos dicho, entre dos Estados, uno que se agosta y otro que adviene. Incluso en los momentos de estabilidad constituida ella, la máquina de guerra, resiste y puja por llevar al Estado hacia su exterior, imprimiendo en él líneas de fuga: “La interioridad y la exterioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo de constante interacción*”⁷². Estado, como *Urstaat* inmemorial, y máquina de guerra se dan en la simultaneidad de la temporalidad de Cronos y de Aion.

Como era de esperar, además, Deleuze otorga características específicas a la máquina de guerra y al Estado respectivamente. Vamos a tratar de resumirlas y especificarlas: en primer lugar, para el francés la máquina de guerra es el invento de los pueblos nómadas cuya forma de organización inmanente es la del rizoma; mientras que el Estado es de tipo sedentario y arborescente. Esto quiere decir que la máquina de guerra opera siempre por desterritorialización, por ampliación de los territorios, por conquista de lo nuevo. Por tanto, el espacio en que se produce su movimiento es un espacio liso, sin límites ni fronteras, siempre abierto. En cambio, el sedentarismo de la forma estatal es

⁷² *Ibidem*, p. 368.

reterritorializante, esto es, busca la imposición de límites y fronteras. Por consiguiente su espacio es de distinta naturaleza, un espacio estriado: “hay pues una gran diferencia de espacio: el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por 'trazos' que se borran y se desplazan con el trayecto”⁷³. Tanto el sedentario como el nómada se mueven, pero si el primero va de A a B como puntos prefijados de una trayectoria extensa en que nada cambia, desplazamiento estéril que Deleuze denomina como *Gravitas*; el segundo no marca puntos sino que traza líneas porque en él lo importante no son las zonas de partida y de llegada, sino lo indefinido de un territorio no medido en el que el movimiento, por ello, es turbulencia, perturbación o desorden: *Celeritas*. Por eso el espacio liso por antonomasia es el desierto, la estepa, el mar. Acabar con el nomadismo es por tanto definir el espacio, estriarlo y darle direcciones constantes, someter su velocidad absoluta a la velocidad relativa de la gravedad: “Pero esta empresa conduce al resultado más inesperado: la multiplicación de los movimientos relativos, la intensificación de las velocidades relativas en el espacio estriado, acaba por reconstituir un espacio liso o un movimiento absoluto”⁷⁴. Porque si la tragedia de la *intensio* nómada y rizomática, no-estatal y primera respecto a lo constituido por ser un constituir-constituyente como lo hemos definido más arriba, es su coexistencia con la *extensio* sedentaria y arborescente, estatal y segunda, que amenaza con homogeneizarla y, así, con imponerle codificaciones, direcciones, caminos; la tragedia de la *extensio* no es menor. Siempre desbordada, siempre herida en sus cauces, perturbada por un afuera no codificado, inconsciente, incluso en la forma del fascismo, de la ilegitimidad más horrible que busca un encauzamiento total.

Otra de las aristas a la que debemos atender en torno a la máquina de guerra y que nos parece capital es la que tiene que ver con la concepción de los afectos. Para Deleuze los afectos pertenecen a la máquina de guerra. En efecto, porque ella consiste en aquel devenir interafectivo en el que tanto hemos insistido. Pero, en su relación con el Estado son vistas al modo de armas, distintas por naturaleza a las herramientas propias del trabajo que nuestro autor asocia al Estado.

El régimen del trabajo es inseparable de una organización y de un desarrollo de la Forma, a los que corresponden una formación del sujeto. Es el régimen pasional del sentimiento como 'forma del trabajador'. El sentimiento implica una evaluación de la materia y de sus resistencias, un sentido de la forma y de sus desarrollos, una

⁷³ *Ibidem*, p. 385.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 390.

economía de la fuerza y de sus desplazamientos, toda una gravedad. (...) (L)a sobrecodificación une la herramienta a una organización del trabajo y del Estado⁷⁵.

La cuestión entre ambas, arma y herramienta, se juega en la distinción fundamental entre la interioridad y la exterioridad, o, si se quiere, entre el cierre y la apertura, pero también entre lo auto-móvil y lo que es movido. Comencemos con la herramienta a través del texto citado. La herramienta supone todo un estriaje en tanto que de lo que se trata en ella y con ella es de imponer una forma a una materia. En la herramienta, pues, se cumple el esquema hilemórfico. Para nuestro autor esto quiere decir que en ella se da una codificación: la forma es un a priori, un camino o cauce que se imprime sobre una materia que se supone indefinida y, sin embargo, resistente. De este modo la herramienta pertenece a los sujetos constituidos, ellos mismos codificados, portadores de formas y, en este sentido, limitados y limitantes. La herramienta es movida y esgrimida por un sujeto que, desde su interioridad subjetiva, otorga a lo informe de la materia una forma que envuelve al objeto en esa misma interioridad. Si el arma, que vamos a intentar definir ahora en sus caracteres deleuzeanos, es afecto, exterioridad y apertura, la herramienta es sentimiento en tanto que remite a la codificación, a una subjetividad internamente cerrada, limitada:

(E)l régimen de la máquina de guerra es más bien el de los afectos, que sólo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos. El afecto es la descarga rápida de la emoción, la respuesta, mientras que el sentimiento siempre es una emoción desplazada, retardada, resistente. Los afectos son proyectiles, tanto como las armas, mientras que los sentimientos son introceptivos como las herramientas (...) Las armas son afectos, y los afectos son armas (...) Aprender a deshacer, y a deshacerse, es lo propio de la máquina de guerra: el 'no hacer' del guerrero, deshacer el sujeto. La máquina de guerra está atravesada por un movimiento de descodificación.⁷⁶

El paradigma hilemórfico al que pertenece el modelo herramienta para Deleuze, a través de Simondon como ya vimos en la sección dedicada a las singularidades pre-individuales, se muestra a todas luces insuficiente. Si el hilemorfismo buscaba un principio de individuación, Simondon postula en cambio la simultaneidad de la individuación y el individuo en un proceso ontogenético que no finaliza, y esto es válido para todo objeto. Porque entender materia y forma de manera separada, cuasi independiente como se hace desde el hilemorfismo, obliga a pensar la materia como algo estático e inerte sobre la que una forma dada a priori actúa imponiéndose. Pero la materia ya es en sí misma móvil, es “materialidad energética en movimiento, portadora

⁷⁵ *Ibidem*, p. 402.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 402.

de *singularidades o de haecceidades*⁷⁷. Por tanto, la forma se revela como algo que se deduce en segundo lugar de este movimiento inmanente y que sólo es la expresión de su *intensio*:

(L)o que Simondon reprocha al modelo hilemórfico es que considere la forma y la materia como dos términos definidos cada uno por su lado, como las dos extremidades de dos semicadenas en las que ya no se ve cómo se conectan, como una simple relación de moldeado bajo la que ya no se puede captar la modulación continua eternamente variable. La crítica del esquema hilemórfico se basa en 'la existencia, entre forma y materia, de una zona de dimensión media e intermediaria' energética, molecular, -todo un espacio propio que despliega su materialidad a través de la materia, todo un nombre propio que extiende sus rasgos a través de la forma... (...) la materia en movimiento, en flujo, en variación, en tanto que portadora de singularidades y de rasgos de expresión⁷⁸.

Por eso, hacer de una herramienta un arma es tanto como deshacer al objeto mismo en tanto que tal, llevarlo al nivel intensivo en que el propio sujeto queda deshecho. Es es desterritorializarlo, descodificarlo, hacer del espacio estriado un espacio liso. Las armas son afectos porque llevan al afuera inconsciente, de ahí que Deleuze enfatice su carácter de proyectil. En cambio las herramientas pertenecen al sentimiento porque se mantienen encerradas en lo consciente, en los límites y en los cauces que la consciencia impone al flujo de deseo. Esta es la razón por la cual las primeras pertenecen a la máquina de guerra mientras que las segundas son propias del Estado. En este contexto que Deleuze apela a una ciencia nómada, una ciencia *dispar*, esto es, una ciencia de la disparidad energética y su producción inmanente, en contraposición a la ciencia "real", a la ciencia estatal o *compars* propia del modelo hilemórfico:

El *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si esas constantes tan sólo son relaciones entre variables (ecuaciones). El esquema hilemórfico está basado en una forma invariable de las variables, en una materia variable de la invariante. Pero el *dispar* como elemento de la ciencia nómada remite a material-fuerzas más bien que a materia-forma. Ya no se trata exactamente de extraer constantes a partir de variables, sino de poner las variables en estado de variación continua. Si todavía hay ecuaciones (...) (c)aptan o determinan singularidades de la materia en lugar de constituir una forma general. Realizan individuaciones por acontecimientos o haecceidades, y no por «objeto» como compuesto de materia y de forma⁷⁹.

Lo que nos importa de esta cuestión respecto de estos dos tipos de ciencia, nómada y estatal respectivamente, y a los dos tipos de utensilio, arma-afecto y herramienta-sentimiento, es incidir en la capacidad desbaratadora de la máquina de guerra respecto del aparato de Estado. Una capacidad que viene de su afuera, que es exterior a él y que

⁷⁷ *Ibidem*, p. 409.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 410.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 375.

no se deja reducir sin cambiar de naturaleza. De este modo, al igual que la herramienta (el objeto) puede devenir arma (haz de singularidades), el arma puede devenir herramienta, puede cosificarse, encauzarse.

En esta altura del recorrido podemos volver a decir algo respecto de Bataille, aunque parece casi una obviedad. En efecto, es claro que la herramienta que además Deleuze asocia al trabajo, entraría dentro del régimen batailleano de la utilidad; mientras que el afecto desbordante, exuberante, sin lindes ni finalidad, bien se podría decir que pertenece al principio de gasto improductivo o derroche. En cualquier caso lo que se puede afirmar es que los afectos son revolucionarios mientras que las herramientas tienden a conservar lo codificado.

Terminamos aquí este recorrido dedicado a la interpretación de Deleuze y Bataille en orden a tematizar nuestra apuesta para una comunidad-intensio entendida como caosmunidad. Brevemente, a modo de recopilación final, podemos enumerar los rasgos más importantes de la misma pues ellos son los que tendremos en cuenta en el siguiente apartado en el que abordaremos una respuesta sistemática a los autores tratados en la primera sección de esta investigación. Tanto a Carl Schmitt y su ontología de la fuerza allí descubierta y de índole absolutamente diversa a la mostrada aquí, como a Nancy, Esposito y Agamben deudores por su parte de una ontología del sentido. Pues bien, los rasgos fundamentales serían los siguientes: i) nuestra caosmunidad depende de una ontología de la fuerza que transitaría tanto en Bataille como en Deleuze; ii) allí las relaciones comunicativas, o caosmunicativas, no están configuradas intersubjetivamente siendo, antes bien, transductivas, esto es, marcadas por un erotismo transgresor en la interpenetración de flujos pre-individuales; iii) por consiguiente, el lenguaje allí queda arrasado en su desterritorialización, arrasado en sus codificaciones para profundizarse en la dimensión intensiva que le otorga plasticidad y creatividad; iv) la soberanía en esta caosmunidad no es NADA, tal y como afirmó Bataille, por cuanto emerge como efecto de posición de las fuerzas-deseo a-significativas, descodificadas, que se encuentran, en relación de síntesis disyunta, entre los sujetos y las instituciones entendidas como series intensivas que se interafectan; v) del mismo modo, ella no pertenece a ningún sujeto, ni individual ni colectivo, porque es el don caosmótico del precursor oscuro o nihil productivo, entendido ahora como *soberano paradójico*; vi) es esta además una comunidad de resistencia y de insurrección, de revolución permanente en la temporalidad de Aión, que, sin telos ni progreso, afirma la diferencia cada vez y que

abjura de todo centro y de toda jerarquía, comunidad nómada, acéfala y rizomática; vii) ella es máquina de guerra, esto es, de distinta naturaleza al Estado, a lo instituido, en relación de agón con él, y, cuyas armas, son afectos, flujos-deseo descodificantes. Especial mención hacemos antes de finalizar a la caracterización del fascismo y el totalitarismo que acometimos a partir de nuestras premisas. Lo sintetizamos del siguiente modo: tanto fascismo como totalitarismo suponen el agostamiento de la soberanía en su legitimidad ontológica, esto es, como afirmación de la diferencia y la multiplicidad, aunque uno y otro de formas diversas. El totalitarismo es efectuación de los flujos moleculares, intensivos del fascismo, *per se* contrarrevolucionario en tanto que su sino, su voluntad, es la de la nivelación absoluta. Pero también puede ser el resultado de la negación de la diferencia afirmativa, de su obturación, ocultamiento u olvido. Por tanto, tenemos dos tipos de relación del totalitarismo con la soberanía. De un lado él puede ser soberano aun siendo esta soberanía (ontológicamente) ilegítima, esto es, arrancada de las fuerzas moleculares fascistas; pero, de otro, también puede carecer absolutamente de todo carácter soberano si el ámbito de la extensión al que pertenece es el resultado de una separación o encubrimiento de su intensidad ontogenética.

Por lo demás, creemos que esta tipificación de totalitarismos y fascismos se encuentra en íntima conexión con la noción de trascendencia usada por Deleuze en el contexto de su filosofía política. Según esto el totalitarismo se cifraría, pues, en la trascendencia de la extensión respecto de la intensidad, en la ruptura de la caósmosis y la metaestabilidad en favor de toda estabilidad. Por eso, aun guardando al fascismo como motor (contra)revolucionario, a lo que da lugar es a un autoritarismo, a un dominio homogeneizante. Frente a ello Deleuze apostará por la inmanencia, por la relación ontogenética entre extensión e intensidad, constituido y constituyente. De este modo se garantizaría la exterioridad de la relación entre uno y otro, su diferencia de naturaleza u heterogeneidad y, también, evitaría toda tendencia a la homogeneización. Y esto a pesar de que, como ya hemos dicho, la actualización de la intensidad en la extensión supone siempre un cierto agostamiento de la potencia de la diferencia lo cual nos habla, una vez más, del carácter trágico de esta caosmunidad, de la utopía⁸⁰ a la que nos lanza:

⁸⁰ El concepto de utopía en relación a Deleuze ha sido tratado por Philippe Mengue de manera muy acertada al tener en cuenta que él ya no designaría la esperanza en un futuro soñado en que la revolución viniera a realizarse resolviendo los conflictos de la humanidad de una vez por todas. Mengue, resaltando la herencia nietzscheana de nuestro autor, apela a un concepto de utopía libre de ideales y asentado en la inmanencia y en el tiempo aiónico del acontecimiento. (Cfr. MENGUE, P., *Utopies et devenir deleuziens*, L'Harmattan, Paris, 2009).

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 traicionada⁸¹.

Tras este breve resumen vamos a avanzar hacia nuestra siguiente sección. Procedemos a la articulación de una respuesta a los pensadores de la comunidad-sentido, Nancy, Esposito y Agamben. Esta réplica dependerá no obstante de una consideración general que implicará poner en relación ambas ontologías, la del sentido y la de la fuerza o derroche. Evaluaremos así su efectividad a la hora de librarse del principio de identidad y sus consecuencias homogeneizadoras. Pero antes dedicaremos una necesaria reflexión para contrastar todas las características vistas arriba con la teología política schmittiana porque, recordemos, Schmitt era el principal contendiente de los pensadores de la comunidad antes mencionados. Además esta cuestión se hace necesaria porque, como vamos a ver, son muchos los puntos de anclaje polémicos que encontraremos entre Schmitt, Deleuze y Bataille.

⁸¹ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, pp. 101-102.

CAP. 13. RESPUESTAS. DE LA ONTOLOGÍA DEL SENTIDO A LA ONTOLOGÍA DE LA FUERZA

Con todo lo expuesto, lo que procede ahora efectivamente es organizar una respuesta completa a las tesis de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben sobre el tema de la comunidad impolítica, tal y como la calificó así el propio Esposito. Si recordamos bien, desde su pensamiento de la comunidad-sentido, eran tres las objeciones que le hacían a Georges Bataille: por parte de Nancy, el escollo de una metafísica del sujeto de la que no habría sabido desembarazarse y la consecuencia subsiguiente de la exclusividad de la comunidad de la que sólo podrían participar los amantes y los artistas; Esposito por su lado le habría reprochado el recurso al paradigma sacrificial propio de la lógica inmunitaria inaugurada por Hobbes en la modernidad; y en lo que se refiere a Agamben, la crítica vendría de las excesivas concesiones que supuestamente Bataille habría dado al fascismo desde su teoría del exceso y su concepción de lo sagrado. Pero al tratar de refutar sobre tales cuestiones que atañen a Bataille, inevitablemente lo que haremos será, de forma más general y con la herramienta de nuestra ontología de la *intensio*, ofrecer una perspectiva distinta a la de estos tres autores. A nuestro juicio ella será más efectiva a la hora de pensar la comunidad desde la afirmación de la diferencia. Porque, como ya comenzamos a esbozar en otros lugares, la ontología del sentido derridiana de la que se verían influenciados los pensadores de la comunidad actuales no cumpliría con esta plena afirmación. Vamos a reseñar ahora sistemáticamente este último aspecto para después, así armados, responder a Nancy, Esposito y Agamben.

1. Del diferir y el principio de identidad

Para comenzar nuestra explicación, hemos de hacer notar de nuevo 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. Diremos que 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. Como hemos tratado de explicar, entre sentido y fuerza tenemos una diferencia de naturaleza irreductible. Aun más, ya dijimos que aquí no hablamos de lo posible realizado, sino antes bien, de lo virtual insistente. En efecto, el sentido emerge de la región pre-subjetiva y sub-representativa sin que esta 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. Porque la fuerza así vista es definida como *spatium* a-significativo, configurado por pujanzas en interafección cualitativa; mientras que el sentido se distribuiría en el espacio extenso de las diferencias cuantitativas mensurables. Si nos detenemos en este lugar observamos, pues, que la des-presencia del sentido, su falta de identidad consigo mismo y en relación a la consciencia, no es aquí consecuencia de su diferir espacio-temporal entre distintos contextos y sujetos que de este modo perderían también su propia identidad. Tampoco lo sería la puesta en cuestión de la lógica oposicional del, calificado por Derrida, logocentrismo Occidental. En primer lugar, la identidad del sentido en la ontología de la fuerza queda desfondada en el momento en que él es observado como efecto contingente del bullir intensivo que no cesa y que fuerza a nuevas transformaciones, las cuales afectan también al sujeto que, como dijimos, muere y renace con cada afectación. Que a posteriori el sentido difiera de sí en el espacio de la extensio sólo añadiría un vector transformador más que, no obstante, sería superficial. En efecto, porque los movimientos en la extensio nunca son cualitativos sino meramente cuantitativos. Así, que el sentido viaje de A a B implicará una verdadera alteración sólo al precio de que se lo vincule con la intensidad cualitativa creadora de diferencias no meramente extensas¹. A tal respecto ya analizamos la importancia que otorga Deleuze a esta relación de exterioridad para que la diferencia no quede lastrada en ningún momento por la identidad. La cuestión se circunscribía al debate de nuestro autor con Martin Heidegger en torno a la noción de *lo Mismo* que cumplía la función de *pliege* (*Zwiefalt*) entre lo óntico y lo ontológico. Tal pliege

¹ Del mismo modo argumenta el profesor 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).

pretendía ser en Heidegger “el diferenciante de la diferencia”². Pero si recordamos Deleuze habría reprochado al alemán no haberse sabido zafar de la identidad y esto porque, en el fondo de su articulación entre ser y ente, él descubriría aun una cierta intencionalidad, una tendencia inevitable, una correspondencia, y, así, cierto vínculo filial. El pliegue heideggeriano escondería por tanto un lo Mismo deudor de la identidad por ser trabazón de lo diferente siempre a través del sentido. El ser es apertura de sentido, el ente supone su ocultamiento, y, sin embargo, ambos dependen de él en su darse. Pues bien, nosotros postulamos que 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. De otro modo la receptividad por parte de la consciencia sería, no ya diversa respecto de otra, sino simplemente imposible. 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, a nuestro juicio, podemos deshacer este entuerto.

Por otro lado, esta permanencia del principio de identidad en la ontología del sentido derridiana ataría en cierto modo al diferir con el finalismo. La promesa infinita 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 asegure su incumplimiento, a nuestro modo de ver, nos muestra a una consciencia todavía aferrada a ese resto de sentido en el sin-sentido, a esa presencia en la des-presencia. El porvenir, aunque ya no pueda 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 e incluso procurando 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 mero ajeteo. De nuevo, en un tipo de movimiento que no explicaría la transformación cualitativa en su génesis. *Différence* y *differánce* quedan así afectadas por la identidad abortando el camino deconstructivo, tornándolo en una suerte de

² DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, op.cit., p. 44.

teología negativa. En cambio, vimos como el futuro desde el pensamiento deleuzeano no aspira a nada y es por esa nada que la diferencia retorna cada vez. En efecto, la síntesis temporal del futuro aseguraba su independencia respecto del pasado y el presente y, de este modo, también el advenir mismo de la diferencia. Pero esto sólo era posible en tanto que la temporalidad para Deleuze se vinculaba a una ontología de la fuerza según la cual la diferencia misma, en su ser cualitativo, no moraba en el ámbito de los fenómenos y, por tanto, del sentido. Aun más, el sentido mismo no pertenecía ni al sujeto ni a sus predicados, sino que era efecto de posición, como hemos remarcado, del litigio intenso. Síntesis activas que dependen de síntesis pasivas más profundas y fundamentales y que dan lugar a la temporalidad de Aión. Porque ese no aspirar a nada sólo puede acaecer en un *locus* a-significativo absolutamente desvinculado de la consciencia y sus rigores. Por ello, nos dice Deleuze que “(n)o hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas”³. Buscar la novedad, que la diferencia advenga en el Acontecimiento, es tanto como abjurar de esa esperanza, aun frustrada de continuo y a priori, en el porvenir.

Ocurre además que el binarismo que impone jerarquías de conceptos y que, de este modo según el pensador franco-argelino, constituye el entramado ideológico que no sólo habría afectado a la filosofía sino a su entorno socio-político y contra el que se dirige su particular *Destruktion*, su deconstrucción, es también descubierto por Deleuze en su génesis intensiva. Como hemos señalado no son pocas las ocasiones en que Deleuze atribuye el trabajo de la oposición y la contradicción a una voluntad de poder negativa, sobre todo en lo que se refiere a la dialéctica hegeliana en la interpretación que nuestro autor hace de Nietzsche. Pero más en general será la representación y el reconocimiento iniciados ya con Platón la diana de los dardos deleuzeanos en toda su filosofía. La representación, por lo demás, no se limitaría al uso de la oposición, sino que también estaría caracterizada por la identidad y la analogía como modos de subyugar la diferencia:

(Decíamos que la representación se definía por ciertos elementos: la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en el objeto. (...) El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido análogo y opuesto⁴.

³ DELEUZE, G., “Postscriptum a las sociedades de control” en *Conversaciones*, *op.cit.*, p. 279.

⁴ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 213.

La crítica deleuzeana se hacía aun más agria cuando la representación era tomada por el todo del pensamiento, esto es, cuando no se atendía al afuera sub-representativo y pre-subjetivo que la gestaba. Por tanto, Deleuze también estaría acometiendo su particular *Destruktion*. Pero a diferencia de Derrida, nuestro autor no buscará llevarla a cabo desde el mismo plano que trata de criticarse, desde el del sentido. Porque si él es efecto de posición, en consecuencia, también lo son la oposición, la analogía y la identidad. En suma, la representación misma: “La oposición, la semejanza, la identidad y hasta la analogía sólo son efectos producidos por esas presentaciones de la diferencia, en vez de ser las condiciones que subordinan la diferencia y hacen de ella algo representado”⁵. De este modo se entiende que tal entramado ideológico en Deleuze seguirá la línea del análisis foucaultiano mediante el par saber/poder. 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 como trama intensiva, fluctuante e interafectiva, que lo somete a transformaciones sin las cuales no se explicaría el devenir histórico. Es así que en el seno de una lengua “mayor” puede acontecer un devenir minoritario de la misma. De este modo, la alteración de los significantes mismos, de los enunciados, denominados por Deleuze enunciados-consigna, no puede darse sin observar ese plano intensivo del poder que es su afuera inconsciente y problemático. En ellos habita ese dualismo que ha de ser conjurado y que Deleuze, reconoce, deshace recurriendo a otros, al del rizoma y el sistema arborescente, al de la lengua mayor y menor, al del nomadismo y el sedentarismo, etc., para instalarse definitivamente en la multiplicidad Una:

Si invocamos un dualismo es para recusar otro. Si recurrimos a un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo. Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos⁶.

En conclusión, creemos que la lógica oposicional que Derrida descifró a través del par voz-escritura no queda absolutamente desbaratada acudiendo al segundo de los términos para hacer de él una *archiescritura*, esto es, para expandir sus rasgos, fundamentalmente el de la *iterabilidad*, a todo el lenguaje como condición de

⁵ *Ibidem*, pp. 223-224.

⁶ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 25.

posibilidad de la comunicación. Aun más porque, para Deleuze, la repetición es justamente la característica del lenguaje que posibilitaría su reproducción y así su carácter imperativo (consigna). Porque si el movimiento, en este caso el derridiano diferir, no es cualitativo entonces tampoco habría conseguido desfondar el binarismo que quedaría intacto pasando de un contexto espacio-temporal a otro pero sin variar verdaderamente. Sí, se mueve, pero para producir y re-producir el binarismo y su lógica oposicional asociada. Necesitamos de una instancia que sea exterior a él, heterogénea y en liza, para desbordarlo. Y es así que Deleuze lo hará depender de una multiplicidad problemática e intensiva que insiste en él excediéndolo, que configura su impensado, fuera o anterior, pues, a la consciencia a la que golpea: “Ni limitación ni oposición (...), el inconsciente involucra los problemas y las preguntas en su diferencia de naturaleza con las soluciones-respuesta: (no)-ser de lo problemático, que recusa igualmente las dos formas del no-ser negativo, que no rigen más que las proposiciones de la conciencia”⁷.

Por último aun debemos decir unas palabras acerca de la interpretación que Derrida hizo de Bataille, fundamentalmente en el texto “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” recogido en *La escritura y la diferencia*. La razón es que de ella dependerá al menos en parte, a nuestro juicio, el ulterior análisis que de este pensador hicieron Nancy, Esposito y Agamben en torno a la comunidad. Pues bien, veámos que en la obra aludida Derrida ponía su atención en el rebasamiento de la dialéctica hegeliana por parte de Bataille mediante el hallazgo del sin-sentido irrebasable que impedía a la consciencia llevar a culmen el trabajo de la acción negadora hacia el saber absoluto y la síntesis final del Espíritu. De este modo el de Billom habría invertido además la caracterización del amo y el esclavo que hizo Hegel descubriendo en el señorío una esclavitud por cuanto éste quedaba vinculado a la finalidad en la consecución de aquel saber. Lo importante para nosotros más allá de este breve resumen que nos vale para recordar, es que el punto de vista de la exégesis derridiana sobre Bataille es, de nuevo, el de la ontología del sentido y, así, habría pasado inadvertida la ontología de la fuerza que, a nuestro modo de ver, recorre a este autor. Efectivamente, el sin-sentido batailleano es exceso respecto del sentido, pero porque conecta con el derroche energético sin tasa que ya hemos visto y que, de este modo, afecta a su concepción de la soberanía. La economía general apuesta así por una (in)contabilidad de lo cualitativo no mensurable y transformador hecho de trasvases de intensidades por los que el ser mismo se muestra herido y en devenir. Creemos que sin

⁷ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op.cit. p. 171.

tal consideración de las tesis batailleanas no es posible entender su concepción de la comunidad generando algunos malentendidos y encontrándose a la base de las objeciones que Nancy, Esposito y Agamben hicieron a su heterodoxa filosofía. Pero antes de responder a ellas creemos más apropiado argumentar acerca de la diferencia entre esta ontología de la fuerza pensada desde Deleuze y desde Bataille y la sostenida por Carl Schmitt en su postulado de la intensidad (*Intensität*) que haría posible la caracterización política última en torno a la distinción amigo-enemigo. Con ello resaltaremos el valor de las posturas deleuzeana y batailleanas interpretadas por nosotros para descubrir y prevenir ciertas tendencias totalitarias, por lo demás, las mismas a las que se enfrentaban los pensadores de la comunidad-sentido tal y como ya señalamos.

2. Fuerza, negación e identidad. Carl Schmitt

Articular nuestra respuesta a Carl Schmitt para mostrar la disimilitud que habita entre su ontología de la fuerza y la de Deleuze⁸ así como la descubierta en Bataille ha de llevarnos como consecuencia a la desactivación de la perspectiva del jurista alemán a través de nuestra caosmunidad tal y como la hemos desarrollado más arriba. Esto implicará poner sobre la palestra de nuevo conceptos como el de máquina de guerra o el de nomadismo con el objetivo de hacer ver que la soberanía schmittiana carece de legitimidad ontológica de manera que acabaría derivando en un totalitarismo. Partimos aquí, por tanto, de una premisa ya anunciada y que podemos resumir del siguiente modo: la ontología acuñada por el de Plettenberg no sólo es de carácter existencial, sino que apela a la intensidad, a la fuerza, que da como resultado el desgarramiento en dos de lo políticamente indiferenciado para acabar constituyendo su identidad, identidad política, mediante la dicotomía amigo-enemigo. La *Intensität* en el horizonte de su máximo potencial desplegado fija la oposición necesaria para la definición de la comunidad política como comunidad de los amigos, de los homogéneos, en contraste con la heterogeneidad de una alteridad a combatir. Schmitt habría conservado así el esquema de la representación denunciado por Deleuze y por Bataille y lo habría hecho cumplir en el ámbito de lo político. Una representación que querría agotar el afuera

⁸ 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.

arrancando de la *intensio* en su posibilidad negativa, reactiva, la cual, lejos de querer afirmar la diferencia, busca detener su movimiento. Es así, en consecuencia, una representación que busca conservar(se), sobrevivir inalterable en su ser dotándose de los medios adecuados a ello por los que poder eliminar a la alteridad, a lo que sea heterogéneo de sí, en caso de considerarlo necesario, de decidirlo. Nada más lejos del nomadismo y el derroche de Deleuze y Bataille respectivamente, nada más lejos de la afirmación de la diferencia, de la apuesta por la creación de más diferencia y, así, de la exuberancia del devenir intenso. Ellos son, sin duda, el Behemoth schmittiano, esa revolución contra la que se levanta el Leviatán. Vamos a observar ahora todas las consecuencias de esta premisa convencidos, por lo demás, de que sólo desde esta ontología de la fuerza que habría impugnado de modo más certero el primado de la identidad que la ontología del sentido, se pueden desvelar todos los peligros de la postura schmittiana y resistir a ellos.

Comenzaremos en primer lugar rescatando la noción deleuzeana de máquina de guerra vinculada a la de nomadismo para mostrar un primer nivel de contraste entre las tesis schmittianas y las de nuestro autor. Nos parece extraño que Deleuze no traiga en ningún momento a colación a Carl Schmitt en este contexto al que nos dirigimos, sin duda uno de los teóricos más importantes en torno a la noción de guerra y sus vínculos, para él inexorables, con la soberanía y, así, correlativamente, con el aparato estatal. Y es que creemos que el de París podría darle la razón al menos en un punto a Schmitt, aunque, por supuesto, con matices que hacen que un abismo separe sus concepciones. A nuestro modo de ver, tanto para Schmitt como para Deleuze la guerra pertenece al aparato de Estado, vale decir, a lo instituido que efectúa la soberanía. En Schmitt como decisión puesta en un horizonte posible sobre la que reside dicho carácter soberano; para Deleuze, en cambio, como apropiación y como relación negativa. Así, en un primer sentido, para el francés puede haber conflicto militarizado, organizado en un ejército que se enfrenta a otro, cuando un aparato de Estado se apropia de la máquina de guerra. Recordemos, “guerra” es complemento del nombre “máquina”, la misma expresión ya nos remite a una cuestión de segundo orden en cuanto a ella. En efecto, la guerra es expresión de una oposición, tal y como vio Schmitt, entre amigos y enemigos. Pero al nomadismo maquínico deleuzeano no le pertenece en absoluto la lógica binaria, menos aun la de la oposición, y únicamente llega a ella cuando se pone en relación con el Estado: “En la medida en que la guerra (con o sin batalla) se propone el aniquilamiento o la capitulación de fuerzas enemigas, la máquina de guerra no tiene necesariamente por

objeto la guerra (...) El problema de la guerra queda, pues, a su vez relegado y subordinado a las relaciones máquina de guerra-aparato de Estado”⁹. ¿Cuál es la naturaleza de esta relación? ¿Cómo deviene la guerra objeto de la máquina de guerra si no es intrínseca a ella ya desde el inicio? En primer lugar tenemos un tipo básico de relación entre ambos en el fenómeno que ya hemos nombrado, el de la apropiación. Según ésta, el Estado como instancia homogeneizadora, en su pretensión autoconservadora, integra la diferencia subsumiéndola y, así, negándola. Una vez controlada la diferencia en el seno del Estado ella entra en la lógica oposicional estatal y, en consecuencia, sirve a su protección. Pero el coste es el cambio de naturaleza de la máquina de guerra que ya ni siquiera puede ser llamada como tal. En efecto, ella pasa a integrarse como otro factor coercitivo más, de estriaje, de puesta de límites. En el fondo estamos aquí ante el mismo proceso que hemos descrito tantas veces, porque la apropiación de la máquina de guerra por parte del aparato estatal, ella en sí misma nomádica como multiplicidad errante, no supone otra cosa que la actualización de sus fuerzas, la codificación de sus armas-afectos ahora convertidos en herramienta.

Hay, además, otro segundo modo en que la máquina de guerra cambia de naturaleza: cuando toma al Estado como adversario objetivo, como enemigo. El ser de la máquina de guerra es creativo, afirmativo y, como tal, desborda todo estriaje y devuelve al espacio su lisura desbordando los lindes, haciendo del territorio una Tierra, esto es, desterritorializando. Ahora bien, aunque, diríamos, su voluntad de poder es activa, puede devenir reactiva cuando se enfrenta a la estructura estatal, cuando, una vez más, es puesta en relación a ella:

(L)a máquina de guerra era la invención nómada, puesto que en su esencia era el elemento constituyente del espacio liso, de la ocupación de ese espacio, del desplazamiento en ese espacio, y de la composición correspondiente de los hombres: ese es su único y verdadero objetivo positivo (*nomos*). (...) Si la guerra deriva necesariamente de la máquina de guerra es porque ésta se enfrenta a los Estados y a las ciudades, como fuerzas (de estriaje) que se oponen al objeto positivo: como consecuencia, la máquina de guerra tiene como enemigo al Estado, a la ciudad, al fenómeno estatal y urbano, y su objetivo es aniquilarlos. Ahí es donde deviene guerra: aniquilar las fuerzas del Estado, destruir la forma-Estado¹⁰.

Hasta aquí la cuestión queda clara, la guerra es lo propio de lo constituido, de lo fijado, de lo que tiene límites o está estriado, pertenece pues al Estado y sólo pertenecerá a la máquina de guerra cuando ella se pone en relación con éste. En conclusión extraemos que la guerra es secundaria pues tiene que ver siempre con la

⁹ DELEUZE, G., & GUATTARI, F., Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia, op.cit., pp. 416-417.

¹⁰ *Ibidem*, p. 417.

negación, con la lógica oposicional, e incumbe por tanto a lo constituido, al Estado y sus instituciones, a la *extensio* que detiene el movimiento intensivo de la diferencia afirmada, bien apropiándose de ella y ajustándola a medida, integrándola en sus determinaciones y finalidades, bien oponiéndosele e imprimiendo en ella el sello de la enemistad que al cabo recoge y sobre el que re-acciona. Según este análisis, en ambos casos, a nuestro juicio, la potencia creativa y nomádica de la diferencia declina en un tipo de efectuación, la efectuación político-estatal, donde la negatividad toma la forma corporeizada que llega al extremo en la aniquilación y, así, en la guerra en pro de su auto-conservación. Sí, a ojos de Deleuze Schmitt tenía razón, pero sólo desde la perspectiva superficial y no genética de la *extensio* y la representación. Por eso no vio que la soberanía no podía tener que ver, pues, con la negación.

Cabe hacer una pequeña digresión a esta altura porque en el apartado correspondiente a Schmitt de la primera parte de nuestra investigación afirmamos que el jurista habría rescatado, paradójicamente dada su aversión al pensador judío, el tema spinoziano de la perseveración en el ser. Toda la estrategia de la soberanía a través del estado de excepción venía encaminada, desde esta perspectiva, a esta persistencia del ser de lo político para mantenerse en sus cauces constituidos. Ahora bien, hemos visto igualmente que para Deleuze Spinoza es un autor fundamental. ¿Qué tendría entonces que decir el francés acerca de dicha cuestión spinoziana? Esta es desde luego una cuestión compleja en nuestro autor. Vamos a seleccionar algunos de los principales fragmentos en que se ocupa de ella:

¿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»³. 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 pasión¹¹.

(...)

Cada cosa se esfuerza, cada cosa tiende a perseverar en su ser. En latín «esforzarse» se dice *conor*. El esfuerzo o la tendencia, el *conatus*. He aquí que la noción de límite está definida en función de un esfuerzo. Y la potencia es la tendencia misma o el esfuerzo en tanto que tiende hacia un límite¹².

Brevemente cabe decir a través de estas citas que la cuestión de la perseveración en el ser de Spinoza es interpretada por Deleuze de manera muy distinta al encaje que podría tener en Schmitt. En efecto, Deleuze entiende por tal expresión la tendencia de la

¹¹ DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003, p. 48.

¹² *Ibidem*, p. 182.

fuerza, en Spinoza del *conatus*, a llegar hasta el límite de lo que ella puede, vale decir, a afirmarse en su diferencia cualitativa hasta el final, esto es, hasta el límite de su poder de afectar y verse afectada, de producir más diferencia. Por tanto, el esfuerzo en la perseverancia en el ser no puede desvincularse, en Deleuze-Spinoza, de los encuentros interafectivos¹³ que, al cabo, en el ámbito intensivo, son el germen de la extensio y sus fenómenos observables. Por tanto, lo que persevera en su ser aquí es la diferencia misma y su organización caosmótica, la multiplicidad, y no, en absoluto, el Uno en tanto ser homogéneo y homogeneizante.

Ahora bien, ya dijimos que el problema no era tan sencillo. No se trata simplemente de decir que la extensio agosta el poder creativo de la diferencia intensiva de la región en que moran las fuerzas-deseo sin codificar. Porque, además, si estamos en lo cierto y podemos encontrar en Schmitt una ontología de la fuerza, esto apuntaría justamente a la posibilidad de que en esta región intensiva se dé la propensión a la negación. Una vez más Deleuze y Schmitt habrían estado de acuerdo, pero Schmitt nunca habría podido reconocer, por contra, el empuje creativo de la fuerza que afirma la diferencia y el devenir si no es al precio de convertirlo en el enemigo, de aplicarle la negación y así reducirlo a la lógica oposicional. El momento constituyente schmittiano, podemos decir, es una desterritorialización, pero aquella que quiere dirigirse a una reterritorialización absoluta que no deje atisbo de afuera. Esta era la naturaleza del fascismo según nuestra interpretación que, una vez actualizado, efectuado en la estructura estatal, constituido, muta en totalitarismo.

Entiéndase bien no obstante toda esta cuestión porque tampoco se trata de ver en el Estado el único modo en que esto sucede. Como dijimos el Estado en Deleuze es un *Urstaat* inmemorial, esto es, designa los diversos modos en que la intensio problemática ha sido solucionada a lo largo de la historia sin, por supuesto, establecer una línea de progreso entre ellas. Pero en Schmitt sucedería algo similar en la medida en que el jurista sólo habla de la necesidad del Estado circunscribiendo ésta a la época de la secularización. Lo que le importa al alemán es sobre todo el origen de la soberanía, esto es, no tanto el modo en que ella se manifiesta, sino su ser mismo como ser de lo político. Por eso, también, que el sentido último de la comunidad política sea religioso, ético, estético, etc., poco importa porque lo capital es el decisionismo intensivo, negativo y reactivo, del que está necesitada para constituirse de un modo u otro.

¹³ Cfr., DELEUZE, G., *Spinoza, filosofía práctica*, trad. Antonio Escotado, Tusquets, Buenos Aires, 2004, pp. 27-32.

Con todo esto se entiende que Schmitt no considere viable introducir el derecho de resistencia en las cartas constitucionales, pues incurriría con ello en una contradicción de principio. Lo constituido schmittiano ha de ser irresistible para cumplir el sino de la negatividad que opera en él. Resistir es, así, igual a constituirse en enemigo sobre el que recae el estado de excepción. Es, pues, quedar *hors la loi*. Por contra, nosotros hemos postulado el movimiento intensivo, acodificado y desterritorializante pero afirmativo, como fuente de toda transformación y de todo momento constituido que insiste y resiste configurando un Behemoth silente e inagotable para una soberanía activa. La resistencia es por tanto en Deleuze de hecho, sea o no de derecho. Resistir, recordemos es crear, hacer emerger nuevas líneas de fuga, nuevas significaciones, nuevos códigos, nuevas instituciones. Resistir es un constituyente perenne, una revolución en que los afectos, los deseos, son armas desterritorializantes. Una resistencia que es desobediencia (in)civil y que contradice a Schmitt en el punto fundamental de su argumentación: la soberanía no es ontológicamente legítima si no se vincula con esta afirmación, si no se vincula, pues, con el ser de la revolución para la producción de más diferencia, esto es, que no detenga el movimiento desterritorializante. En efecto, si seguimos esta reflexión podemos colegir que la soberanía entendida como el elemento constituyente por antonomasia no tiene que ver con la decisión estatal acerca de la excepción del derecho, porque ella supone una negación segunda a la que precede una afirmación más fundamental que aquella, la afirmación creadora de la diferencia. Es esta desde luego una soberanía impolítica, esto es, una soberanía que de continuo desfonda la soberanía de lo constituido y que nos arroja al ámbito de una revolución permanente, de una disidencia que resiste y persiste. Pero que tampoco renuncia a la mediación institucional pues es ella la que procura la mutabilidad del mundo político-social desde la inmanencia. En efecto, recordemos que la ontología deleuzeana es una ontología de la inmanencia por cuanto la relación interafectiva de las fuerzas no sigue ningún cauce establecido desde fuera de ella misma y porque, además, ellas constituían una natura naturans respecto de la natura naturata de la extensio con la que coexistían en relación de metaestabilidad. En este sentido, la soberanía, además de no pertenecer a ningún sujeto y de ser, por tanto, acéfala, tampoco procede de ningún elemento trascendente a la comunidad misma; a la vez, constituyente y constituida, codificada y descodificante. El precursor oscuro, la diferencia diferenciándose y recorriendo las series, era el soberano paradójico del que ella emanaba al modo del Acontecimiento, esto es, como un perenne constituir. En cambio, vimos como en Schmitt la soberanía pertenecía a una

instancia que se colocaba más allá de lo constituido para suspenderlo, y así paradójicamente mantenerlo, decidiendo sobre el enemigo. El estado de excepción era el mecanismo mediante el cual la soberanía se hacía visible, una soberanía que no se asentaba en la legalidad, en la Constitución, sino en esa decisión que quería controlar la anomia, reconducirla al cauce de la comunidad homogénea a través de su negación. Afirmarse negando primero. Esta es de fondo la divisa schmittiana. El enemigo, por eso, era aquel que entraba en contradicción con el modo de existencia del amigo, esto es, de la comunidad política constituida. Y ello sólo podía decidirlo esa instancia trascendente que restituía el vínculo de la secularización con la esencia y los orígenes teológicos de lo político marchitados en la modernidad a ojos del alemán. He ahí que el Estado era Estado-Leviatán en tanto que vinculado al monstruo mítico de la tradición bíblica. Así, el único modo de que su antagonista venciera en la disputa sin hacer saltar por los aires la esfera de lo político es que él mismo se transformara en otro Leviatán, que lograra constituirse y ser el nuevo portador de la decisión. Lo que tenemos entonces son dos modos de entender el conflicto. De un lado el de Schmitt que sólo puede observar la revolución en su legitimidad ontológica como contrarrevolución, esto es, como instauración de otro poder que decida entre amigos y enemigos y que vuelva a dar estabilidad a la comunidad. De otro el de Deleuze-Bataille, interpretado por nosotros, según el cual el conflicto se torna irresoluble *pólemos* inevitable y perenne entre lo constituido y lo constituyente, entre intensio y extensio, y cuya legitimidad ontológica, en cambio, consistiría en esa inmanencia por la cual ambas se hacen inseparables conformando una caosmunidad metaestable. Podemos citar aquí a Bataille: “La idea clásica de soberanía se une a la de mando (...) La soberanía es rebelión, no es el ejercicio del poder”¹⁴. En efecto, si recordamos “mando” para Bataille tenía que ver con esa voluntad de poder negativa, con la voluntad de dominio capaz de movilizar a las fuerzas sagradas, heterogéneas, en torno a un jefe, de jerarquizarlas y de ponerlas al servicio de la conservación, esto es, de realizar el fascismo en un totalitarismo. Para el de Billom la salida pasa por vincular esa heterogeneidad, esa diferencia que es puro derroche de energías-deseo transgresoras, tal y como lo hemos observado nosotros, con una voluntad de suerte (chance), voluntad de poder afirmativa. En suma, se trata de no quedar embarrancados en el ámbito de la mera utilidad. Intensio y extensio, constituido y constituyente, derroche y utilidad, deben verse en una relación de litigio inacabable y, así, trágica, en la que la diferencia siempre pujará por arrasarse a la identidad, a lo homogéneo, y en la que la identidad por su parte siempre buscará estabilizar a la

¹⁴ BATAILLE, G., *La experiencia interior*, op.cit., p. 199.

diferencia y detenerla. Será en esa diferencia de naturaleza entre ambas dimensiones donde la comunidad emerja como caosmunidad.

Finalizamos aquí la reflexión en torno a Schmitt y su teología política para desarrollar nuestras respuestas a los pensadores de la comunidad actuales que, también desde una perspectiva ontológica, han tratado de pensar el ser de lo político y, así, el ser de la comunidad, postulando sin embargo un afuera de aquél justamente desde la segunda. Son los pensadores *impolíticos* en palabras de Esposito que, a nuestro juicio, seguirían la estela de la ontología del sentido heideggeriana y derridiana de la cual hemos dado ya las claves de sus problemas fundamentales. Vamos a ver ahora, pues, cómo afectan ellos a sus tesis en torno a la comunidad y por qué motivo, por tanto, nos parece más eficaz la lectura que hemos hecho de Deleuze y Bataille.

3. El ser amante y artista. Hacia lo presingular. J.-L. Nancy

En primer lugar vamos a hacernos eco de los reproches de Nancy a Bataille para intentar deshacerlos. Fundamentalmente este autor acusa al de Billom de haber mantenido una cierta metafísica del sujeto que le habría impedido dar el paso hacia la profundización ontológica necesaria que la rebasase y diese cuenta efectivamente de una soberanía diferida, de esa soberanía que no es NADA justamente por estar repartida, descentrada, en el comparecimiento y la ex-posición de los seres. Ahora bien, si hemos entendido adecuadamente todo lo anterior, podemos comenzar afirmando que el *quid* se encuentra en no concebir el principio de utilidad y el 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 se derrocha o que se conserva: *intensio* y *extensio*. Por esto mismo tampoco los podemos entender como 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, sino que ambos se dan simultáneamente, uno en profundidad y el otro en superficie. El sujeto es siempre, al mismo tiempo, no-sujeto, instancia pre-individual y transductiva de trasvases energéticos dispares y sin tasa. Es más, el problema estaría en quedarnos sólo en la superficie, en el efecto provisional del movimiento intensional en profundidad que es el sujeto o individuo. En la superficie nos quedamos sólo con el principio de utilidad,

o, con Deleuze, con la representación y con la necesidad, pero estas ontológicamente son segundas. En Nancy, desde luego, ocurre algo similar dado que su comunidad desobrada es simultánea respecto de toda comunidad obrada de manera que, desde aquella, acontece la resistencia de los singulares a la obrabilidad. 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 en la exposición y el con-tacto sin hacer ninguna concesión a la obra, vale decir, a la presencia, a la realización de la comunidad como comunidad de sentido, la cual supone siempre una perversión respecto del fundamental desobramiento. A este respecto ya dijimos que la posición de Nancy nos parecía que conformaba una radicalización respecto de las tesis derridianas. En cambio en Bataille entre el principio de utilidad y el de derroche no nos es dado elegir. Hay sujeto, pero siempre y al mismo tiempo, sujeto arrasado. Y esta condición insuperable es la que hace de su comunidad una comunidad trágica y, por eso mismo, una comunidad que, en el fondo, no puede simplemente rechazar lo constituido, lo obrado. Esa metafísica del sujeto que observa pues Nancy en el de Billom no invalida el carácter exuberante y transgresor de su comunidad. ¿A qué resistimos si no hay nada a lo que resistir? ¿De otro modo qué transformaremos y qué crearemos?

La consecuencia de esto es que la comunidad no es exclusiva de los amantes o del artista, como también objeto Nancy para Bataille, porque el ser mismo es caosmos. Desde esta perspectiva podemos decir que si Bataille habla de estas figuras es para ejemplificar y para poner de relieve por un lado, y por su herencia nietzscheana, la capacidad creativa que se da con el derroche y, por otro, la cuestión de la sensibilidad, del afectar y el ser afectados, esto es, de la herida por la que arrasamos y somos arrasados. Por tanto, con todo lo expuesto hasta llegar a este punto, la comunidad batailleana no puede ser vista como dada únicamente para las figuras de los amantes y del artista como tipos humanos o tipos de relación entre humanos privilegiadas porque Bataille, como hemos visto, compone una especie de c(a)osmovisión o c(a)osmología en la que trata de pensar al ser mismo a partir del principio de derroche mediante aquella *Economía General* en la que ya nos hemos adentrado. Si nuestra hipótesis es cierta, si en Bataille hay ontología, entonces podemos decir que el ser mismo es allí concebido como amante y como artista. Por eso en el fondo todo nuestro recorrido por la ontología de la fuerza de Deleuze y de Bataille puede verse entonces como una respuesta a Nancy.

Pero hay otra cuestión que nos es fundamental en lo que se refiere a este autor: su *ser singular-plural*. En efecto, Nancy lanzaba la propuesta de un ser originariamente atravesado por el con (*Mit*), esto es, donde su singularidad se encontraría desde el inicio expuesta en el comparecimiento de una existencia abierta siempre a la otredad, donde, en suma, el ser mismo es comunidad. Sólo de este modo Nancy encuentra la manera de sustraer a la comunidad respecto de su obrabilidad: la comunidad no puede ser obrada porque ya *es*, con lo que toda pretensión de realizarla tropieza con una suerte de traición. Así, ella *es* y por tanto ponerla en obra ya supone su perversión, esto es, tal y como lo vio Heidegger, supone el olvido del ser y la primacía de lo ente. Aun más si tenemos en cuenta que ese olvido toma la forma en Nancy de una pérdida que mueve a la melancolía patológica por la cual el hombre no ha cesado de realizar históricamente la comunidad a través de formas sucesivas que sólo han traído horror poniendo coto justamente a la ex-posición de los singulares, a su originaria pluralidad. En efecto, porque esa exposición o comparecimiento tiene que ver con el derridiano diferir del sentido: allí la soberanía no es NADA y no pertenece a nadie, a ningún sujeto, porque su presencia queda diferida en el reparto y, por tanto, se torna en des-presencia. *Différence* y *différance* como ya vimos: diferir del sentido de la soberanía en un comunismo literario que interrumpe la voz de la presencia mítica, y diferir temporal en que la historia ya no puede ser vista como una sucesión lineal en que se realizaría una supuesta esencia originaria, sino como una temporalidad sin finalismo ni teleología atravesada por la constante irrupción de la ex-posición en tanto que presencia de lo despresente o ec-sistencia sin esencia. Y lo que marca a este singular-plural es, en primer lugar para Nancy, su corporalidad, su espaciamiento. Porque el cuerpo es para este pensador el lugar privilegiado en que se expresa la exposición, la pluralidad de los singulares: “El cuerpo es el ser ex-puesto del ser”¹⁵. Otra vez el gesto nos recuerda a Derrida: de lo que se trata es de encontrar en el mundo sensible, de la escritura o de los cuerpos, la capacidad de ruptura o de desbordamiento con respecto del mundo ideal de la voz y de las esencias. Por eso para 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”¹⁶. Ahora bien, desde la ontología deleuzeana y desde Bataille cabe hacer sobre las propuestas de Nancy algunas apreciaciones que nos parecen importantes. En primer lugar la pluralidad del singular a la que alude, su ex-posición y su espaciamiento en cuanto originario ser -con y en cuanto cuerpo, en Deleuze-Bataille queda ahondada y se hace productiva como fontanal de cambio cualitativo. Si recordamos, la singularidad

¹⁵ NANCY, J.-L., *Corpus, op.cit.*, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

deleuzeana es en sí misma dispar y es esa disparidad de la que brota toda novedad. La disparidad es efectivamente pluralidad, pero una pluralidad de interafecciones originantes. Además ella no se encuentra en la región extensa: la corporeización es efecto de superficie de las relaciones intensivas de lo diferente con lo diferente. Lo que desde esta perspectiva adolecería Nancy es de una teoría que diera cuenta del devenir transformador no atravesado por la identidad, porque al intentar liberarse del telos y el finalismo de las esencias, pero también de la pertenencia de la comunidad al sujeto y a la obra, a nuestro juicio, deja a ese ser-con en la inmutabilidad. Allí el cuerpo comparece en el espacio, comparece ante otros cuerpos, pero no hay ni rastro de explicación para sus alteraciones, para sus metamorfosis. Los cuerpos en esta exposición quedan intactos.

Es cierto que justamente para Nancy el tema del tacto es capital. Para este pensador es fundamental entender que los cuerpos se tocan y en ese tocarse, en ese sentirse, lo que emerge es su distancia, su espaciamento y, por tanto, su no presencia y, así, su imposible apropiación:

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"¹⁷.

De lo que se trata una y otra vez, pues, es de huir de toda fusión comulgante. Pero curiosamente Nancy, habiendo pensado el espacio, no ha tratado el movimiento o, mejor, sólo lo ha tratado midiendo distancias entre cuerpos que aun en su tocarse han dejado de afectarse productivamente. Esto es exactamente, a nuestro modo de ver, lo mismo que sucedía con el diferir de Derrida. Por eso se puede decir que, de un lado el tiempo en Nancy continua, pues, espacializado, pensado desde el contacto de cuerpos que permanecen inalterados en sus encuentros y, de otro, que, en consecuencia, su *ser-singular plural* no sale del 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

¹⁷ NANCY, J.-L., *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Trotta, Madrid, 2006, p. 80.

cualitativo que desde luego no hemos postulado como apropiador, esto es, donde la dominación no tiene cabida, sino que se produce en el intercambio de naturalezas entre heterogéneos que permanecen siéndolo aun después de haber mutado. Diferencia pues que se afirma en el encuentro transductivo por el cual ésta no se homogeneiza, 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, precisamente, el yo y, así, todo ulterior finalismo, quedan arrasados en una interafección mutua no guiada por la consciencia. El singular-plural nancyano se profundiza por tanto en lo pre-individual simondoniano desde el cual tal singularidad es vista como perteneciente a la dimensión efectuada de la *extensio*. Así, antes que de una singularidad tendríamos que hablar de lo pre-singular que, en coexistencia y relación metaestable con aquél, procura su mutabilidad.

Pero aun podemos profundizar un poco más en este tema. Porque 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. Es así que Nancy estaría arrojando toda posibilidad para esta, para la diferencia, al ámbito de la *extensio* y con ello, por tanto, no abandonaría en cierto aspecto del 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, porque esta exposición es tan sólo espacial. Ocurre entonces que en Nancy hay una sutil negación de la diferencia porque la resistencia que trata de oponer a la historia del comunitarismo obrado o fáctico es estática, tanto como lo son las platónicas esencias. En efecto, la interrupción de la obra por el comparecimiento de los cuerpos interrumpe a su vez el tiempo lineal, sucesivo, el tiempo de la presencia, pero ni explica ni contempla el cambio, el devenir, más allá de ella. Los simulacros vuelven a ser ninguneados y vuelven a gruñir en el fondo. Pero resistir al individuo, resistir al sujeto, es pensarlo verdaderamente desde su génesis telúrica, desde la *natura naturans* de la que brota. Nancy ha querido de tal modo abjurar de él que sólo ha conseguido oponerle otra forma de identidad, otra fijeza, otra permanencia: permanencia de una nada de la que nada brota. No ha visto que bajo el aparente obrar de las comunidades realizadas hay un desobramiento que, en contraposición al que él propone, es más profundamente activo porque esconde el secreto de un *nihil productivo*. Y es que en coexistencia con el individuo encontramos una realidad pre-individual compuesta de singularidades

internamente dispares, de fuerzas “cuyo ser es el plural”, como en coexistencia a la comunidad (obrada) hallamos una realidad transindividual o, como hemos querido llamar nosotros, una caosmunidad, compuesta a su vez por fuerzas-deseo, presta a la desterritorialización. Por tanto, si podemos estar de acuerdo en la conclusión de Nancy acerca de la neantificación de la soberanía, no podemos estarlo en la argumentación que le hace llegar hasta ahí: la soberanía es NADA, desde nuestras pesquisas, no porque se encuentre repartida espacialmente en la exposición de los cuerpos y se sustraiga así del sujeto y del individuo de manera que, como en Heidegger, pueda definirse como “ausencia de fundamento”, sino que lo es porque brota de un fondo pre-subjetivo, pre y trans-individual como Acontecimiento en la temporalidad revolucionaria e insistente de Aión que hace de esa nada una nada activa cuyo movimiento es transformación cualitativa. De ahí que refiriéramos la soberanía al precursor oscuro, al bataillleano *extremo de lo posible*.

En suma, lo singular de Nancy sólo alcanza la pluralidad en la región extensa y espacial de los cuerpos, en cambio, lo singular en Deleuze es ya internamente plural, dispar y organizado por la diferencia, morando en una dimensión compuesta de flujos de intensio que cambian diferenciándose, y así, aumentando sus dimensiones. Diremos entonces que la ex-posición nancyana debe ser completada con una teoría de la mutabilidad en el contacto de los heterogéneos sin la cual su singularidad quedaría aun presa de la identidad. Insistimos, porque el término ex-posición, tal y como observamos con el diferir derridiano¹⁸, pone en juego el espaciamiento como medida de las distancias, de un cuerpo que se coloca en un espacio poblado de otros cuerpos respecto de los cuales no puede más que com-parecer y con los que entra en un contacto que es, a nuestro juicio, inane por sí mismo. Pero esas distancias ocultan potencias de afectación entre ellos y, no sólo entre ellos, sino también en su interior. Así, la singularidad no es plural porque esté diferida, repartida o ex-puesta, sino porque es internamente dispar y, así, internamente productora de más diferencia, de más disparidad. Esto puede ocurrir en segundo lugar, en el ámbito de la extensio de los cuerpos y su comparecimiento

¹⁸ El profesor Luis Sáez vincula del mismo modo la tesis del diferir derridiano con la ex-posición 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 ex-posición y el com-parecimiento, no alcanzaría la radicalidad de un afuera absoluto a toda determinación concreta. (SÁEZ, L., *El ocaso de Occidente*, *op.cit.*, pp. 48-58).

espacial, pero previamente hemos de reconocer que la pluralidad es más profunda porque tiene que ver con la interafección intensiva de las fuerzas en relación y su capacidad de afectar y ser afectadas. De esta manera además conseguimos dar cuenta de lo instituido en su relación diferencial, pero inseparable, respecto de lo constituyente sin por ello reducir el segundo al primero ni, por tanto, agotar en aquel todos los recursos de lo real y, así, de lo político. La representación, como lo constituido, esto es, la obra del sujeto, es inevitable, como lo es el batailleano principio de utilidad. La cuestión está en dotarnos de una perspectiva genética que diagnostique sus males hasta el fondo y que, asimismo, nos permita prescribir un vínculo con lo irrepresentable mismo porque ello no sólo certifica sus límites sino que también es su potencia. 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, a nuestro modo de ver, opone conceptos: o la NADA de la soberanía, o su ser obrado, o el comparecimiento del ser-con o los sujetos. Pero, de nuevo, nada hay de sus conexiones genéticas. No obstante ocurre que, desde Deleuze-Bataille, los afectos, las intensidades pre-singulares e internamente dispares, el movimiento sin tasa del derroche, se corporeiza, se cosifica, 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. Si no tenemos en cuenta esto no nos adentraremos verdaderamente en el ámbito de lo sub-representativo, de lo irrepresentable mismo. Porque como vimos el cuerpo mismo en Deleuze deviene por eso cuerpo sin órganos, cuerpo intenso. ¿No estaría entonces Nancy por quedar embarrancado aun en la región de la *extensio* manteniéndose en el lugar superficial de la representación? Entonces es en él donde podemos encontrar una cierta rémora del la metafísica del sujeto, tal y como le reprochó a Bataille, en tanto que el principio de identidad no queda allí verdaderamente desfondado.

En cualquier caso, con la reflexión anterior lo que tratamos es de mostrar, de nuevo, el valor de esta ontología de la fuerza de la que hemos tratado de extraer todas sus consecuencias también para la cuestión socio-política. Tal ontología es, pues, a nuestro juicio, el lugar desde el que desfondar la representación y, por tanto, su obra. Veamos en el siguiente parágrafo cómo esto afecta también a las tesis de Roberto Esposito.

4. Sacrificio y devenir deleuzeano truncado. R. Esposito

De nuevo iniciamos este apartado con otra de las críticas que han recaído sobre Georges Bataille, esta vez, de la mano de Roberto Esposito. El pensador italiano denunciaba el paradigma sacrificial que, a su juicio, aun operaría en Bataille el cual habría sido inaugurado paradójicamente por su mayor adversario teórico, Thomas Hobbes. Como ya expresamos, para Esposito éste habría entendido que sólo sacrificando el *cum-*, esto es, la comunidad humana analizada como peligroso estado de naturaleza de todos contra todos, en pro de un Leviatán al que se le cedería el derecho de castigar y de dar la muerte, podría pacificarse la existencia humana. A ello, a este riesgo originario ínsito en el *cum-* que Hobbes habría identificado correctamente pero que habría interpretado mediante una antropología pesimista, añade Esposito la idea de *munus* como falta o deuda esencial que atraviesa a los miembros de una verdadera comunidad y que los expelle hacia fuera poniendo en riesgo sus límites individuales y la propia subjetividad pero que, al mismo tiempo, rehúye de toda pretensión de aniquilamiento de los seres que la componen. Y esto porque ya no se trata de inmunizarse frente a la comunidad, sino de reconocerla en su inevitabilidad, en su dimensión ontológica constitutiva última de la existencia como co-existencia y que, por tanto, no puede más que propagar su contagio. Así la comunidad que Esposito propone ya no es una comunidad de muerte tal y como, según él, también se perfilaría en Bataille. Éste no habría llegado a las profundidades ontológicas en que la existencia se observa ya ofrecida, o, en la línea nancyana y derridiana, ya ex-puesta, diferida en su darse expropiador del sujeto respecto de sí mismo:

(S)e prohibió ver en la existencia lo que no se puede sacrificar. Incluso lo Insacrificable mismo. Y no lo es porque está 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 muerte¹⁹.

Pero, ¿qué sentido tiene verdaderamente el sacrificio en Bataille desde nuestro estudio? ¿Realmente se propone el sacrificio fáctico del individuo? ¿No se vislumbra, como tratamos de mostrar, una ontología, aunque de distinto signo a la de Esposito o Nancy, también en Bataille que nos puede hacer ver el sacrificio batailleano desde otra perspectiva? Pues bien, sabemos que la idea de don está presente en el francés como apertura disolutiva de la subjetividad hacia la alteridad. Pero hemos de analizar este don

¹⁹ ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., p. 207.

de un modo distinto al del *munus* de Esposito: hemos visto que Deleuze tampoco renunciaba a la idea de don, pero es este un don de la *intensio*, y, esta misma *intensio*, dijimos, transita también en Bataille por cuanto lo que se derrocha, la donación sin contrapartida, es el ejercicio mismo de la diferencia como producción de más diferencia en el encuentro mismo de los heterogéneos. Así, el sujeto como superficie o efecto es lo que queda sacrificado en pos de la relación intensiva y telúrica en profundidad que lo constituye y lo destituye a un tiempo, esto es lo que decía Bataille: la dicotomía sujeto-objeto se rompe en el principio de derroche, el propio sujeto se deshace y difiere de sí en una donación sin cálculo (intensiva) que es comunicación. Un don, entonces, que es afirmación del devenir, eterno retorno en cuanto reproducción de la diferencia, un don que es caos: organización inmanente, sin principio rector trascendente al juego de la diferencia misma, en la emergencia vertical del acontecimiento comunitario. Por tanto si bien con Esposito hay que decir que este don no es del orden de la propiedad, esto es, no tiene que ver con un predicado para un sujeto, desde nuestra posición, sin embargo, no podemos interpretarlo simplemente como un menos, como una falta. En efecto, la filiación derridiana de este forma de don implica, como ya apuntamos, la 'despresencia' del que ofrece o da y que se concreta como olvido y como secreto que certifica, de ese modo, la bondad de dicho don en tanto que se sustrae al reconocimiento y, así, al deseo de una compensación. La donación aquí por tanto, desde esta ontología del sentido, es donación de la venida a presencia del sujeto que dona, es, en suma, desprendimiento de la subjetividad. Ahora bien, lo que nosotros sostenemos es que esta donación tiene una raíz más profunda y que el modo de deshacer la subjetividad es un don en un doble sentido: don efectivamente como inmolación del sujeto, pero don también en cuanto producción de diferencia gracias a una voluntad de poder afirmativa y activa, al diferenciante y su perpetuo desplazamiento que hace resonar las series heterogéneas. Es entonces un don productivo, un más y nunca un menos, porque aquí si el sujeto desaparece es en su génesis activa, en el devenir ilimitado del Aión que lo hace dividirse en pasado y en futuro al mismo tiempo, que lo profundiza hasta ponerlo en contacto con su otro, con su Afuera, con las fuerzas inconscientes que, al cabo, hacen emerger las Ideas como Ideas-problema a través de una sensibilidad afectante y afectada. En consecuencia, el sacrificio aquí también se encuentra a nivel ontológico pero, en lugar de acometer la disolución del sujeto o la subjetividad en el diferir constante de un -co sin contrapartida que lo llevaría al ámbito de su despresencia, lo que sostenemos es que el sujeto, como el sentido, ambos en su despresencia, es efecto de aquella relación de fuerzas. Y lo mismo ocurre con lo constituido: efecto o producción

de la interafección intensiva de un constituir caosmótico que no cesa, él es de continuo sacrificado, paradójicamente, en lo que supone su génesis, su *natura naturans*, interpelado y puesto en juego por una soberanía molecular y por un soberano que, como precursor oscuro o *nihil* productivo, no cesa de plantear problemas, de pujar por la mutación. Sin volver a repetir esta cuestión en todas sus aristas, nuestra conclusión es que en Bataille no se puede encontrar un tal paradigma sacrificial y menos aun vinculado a la inmunización respecto de la comunidad, esto es, vinculado a la negatividad que, como un anticuerpo, erradicaría la enfermedad de la verdadera comunidad. Veremos además que desde nuestro análisis de Bataille en conjunción con Deleuze la biopolítica (afirmativa y negativa) que nos presenta Esposito se muestra reductiva.

Pero detengámonos en observar que sólo desde lo dicho verdaderamente podemos asomarnos a la visión que Bataille tuvo de Numancia y sustraerla a la caracterización realizada por Esposito en torno al paradigma sacrificial hobbesiano como 'comunidad de la muerte'²⁰ : 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 en la que colaboró 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 entendamos esto a fondo: 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, sino justamente de lo contrario, esto es, de arrebatar todo lo útil y todo lo beneficioso que hubiera dentro de sus murallas para que no sea disfrutado por el Imperio, para que sus riquezas no sirvan, para que sus ciudadanos no sean esclavos. Numancia es un canto y un símbolo soberano contra todo sometimiento, contra todo servilismo. Por eso allí no mueren individuos, sino que más

²⁰ En *Categorías de lo impolítico* Esposito entiende la comunidad batailleana a través de la noción de lo 'sacro' o sagrado que "pone en juego la existencia inscribiéndola dentro de la necesidad de una muerte en común" de manera que "el objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad decidida en la muerte" (ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, *op.cit.*, p. 309 y 318).

bien estamos ante “un pueblo que agoniza”²¹. Así es, más allá de las coordenadas de victoria o derrota, estamos en el terreno del juego en que se afirma la diferencia, en que se resiste de toda parte a la homogeneización, en este caso, a la asimilación romana, metáfora del fascismo que asola Europa y que se combate en España. Esta es la condición de posibilidad de su ser comunidad, o mejor, caosmunidad: no es la agregación por medio de la norma y la ley ni, por supuesto, el servilismo hacia algún tipo de soberano trascendente a sí misma tal y como propone el esquema contractual hobbesiano, no, es la *intensio*, la exuberancia inmanente de la diferencia que transita bajo el nivel de la representación y que, en efecto, es irrepresentable. Pero no podemos entender este irrepresentable a través de la mera muerte fáctica. A nuestro modo de ver, Bataille no nos está proponiendo un suicidio decidido en común como solución a la coerción de los poderes que nieguen la diferencia. Interpretarlo de este modo sería demasiado burdo. Según nuestra investigación la muerte numantina no puede ser más que la escenificación de una afirmación profunda y, por tanto, de un juego inocente y despreocupado, pero también, un juego productivo. Juego, pues, que nos transporta al nivel subrepresentativo de una voluntad de poder activa, de un diferenciante que, como precursor oscuro, se oculta una y otra vez. Por eso “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”²². Esta es la clave, una conducción sin jefe, sin representación o más allá de ella, conducción del precursor oscuro que, como una madre donadora de vida, hace emerger a los fantasmas, a los simulacros, a un nuevo tipo de soberanía. Porque, recordemos, aquí la Tierra es de donde nace Dionisos, de la “Tierra desgarrada por el fuego del Cielo, nace fulminado y por ende cargado con el fuego de la dominación que se torna el FUEGO DE LA TIERRA”²³. Sí, 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 representante y que en ello muestra su servilismo, en suma, por la voluntad de negación que sólo se queda en el plano de la *extensio* para neutralizar lo intensivo que bulle bajo ella y la destituye. Numancia es símbolo, pues, de contraefectuación, de lo que no se deja efectuar en lo constituido; el Imperio, metáfora del fascismo, es, entonces por su parte, la más fuerte

²¹ BATAILLE, G., “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, op.cit., p. 202.

²² *Ibidem*, p. 201.

²³ *Ibidem*, p. 199.

de todas las efectuaciones, la más ilegítima, la que quiere extinguir toda *intensio*: totalitarismo.

Por todo ello, Numancia es, como decimos, la divisa batailleana de la Revolución más allá del fascismo y el totalitarismo pero, también, de la sociedad liberal-burguesa, contractual y capitalista que se movería sólo en los parámetros de una economía restringida en orden a la utilidad y cuya condición de posibilidad es el sujeto-individuo. Un sujeto que, sin embargo, se ha mostrado insuficiente para asegurar el vínculo social. No en vano 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 dos alternativas que surgen a ella, o bien el fascismo y el totalitarismo o bien la Revolución por una comunidad afectiva, acéfala, entregada a su crecimiento afirmativo, a su eterno devenir “sin padre, sin patria y sin patrón”. Comunidad sagrada opuesta a la agregación profana, para nosotros, *intensio* cualitativa, productiva y móvil que no se deja reducir a la nivelación o a la igualación de una simple suma de partes contratantes en que unos son representados y otros representantes. Esta es la misma oposición que Nietzsche, nos dice Bataille, supo ver entre el *Kinderland* y el *Vaterland*, entre el reino de los niños y el reino de los padres. *Kinderland* es aquella 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. Este es el único modo para Bataille de volver a la inmanencia del reino animal perdida en el proceso de antropogénesis por el que surgió la conciencia separada, el útil y la distinción sujeto-objeto, es el único modo, pues, de resolver la soledad. Pero este modo de agrupación humana, de comunidad y de comunicación, sólo es posible en el tiempo del Aión de distinta naturaleza a la secuenciación cronológica que da lugar a la cadena medios-fines y que asegura la ilusión de un sujeto siempre igual a sí mismo. Y, en la ruptura de la secuencia temporal por la que huimos de la muerte gracias a la instrumentalidad que quiere garantizarnos el dominio sobre la Naturaleza y sobre nosotros mismos, llegamos al éxtasis, al contacto extático con el Otro que, lejos de significar una posesión o una mera fusión, nos habla de la puesta en juego del propio Yo, de la diferencia y de su irrepresentable y perpetuo devenir. Éste es el único sentido de la muerte en Bataille, por tanto, si hablamos de 'comunidad de muerte' hemos de precisar que ésta es 'comunidad de muerte del sujeto', pero, en todo caso, de un se muere impersonal. No obstante veremos que esta cuestión de lo impersonal también debe ser repensada respecto de Esposito.

Con todo ello, en este nivel y en lo que toca al paradigma sacrificial, hemos de insistir en que desde Bataille-Deleuze podemos operar una clara inversión con respecto al esquema de la ontología política smithiana que bebe de Hobbes: si Carl Schmitt fijaba el estado de excepción sobre la posibilidad de dar muerte al Otro que se le opone existencialmente y sobre esta base sostenía la posibilidad de toda forma política en el Estado y en su capacidad de hacer la distinción amigo/enemigo hasta el asesinato y la guerra, Bataille por su parte sostiene el momento de excepción no desde las trascendentes alturas de la soberanía vertical smithiana y hobbesiana, de aquél Leviatán que asegura la paz a los hombres toda vez que ellos cedan sus poderes a su monstruosa figura colocada más allá de las responsabilidades y las represalias, sino sobre esa posibilidad inmanente, sin coerción, de formar comunidad, una “comunidad humana SIN CABEZA”²⁴, de una capacidad sensible no sólo de afectar, sino de ser afectada. Así, si el esquema del jurista alemán alude a la necesidad de homogeneización, en cambio Bataille conserva la diferencia en el seno de su comunidad y es condición de posibilidad de toda soberanía. Y, aquí, como tratamos de explicar, el estado de excepción procede de abajo, de lo molecular, de esta profundidad intensiva que en su movimiento afirmativo de la diferencia se resiste a la representación y le planta cara de continuo. En efecto, no sólo los Estados tienen esa capacidad de proclamar la excepción porque ésta no es sólo una cuestión jurídica. Más bien podríamos decir que la cuestión de derecho viene después, esto es, es forzada por el movimiento intensivo que a nivel micropolítico produce nuevos Acontecimientos y que desgarrar el presente cronológico suspendiéndolo en lo ilimitado de un devenir que introduce la novedad, la diferencia. Ahí es cuando el Estado y su poder coercitivo y negador pone en marcha la dicotomía amigo-enemigo. Sin embargo lo que ha sucedido es que, previamente, ese estado de excepción ya se ha proclamado a nivel ontológico desde esa comunidad móvil y telúrica que pone en cuestión la representación en cada momento. El sacrificio, pues, no se mueve en Bataille en los parámetros amigo-enemigo, no se trata de poner en el horizonte de la soberanía la decisión acerca del aniquilamiento de un opuesto, sino que justamente supone su desfundamiento: ya no hay opuestos porque no estamos en el terreno de la representación, lo que hay es diferencia afirmada e inconmensurabilidad naturante. No, el *cum* de la comunidad no es sacrificado en Bataille como ocurría en Hobbes, en todo caso diremos que es profundizado hacia un *chaos: caosmunidad*.

²⁴ Ibidem, p. 205.

Hasta aquí hemos respondido a Esposito en lo tocante a su objeción a Bataille. Pero aun nos quedaría analizar el modo en que este autor recoge, sobre todo en sus últimas obras, algunas tesis deleuzeanas. Muy brevemente recordamos que son tres los aspectos que el italiano recoge de Deleuze: la cuestión de la inmanencia, la de la singularidad y, por último, la de lo impersonal. Ellos eran puestos al servicio de una biopolítica afirmativa que debía superar al paradigma inmunitario, según el cual la biopolítica occidental habría experimentado una cierta vuelta de tuerca al incluir en sus prácticas y en su concepción de sí la necesidad de la introducción de la negatividad para curar al cuerpo social. En efecto, a ojos de Esposito, la enfermedad social, las disidencias, las rebeliones, etc. son vistas a partir de la Modernidad como necesarias para la legitimación de la soberanía política. El enemigo, pues, se hace necesario para la definición del amigo tal y como ocurría en Schmitt o, si se quiere, con Hobbes, el *homo homini lupus* es condición del pacto social. Frente a ello, el recurso espositiano pasa por postular la expropiación de la subjetividad para así exorcizar toda negatividad, en el fondo proveniente de la representación y el esquema sujeto-objeto, haciendo de la biopolítica una instancia afirmativa de la comunidad, esto es, que deje a la vida tal cual es, en un gesto muy agambeniano, a su libre crecimiento y contagio capaz de desbordar al cuerpo social homogeneizado, inmunizado de sí mismo, y, de este modo, a la pretendida identidad para la comunidad. Pues bien, los elementos deleuzeanos de los que Esposito se sirve, a nuestro juicio, no pueden ser reducidos a una biopolítica por afirmativa que se pretenda. Tanto la singularidad como la inmanencia o lo impersonal remiten en este autor, no a la vida biológica, ni siquiera a ella simplemente vista más allá de la representación y del sujeto. Antes bien en Deleuze el ámbito de lo viviente es llevado hacia lo inorgánico, hacia ese cuerpo sin órganos que ya no es sólo cuerpo vivo en sentido biológico, sino cuerpo intenso, hecho de multiplicidades intensivas. Pero también, a una concepción de la materia en general donde 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. Esto quiere decir para nosotros y ya en el ámbito de la comunidad que ella tampoco puede circunscribirse sin más a la cuestión del *bíos*. Lo político-social en Deleuze tiene que ver, como dijimos, con los afectos, pero ellos son moleculares lo cual significa que, también, van más allá de lo orgánico. No se trata sólo de deshacer el funcionalismo del cuerpo dada su organización en un organismo, con lo cual Esposito podría estar de acuerdo, pues de ahí podría derivarse el paradigma inmunitario y su lógica negativa. Se trata de ver que bajo él Deleuze está pensando en el modo en que estos afectos, aun sin

codificar, se mueven. Y este movimiento es análogo al de la intensio. Es movimiento interafectivo, interpenetrador que procura el intercambio de naturalezas. Por eso lo pre-individual es en Deleuze, de la mano de Simondon, pre-vital. Desde aquí vemos que esos tres elementos mencionados en efecto no están al servicio de la vida, del *bíos*. En primer lugar, la inmanencia tiene que ver con la metaestabilidad, esto es, con ausencia de trascendencia entre la extensio y la intensio dado el proceso de actualización. Y esto, como ya hemos explorado, no pertenece únicamente a la vida, sino que atraviesa a la realidad entera hasta profundizarla y observarla como un entramado de fuerzas, de pujanzas. En segundo lugar, lo singular deleuzeano no se refiere a cualidad de la vida humana según la cual cualquiera de ellas, esto es, desnuda, sin la cualificación del dispositivo “persona”, es única y, así, irremplazable. Si lo singular en Deleuze se liga a lo impersonal buscado por Esposito es justamente 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. Además recordemos que en tal proceso el pensamiento de la diferencia es lo esencial y ello se traducía en nuestro autor en una concepción autopoietica de lo real por la cual éste consistía en el continuo advenimiento de la novedad, del cambio cualitativo. Se trata, una vez más, de ese movimiento no meramente espacializante, que no describe trayectos y distancias recorridas por los cuerpos, sino las transformaciones que en ellos se dan. Movimientos cualitativos que no necesitan siquiera del movimiento cuantitativo de la traslación, y que en el ámbito socio-político Deleuze define mediante los términos de desterritorialización y reterritorialización. Por todos estos motivos ya advertimos que en este pensador no podemos hablar con rigor de una biopolítica sino, antes bien, de una *geopolítica* en la que nuestra caosmunidad empuña esas fuerzas, esos afectos-deseos, como armas desterritorializantes haciendo advenir cada vez una nueva Tierra.

Vamos a pasar ahora a Giorgio Agamben donde, veremos, la cuestión de la centralidad de la vida, esto es, del análisis biopolítico así como la necesidad de liberar a la vida, se repite. Por tanto en este nivel nuestras objeciones al italiano seguirán la línea de las que hemos desarrollado con Esposito, aunque añadiendo cuestiones de importancia en lo que tiene que ver con la apuesta agambeniana por separar acto y potencia, esto es, lo constituyente de lo constituido. En este caso comenzaremos por ahí

para finalizar respondiendo, como en los casos anteriores, a la interpretación que este pensador hizo de Georges Bataille.

5. *Más allá del acto y la potencia. G. Agamben*

La teoría biopolítica agambeniana tiene el mérito de haber puesto el acento sobre los dos momentos decisivos para el poder que aquí también hemos tratado de tematizar: el momento constituyente y el momento constituido. Para Agamben, como ya expusimos, 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. Y, para el italiano, la relación básica de este poder 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 ínsita 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 se pierde y lo que quiere rescatar Agamben es a la *zoé*, a la vida animal inocente más allá de este esquema político, más allá de esta relación de bando con el poder soberano. De una parte, el soberano inmanente-trascendente; de otra, la vida amiga-enemiga de aquél mismo soberano. 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 se coloque pues más allá de la lógica estatal y de la soberanía así vista. 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: se trata de realizar una bioimpolítica que obligue a repensar toda la metafísica occidental.

El *cualsea* es la categoría que encuentra para nombrar a esta vida sin cualificar, esta vida que es la de cualquiera y que, así, que 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, Se trata de una despresencia que, por tanto, no puede entrar dentro de los cálculos cualificantes

del poder estatal. Éste es el mérito de Agamben, y es que de algún modo va más allá de aquél diferir del sentido derridiano con el que sin duda tiene una deuda en esa búsqueda de lo irrepresentable y por ese método deconstructivo que ahora se fija en el biopoder. En esta línea, a nuestro juicio, el recurso a la despresencia es utilizado expresamente para señalar y retener al ser mismo de la revolución: ese momento constituyente que no tiene que ver con el ordenamiento estatal, con el momento constituido. De hecho podemos poner en relación esta cuestión con lo que Deleuze vio que sucedía con el Acontecimiento: de un lado el plano de la contraefectuación y la *intensio*, del otro el de los fenómenos como efectuación de las relaciones de fuerzas, *natura naturans* y *natura naturata*, plano representativo y plano subrepresentativo. El gesto es muy parecido en ambos desde esta perspectiva pues se trata de insistir en el primero como lugar en que se abjura de la representación. Pero lo que los diferencia es, de nuevo, la perspectiva genética que Deleuze toma para su ontología de la fuerza y que, a nuestro modo de ver, colocaría a la diferencia afirmada en el lado de lo constituyente haciendo de la comunidad, como hemos visto, una *caosmunidad*, un trascendental: condición de posibilidad, inagotable y desfondadora, sin embargo, de toda comunidad constituida, efectuada institucionalmente. Lo que vamos a tratar de mostrar es que esta cuestión afecta de modo decisivo a la apuesta agambeniana y puede responder a ella. Como ya mostramos Agamben se sirve, de un lado, del hilemorfismo aristotélico en la búsqueda de una *potentia potentiae* y, de otro, de la diferencia óntico-ontológica de Heidegger a través de su concepto de posibilidad, para, mediante ambos recursos, desligar a lo constituyente de lo constituido y poner a resguardo así a la *zoé*.

Comencemos por la primera cuestión, el hilemorfismo. De la mano de Deleuze podemos explorar el ámbito de lo constituyente de otro modo respecto de cómo lo ha abordado Agamben, porque, como hemos visto lo que el francés nos sugiere, gracias a la influencia de Simondon y de Bergson, es la superación del paradigma hilemórfico y, por tanto, del esquema potencia-acto. La clave está en entender que a él le faltó, de nuevo, un tratamiento adecuado de la diferencia *qua* diferencia. Agamben quiere insertarse en ese nivel tanto para analizar 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*, esto es, para describir una vida libre del poder soberano constituido. Pero lo que no vio, a nuestro juicio, es que potencia y acto en Aristóteles guardan el secreto del presupuesto de la identidad del que hemos de desembarazarnos. En efecto, como es sabido el estagirita introduce aquí 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, no escapa a la homogeneidad. La potencia queda entendida entonces como posibilidad de realización de lo real mismo en lo que sea su esencia. Pero ya hemos visto cómo la noción de lo posible hemos de profundizarla mediante la de lo virtual. En primer lugar porque lo posible guarda una relación de semejanza, esto es, de identidad, con lo real y, además, porque introduce también la negatividad: lo posible es lo real no realizado, lo real es lo posible realizado. Ello supone en efecto 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: la vida se incluye excluyéndola, se incluye en cuanto realizada, actualizada, en las determinaciones que le otorga el biopoder; pero en este gesto queda excluida en lo que sea su indeterminación, en su no realización. Vida incluida y excluida, vida realizada, cualificada y vida degradada, atravesada por el juicio de la indeterminación, de la irrealidad, vida, por tanto, que puede ser eliminada sin represalias. La homogeneización se cumple así en este esquema en que, por lo demás, el proceso por el cual la forma (poder o potencia soberana) inviste a la materia (*zoé* o vida indeterminada) es vista desde el resultado (*bíos* actualizado o realizado o *bíos* degradado e irreal). Por eso tal y como dijimos, la *zoé* que queda excluida de este proceso cualificante no es, para Agamben, pura vida salvaje: la *zoé* excluida se ha convertido en un *bíos* degradado. ¿Por qué motivo? Porque, como decimos, sobre ella se ejerce una negación que se manifiesta en el abandono. Es así que ella queda dispuesta a ser eliminada y que el soberano se caracteriza por su relación inmanente y trascendente respecto del derecho: está dentro porque en él se conserva, está fuera porque para conservarlo lo excepciona. El derecho cualifica, determina políticamente a la *zoé* tornándola *bíos*, fuera de él cae en esa franja de indistinción cuyo paradigma es el campo de concentración. No obstante, ocurre que cuando Agamben recurre al hilemorfismo para encontrar en él un más allá de la actualización, entendida pues como realización de lo posible (forma-esencia), lo que halla, a nuestro juicio, es otra negatividad quizá aun más profunda. En efecto, desde nuestro punto de vista, la *potencia de no* no es más que otra posibilidad de no llegar a realidad y que deja de nuevo otra pura materia indiferenciada e inmóvil, esta vez, además, de forma definitiva. Agamben no traspasa, creemos, 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: y esta es 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 cita que recogimos al principio sobre Tiananmen: el principal enemigo del Estado soberano es el *cualsea*. Recordemos sus palabras:

(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 blindados²⁵.

Entonces 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 y quizá con más virulencia que nunca: “que el *cualsea* mismo sea ganado sin una identidad, ésta es una amenaza que el Estado no está dispuesto a pactar”²⁶.

Pero con Deleuze hemos tratado de encontrar a lo largo de nuestra investigación, por el contrario, una *potencia de sí* que, creemos, verdaderamente rompe con la dicotomía amigo-enemigo para la vida. Veamos de qué manera: en primer lugar hemos dicho que lo posible ha de ser reemplazado por lo virtual. Y esto porque la identidad igualmente ha de ser desfondada en orden a pensar la diferencia desde sí misma, a pensar la diferencia afirmada y afirmativa. Lo virtual tal y como lo vimos expresa la coexistencia del pasado consigo mismo y con el presente procurando el aumento de dimensiones y los cambios de naturaleza, esto es, la creación, pues tiene una mano tendida hacia la novedad, hacia el futuro como eterno retorno de la diferencia. Por eso lo virtual es diferenciación y, en este sentido, abjura de la negación. En la actualización deleuzeana no hay exclusión porque siempre se busca la novedad, la creación, la producción de la diferencia: síntesis disyunta y eterno retorno de lo diferente. Así, lo que pasa al plano de la *extensio* no es una posibilidad o potencia realizada y, por supuesto, no hay allí ninguna esencia predeterminada ni ningún movimiento por entelequia. De *intensio* a *extensio* lo que hay es diferenciación. Esto implica que el verdadero movimiento es movimiento de la diferencia en la región *intensiva* y que el lugar en que este

²⁵ AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, op.cit., pp. 54-55.

²⁶ *Ibidem*, p. 70.

movimiento se detiene es en la *extensio* en la que sólo se dan falsos movimientos dado el principio de identidad que allí emerge: falsos movimientos como el de la oposición, en este caso, entre la vida amiga y enemiga, entre su inclusión y su exclusión. Por este motivo la soberanía no tiene allí su origen. El soberano no está en lo instituido-actualizado. Pero la soberanía tampoco puede circunscribirse a lo instituyente si éste es observado desde el prisma de la conservación de lo instituido. Al contrario, la soberanía emerge como efecto de superficie de los movimientos del diferenciante entre las series instituidas vistas en su profundidad genética e intensiva, sean propiamente instituciones, sujetos cualificados o sujetos degradados (*bíos*). Porque si el soberano del biopoder era inmanente y trascendente, esta soberanía es, por el contrario, siempre inmanente. Esto no quiere decir entonces que no exista o haya existido de *facto* el estado de excepción para el derecho. Él se da en y por la representación. El estado de excepción es, en el plano político constituido, lo que la negatividad en el plano representativo cognoscitivo de los fenómenos efectuados y objetivados por la consciencia. Ambos esconden la afirmación perenne, resistente e insurrecta de la diferencia inconsciente en su continuo constituir. El movimiento afirmativo del constituir de esta caosmunidad que se apoya en lo virtual y no en lo posible, no guarda resquicio alguno ni para la negatividad ni, por ende, para la identidad. Y esto quiere decir que lo que se rescata aquí verdaderamente son los simulacros, justamente aquello de lo que el poder constituido en la teoría política tradicional, y en la teología política, quiere protegerse proclamando la excepción, imponiendo la negación, cualificando, codificando. Pero este rescate del simulacro pasa por entender que él supone una resistencia a la cualificación que al mismo tiempo y paradójicamente implica su ser de *natura naturans*, de un constituyente en devenir. Cuando lo instituido señala la excepcionalidad colocando a extramuros del derecho lo que lo perturba, lo que perturba su pretendida homogeneidad codificadora, al mismo tiempo está apuntando justamente aquello que puja por desbordarlo, por hacerlo devenir otro. El simulacro, lo excepcionado, el *homo sacer*, es su inconsciente, pero un inconsciente productivo, previo y más fundamental que él.

Decimos entonces *potencia de sí* en lugar de *potencia de no* justamente porque ella es en Deleuze siempre potencia dispar y generadora de nuevas diferencias, de nuevos problemas que sólo se pueden resolver provisionalmente. Y es que lo que ha ignorado el paradigma hilemórfico es justamente 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.”²⁷. Diríamos pues que, en base a esta línea de pensamiento, la singularidad del *cualsea*, al igual que ocurría con el *ser singular-plural* de Nancy, debe estar internamente diferenciado, o, mejor, debe ser él mismo diferencia interna. 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 despotenciada, una potencia inerte 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 tensión que sólo se resuelven provisionalmente y que no se agota en dichas resoluciones. 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.

¿Cuál es la consecuencia hasta aquí de esta reflexión? De un lado, entender la soberanía desde el prisma genético de la diferencia, implica rebajar los poderes 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 pero, también, lo suficientemente utópica como para no rendirse a su fatalidad. Utopía inmanente²⁸, que ni busca ni presupone ideales y que, por tanto, no proyecta nada a futuro. Utopía de un instante aiónico que rebaja los poderes de la representación para hacer de la (micro)revolución su *natura naturans*. Y, así, de otro lado, profundizar al individuo hasta su pre-individualidad dispar, fontanal de lo trans-individual, permite entender la comunidad como *caosmunidad* (inter)afectiva y nómada.

²⁷ SIMONDON, G., La individuación a la luz de las nociones de forma y de información, op.cit., p. 42.

²⁸ De nuevo traemos a colación a Philippe Mengue para una profundización en la idea de utopía en Deleuze: MENGUE, P., *Utopies et devenirs deleuziens*, op.cit.

Más aun, tal y como ocurría con la objeción que hicimos a Esposito, tenemos que volver a decir que si lo pre-individual es pre-vital, esto es, si la vida biológica misma es una solución en superficie al problema de la disparidad insistente y, si, por tanto, tras el devenir-animal hay un devenir-molecular, el organismo deshecho en un cuerpo sin órganos, entonces no se trata de poner el foco en la vida para salvarla. La vida ya queda rebasada en el exceso y la organización inmanente de la disparidad energética que es su *intensio* profunda y que se derrocha en el movimiento diferenciante en un estrato más profundo y no orgánico. Por tanto, en la diferencia afirmada y afirmativa se encuentra el secreto de una soberanía otra, la soberanía de las singularidades pre-individuales. Una soberanía que, ahora sí, no se reduce al bio-poder estatal, a una solución, a una actualización. Liberar la vida es ir más allá de ella, entender que los afectos no se reducen a lo biológico, sino que son intensidades que reterritorializan la Tierra y desterritorializan el territorio. De nuevo, insistimos, no estamos aquí ante una biopolítica, sino ante una geopolítica, una política de los espacios y los movimientos cualitativos que se dan en ellos.

Pero demos el paso también a 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 extendernos mucho porque aquí entra en juego de nuevo la cuestión de lo Mismo que, según Deleuze, aun guardaría el débito de la identidad. La categoría de posibilidad en Heidegger, si recordamos, es uno de los principales existenciales de su ontología, según el cual el ser-ahí del Dasein, antes de definirse como tal o cual ente, es, originariamente, “ser posible”. Por tanto, existencial y ontológicamente, él es pura posibilidad antes de ser algo concreto (humano, padre, madre, trabajador/a, etc.). Es a esa dimensión a la que Agamben quiere darle primacía, incluso, hasta separarla respecto del mundo de lo ente en la que ese ser se oculta y se muestra a un tiempo. Hablamos por supuesto de la diferencia óntico-ontológica. El ser del ente que es el Dasein, en su ser pura posibilidad, cumple con la estructura de la *Ereignis*, del doble movimiento del ocultamiento y el desvelamiento. Pero ya hemos dicho que en el alemán ambos momentos quedan imbricados a través del sentido. La diferencia entre ser y ente no cumple la expectativa de una diferencia *qua* diferencia porque tanto uno como otro quedan plegados en el sentido. Así, el “ser posible” no puede desvincularse absolutamente del mundo de lo ente. Otra vez se hace necesaria una instancia exterior mediante la cual se establezca una diferencia de naturaleza entre un polo y otro. Pero entonces, y ya desde Deleuze, de nuevo, lo posible no será tal, será lo virtual. El ser

caosmótico es “ser virtual” y, de este modo, en la temporalidad del Aión se torna multiplicidad intensiva, diferencia y más diferencia. De otro modo, cercenar sin más el vínculo de sentido que une ente y ser, sería tanto como dejar al ser inane. Con todo esto vuelve a hacerse patente la herencia de Agamben respecto de una ontología del sentido, pero además, si tenemos en cuenta ese intento de desvincular al ser posible de su mundo óptico, que coincide con el intento de separar lo constituyente de lo constituido tal y como vimos o, de otro modo, a la zoé respecto de la relación de bando, observamos el mismo gesto nancyano de profundización, vía Derrida, mediante el recurso a la despresencia. El ser-posible agambeniano, o mejor, su singular cualsea, es un ser en que las posibilidades concretas realizadas quedan despresentes destituyendo así al sujeto formado, a la vida como *bíos* cualificado o degradado. Es un ser del sin-sentido y la inacción, 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. Política sin lo ente concreto en que se resolvería por la relación de bando, esto es, una no-política para que la vida no quede investida o cualificada por el poder soberano: “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”²⁹. Pero si hemos estado en lo cierto anteriormente al referirnos tanto a Nancy como a Derrida, aunque también a Esposito, lo cierto es que este intento no puede llevar a puerto. La ontología del sentido, por sí sola, no se libraría totalmente del principio de identidad al igual que sucedía con el hilemorfismo. Postular la despresencia del sentido sólo puede hacerse desde fuera del sentido y de la consciencia, desde esa instancia exterior que Deleuze vio necesaria y para la que recurrió a su ontología de la fuerza.

Para concluir diremos que es precisamente desde aquí desde donde podemos desactivar la crítica de Agamben a Bataille, más aun después de todo lo dicho respecto del sacrificio en el apartado anterior dedicado a Esposito. Resumidamente el sacrificio batailleano queda ligado a lo sagrado, cosa que Agamben le reprochó por entender que el sacrificio es ya sacrificio profano. En efecto, la estructura del estado de excepción descubierta por el italiano según la cual el *Homo sacer* puede ser muerto por cualquiera sin represalias, invalidaría la importancia que Bataille dio a lo sagrado. Ahora bien, lo sagrado hace referencia a la dimensión del derroche, a esa que nosotros hemos entendido que expresa su ontología de la fuerza. De este modo lo profano haría

²⁹ AGAMBEN, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 117.

referencia a la utilidad. Pero la cuestión fundamental es que Bataille, como vimos cuando respondíamos a Esposito, no liga el sacrificio a la muerte: “Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar”³⁰. El lazo que une sacrificio y muerte en Bataille es el derroche en tanto que en ambos fenómenos se atisba la salida del plano de la utilidad. En nuestra interpretación es el don intensivo, energético, del caosmos. En cualquier caso lo decisivo es que para nuestro autor el sacrificio torna sagrado a lo sacrificado porque lo extrae del mundo profano en el que sirve, al igual que en la muerte observamos que ese mismo mundo de lo profano era sólo la apariencia de algo más profundo, de la exuberancia de la vida misma más allá de su instrumentalidad cuando se la somete a la estructura del sujeto y el objeto. Sacrificar es poner en suspenso lo útil y contra-efectuar al objeto o sujeto hasta hendirlo en su inconsciente pre-subjetivo, pre-fenomenico y subrepresentativo. Porque, según Bataille, sólo se sacrifica lo que tiene un valor objetivo, medible y funcional. Por su parte, la muerte nos muestra que hay un valor más allá de ese valor, un valor de lo inconmensurable mismo, por eso “(l)a muerte muestra de repente que la sociedad real mentía (...) revela a la vida en su plenitud y hace hundirse el orden real”³¹. Desde esta perspectiva Bataille en ningún momento asociaría lo sagrado y el sacrificio al fascismo o al totalitarismo y tampoco, creemos, esto se podría inferir de sus tesis. Ciertamente, 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*. En efecto, 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. El sacrificio pasa del orden sagrado al orden profano. Ahora bien, esto no es incompatible con la consideración batailleana acerca de la voluntad de mando, distinta de la voluntad de suerte (*chance*), tal y como ya la hemos tratado en una sección anterior. Veamos, desde esa óptica el régimen nazi habría movilizad las fuerzas sagradas del sacrificio, no en nombre de ellas mismas, del derroche, de lo heterogéneo, sino para supeditarlas a la utilidad, a lo homogéneo, a lo profano. Se trataba, pues, de reconducir el exceso para negarlo y eliminarlo. La voluntad de suerte, afirmativa y exuberante, es ahora voluntad de mando, voluntad *imperativa* que, finalmente, se aglutina en la figura del Uno, esto es, de un *jefe*. Y es así que la soberanía entra en situación de colapso. Con Deleuze se trataba, si recordamos, de desterritorializar para buscar la reterritorialización más fuerte, negar la diferencia para afirmarse, tener a la negación como motor para no mover nada. En cualquier caso,

³⁰ BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, *op.cit.*, p. 52.

³¹ *Ibidem*, p. 51.

siguiendo con nuestra respuesta a Agamben, se podría observar que en Bataille el sacrificio puede pasar al plano de lo profano toda vez que lo que se sacrifica ya no es del orden de la utilidad sino del derroche, del excedente o, en otros términos, de lo heterogéneo. A Bataille, desde luego, para ser considerado un filósofo al uso, le faltó sistematicidad para ordenar todas estas ideas, para sacar todas las consecuencias de las mismas de forma rigurosa y analítica. Pero, a nuestro juicio, no se le puede achacar verdaderamente que trabajara para el fascismo. Por eso cuando Agamben menciona aquella frase de Benjamin dirigida a nuestro autor —“vous travaillez por le fascisme”— pareciera querer ignorar que éste dejó a Bataille parte de sus obras antes de huir del régimen nazi camino de la frontera con España en la que acabó perdiendo la vida. Un gesto que, creemos, pone de relieve que tal acusación no tenía un fundamento fuerte.

Con todo, el fondo de esta discusión que estamos intentando establecer entre Bataille y Agamben, se circunscribe a la diferencia de perspectivas entre uno y otro. De un lado Agamben, aun 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 sin-sentido, 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 soberana porque resiste de toda parte a la resolución constituida, al estatalismo conservador y, por supuesto, al totalitarismo y al fascismo. Sin por ello negar la inevitable convivencia con los peligros que nos acechan mediante esa dialéctica sin solución entre utilidad y derroche en la que hemos insistido una y otra vez. Pero, también porque Bataille, de modo análogo a Deleuze, rebasa la órbita de la vida. En efecto, Agamben tiene razón 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. Estamos entonces ante 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. Aun más, que se encamina hacia aquella inmanencia que, tal y como dijimos, no se ceñía a la vida animal, a la zoé, sino que describe el exceso por el que se rige, en aquél juego estable e inestable a un tiempo, el cosmos entero: caosmos.

Terminamos este apartado de respuestas a los que hemos denominado pensadores de la comunidad-sentido y pasamos ya a exponer unas conclusiones generales para toda nuestra investigación. En ellas trataremos de aplicar algunos de los resultados centrales de la misma a la actualidad. Asimismo daremos cuenta de una cuestión que ha atravesado toda nuestra exposición y que creemos resume lo fundamental: el carácter trágico de nuestra *caosmunidad* y, también, de nuestra *erosofía*.

CONCLUSIONES. Políticas del amor. Sobre lo trágico

El vértigo es algo diferente del miedo a la caída.
El vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros
nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer,
del cual nos defendemos espantados.

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*

Hemos intentado pensar la comunidad, su secreto. Todo nuestro recorrido puede resumirse como un tránsito que ha ido desde el análisis e interpretación de las posiciones de la teología política schmittiana —incardinada en un modo de entender la reflexión política, y hasta el quehacer filosófico mismo, que ha impregnado de manera decisiva la historia del pensamiento occidental, prolongando un principio de identidad y una lógica oposicional de persistentes y perniciosos efectos epistemológicos, ontológicos y socio-políticos— hasta la apuesta por nuestra caosmunidad y nuestra erosofía mediante la conjunción de las reflexiones deleuzeana y batailleana. En esa trayectoria hemos pasado por las propuestas de Nancy, Esposito y Agamben, pensadores actuales de la comunidad cuya perspectiva está atravesada por la ontología del sentido, la cual ha sido explorada, en su vínculo con una ontología diferencial, por medio del pensamiento de Jacques Derrida. Este pensamiento de la comunidad-sentido, como hemos dado en llamar, ha mostrado su capacidad de resistir, desde su impolítica, a la lógica de guerra y muerte que estaría en el epicentro de aquel binarismo excluyente y homogeneizador.

Ahora bien, para nosotros ha sido lo fundamental poner de relieve esa otra forma de pensar la comunidad que es posible a partir de la ontología de la fuerza o del derroche y que hemos extraído a partir de Gilles Deleuze y de Georges Bataille. Semejante cauce, sin invalidar los resultados de la ontología del sentido, penetra en sus mismas preocupaciones y quiere problematizarlas para ofrecer alguna solución, cuya provisionalidad sabemos de antemano. Tal solución ha consistido en ahondar en el movimiento del diferir del sentido (pensado por Derrida) que habría puesto sobre la palestra esa des-presencia por mor de la cual la comunidad es redescubierta como destinada a re-crearse diferencialmente de modo infinito. Hemos intentado profundizar esa valiosa posición a través de un movimiento otro, de un movimiento que esta vez tendría que ver con las condiciones por las cuales emerge el sentido mismo, no ya desde sí, desde su propia *iterabilidad*, sino desde una profundidad anterior y distinta a él, esto es, desde una ontología de la fuerza o de la *intensio*.

La *comunidad desobrada* de Nancy, la *communitas* espositiana o la *comunidad que viene* de Agamben introducen la copertenencia entre el dinamismo del sentido y la despresencia de éste, de manera que el ser-en-común se mantiene en franquía, abierto, bien guardando su carácter inoperante, bien expropiando al sujeto respecto de sí o cifrando el común en un por-venir que desactiva la relación de bando, respectivamente. En cualquier caso, creemos haber descubierto la insuficiencia teórica de estas posiciones, porque cargan aún subrepticamente con el principio de identidad. Ha sido decisivo, en esta dirección, encontrar el engarce entre Georges Bataille y Gilles Deleuze desde una ontología de la fuerza que, a nuestro juicio, se mostraría más eficaz a la hora de superar el primado identitario y, por tanto, de tratar la comunidad desde un pensamiento de la diferencia *qua* diferencia. En lugar de optar por la amistad deconstruida y emplazada a un incumplimiento de su presencia plena, tal y como ofrece Derrida en su obra *Políticas de la amistad*, nosotros nos hemos encaminado hacia una comunidad henchida por un Eros maldito y trágico. La amistad deconstruida certifica su inoperancia en Nancy a través de la figura del *ser singular-plural*, se dona y se contagia infinitamente con Esposito, aspirando con ello a romper la negatividad del paradigma inmunitario o, también, se torna una amistad de los *cualquiera*, tal cual son lejos de la relación de bando y su violencia totalitaria. Reconociendo el valor de esta línea de pensamiento en vistas a romper con el esencialismo y el pensamiento identitario, hemos

intentado mostrar que estas tres vías abiertas a la deconstrucción no han sido capaces de dar cuenta del genuino movimiento de la diferencia y, así, de explicar las transformaciones que en ella acontecen sin supeditarlas a la identidad. Para mostrarlo vamos a resumir la secuencia de nuestra argumentación a lo largo de la investigación:

En primer lugar, respecto de la teología política schmittana, nuestra interpretación ha dado para encontrar una ontología de la *Intensität* en el jurista alemán puesta al servicio de la negación y, con ello, de la lógica binaria. En efecto, el par amigo/enemigo (*Feind/Freund*) depende del despliegue de una intensidad llevada a su punto culminante. La soberanía en Schmitt se legitima por tanto a través de la estructura de la excepción del derecho de manera que sobre el enemigo recae la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de quedar *hors la loi*. Esto quiere decir que el enemigo se hace necesario para la definición del amigo. La negación se hace necesaria para la legitimación soberana a través de una decisión que se ubica en transcendencia respecto del mismo derecho que se busca conservar. Pero, como decimos, esta negación se inserta en una ontología de la intensidad cuyo destino es construir la identidad de la comunidad política.

Por su parte, Derrida dedicó su reflexión deconstructiva a deshacer la lógica binaria que operaba en lo que él denominó *fonologocentrismo* occidental. Centrado en la cuestión lingüística y a través de una ontología del sentido, Derrida identificó en la dicotomía voz-escritura uno de los nudos gordianos que subyacían al pensamiento filosófico que transita de Platón a Husserl hasta llegar al estructuralismo. Dicotomía jerárquica que arrojaba a la marca material, a la escritura, fuera de los cauces apropiados para la aprehensión y transmisión del sentido. Sin embargo, para Derrida será precisamente la escritura la que se revele como condición de posibilidad de todo lenguaje. La doble estructura del diferir, la *différence* y la *differánce*, esto es, la capacidad del signo lingüístico para repetirse en cualquier contexto y en cualquier tiempo más allá del sujeto enunciante y del sujeto receptor concretos, más allá, pues, de la conciencia misma, convoca a la imposibilidad de clausura o saturación significante. Pero, al mismo tiempo, sin este movimiento por el cual el sentido difiere de sí mismo, esto es, sin el fondo fundamental por el que el sentido se despresenta, no es posible el sentido mismo, su comunicación y su aprehensión. Sobre esta base Derrida deconstruye

conceptos fundamentales también para la filosofía política, como el de justicia o el de amistad. Lo decisivo para nosotros fue poder ubicar a Schmitt en ese paradigma dualista gracias al tratamiento que el propio Derrida ofrece de él en su obra *Políticas de la amistad*. Asimismo también tanteamos la potencialidad de un pensamiento de la diferencia como el derridiano para poder desarticularlo. Ahora bien, a nuestro modo de ver, el pensador franco-argelino no se habría zafado del trasunto de la identidad implícito en el pensamiento dualista y, por consiguiente, también en Schmitt. Buscar la despresencia del sentido a través de su movimiento en el lenguaje que lo transporta no garantizaría la plena separación respecto de la consciencia, de tal modo que toda vez que el sentido se despresenta, a su vez, se presenta y viceversa. Como ocurría en Heidegger y su *Ereignis*, y aquí seguimos la crítica llevada a cabo por el propio Deleuze, en Derrida el sentido, aun en su diferir, vuelve a ser el pliegue (*Zwiefalt*) que articula un desvelamiento y un ocultamiento simultáneos. De este modo, la despresencia del sentido no supone una verdadera exterioridad respecto del sentido y, así, no lo pone verdaderamente en cuestión. En el contexto de la filosofía política esto quiere decir que la amistad despresente no deja de ser, por ello, al mismo tiempo, una amistad presente. Por tanto el problema fundamental residiría precisamente en la perspectiva de la ontología del sentido misma. El movimiento derridiano del diferir no afectaría a la presencia de sentido que continuaría operativa puesto que no se contempla allí nada exterior a él. El diferir queda en mero tráfago que no explica las transformaciones cualitativas necesarias para la neutralización de la identidad, de la presencia. La virtud de la ontología de la fuerza que nosotros hemos esgrimido consiste, por su parte, en atender a las condiciones por las cuales el sentido viene a presencia. Unas condiciones que guardan total independencia respecto de él. El sentido es, para nosotros, efecto de las relaciones intensivas y litigiosas que acontecen en una dimensión *per se* asignificativa y pre-subjetiva.

Nancy, Esposito y Agamben habrían seguido la estela de esta ontología del sentido ahora visto desde su despresencia tal y como la inauguró Derrida. La comunidad para estos autores es observada en tanto que fenómeno de sentido. Desde tal perspectiva, la *comunidad desobrada*, la *communitas* y la *comunidad que viene*, no son otra cosa que intentos por asentarse en aquella derridiana despresencia. Pero, al igual que sucedía en Derrida, tampoco aquí se logra superar la metafísica de la presencia y el principio de

identidad. En Nancy el *con-tacto* y la *ex-posición* del cuerpo del *ser singular-plural* compondría un movimiento de desobramiento que, de igual modo, guardaría una suerte de co-pertenencia respecto de las comunidades obradas. Además el movimiento en Nancy expresado en esas categorías es un movimiento, al igual que en Derrida, inane, espacializado. El ser-singular plural queda pues in-tacto, inalterable en sus encuentros con la alteridad. A base de querer evitar la fusión comulgante por la que se construyen identidades cerradas que llevan a una lógica de guerra y muerte, Nancy habría caído en una inmutabilidad que otorgaría a ese desobramiento una fijeza aun más intensa. Por su parte, el *cum* y el *munus* de la *communitas* espositiana padecerían la misma falla. La donación y el contagio que expropian al sujeto de sí mismo tampoco darían cuenta de un movimiento de la diferencia productivo, exuberante, donde la donación fuera un más y no un menos. No hay devenir transformador allí. Por otro lado, Esposito, en sus últimas obras, habría tratado de recuperar el pensamiento deleuzeano para componer una biopolítica afirmativa que librara a la comunidad del paradigma inmunitario. Tal paradigma consistía a su juicio en la asunción de la negatividad en el seno de las comunidades y de la teoría política en general en orden a legitimar su soberanía, en consonancia con lo que nosotros hemos identificado en Schmitt. Ahora bien, circunscribir a Deleuze a una biopolítica es, a nuestro juicio, reducir sus reflexiones. El francés se habría sumergido en un ámbito más profundo que el de la vida, un ámbito an-orgánico y pre-vital donde lo decisivo se encuentra en una ontología de la fuerza que piensa la diferencia como componente gestante último de todo lo real, incluida la vida misma. Ella es, pues, sólo un estrato. Pensar la comunidad con Deleuze implica profundizarla hasta esa dimensión en que moran las intensidades en litigio sin cese.

Por último aun debemos referirnos a Agamben. Algo similar ocurre con este pensador italiano. Con su *comunidad que viene* quiso desactivar la relación de bando soberano de manera que la vida quedara liberada y pudiera ser tal cual es. Este *cualsea* que se resiste a ser *Homo sacer* constituye otra vuelta de tuerca respecto de la des-presencia derridiana, esta vez imbuida de biopolítica como sucedía también en Esposito. De lo que se trata allí es de no cualificar a la vida, de que ella se muestre sin más, sin pretensiones de presentarla de un modo u otro, en un sentido u otro. Una vida, al cabo, sin identidad. Sin embargo, Agamben fracasa toda vez que este ser *cualsea* queda

depotenciado, arrojado a una *potencia de no* que lo detiene y lo deja, más que nunca, a merced de los designios del poder soberano.

De nuevo, en pocas palabras, a pesar de los intentos por superar el principio de identidad a la hora de pensar la comunidad, la deuda con esta ontología del sentido les habría hecho, a nuestro juicio, acarrear aun con él.

En cambio, la perspectiva genética, articulada a través de la ontología intensiva deleuzeana, así como el fenómeno del derroche en Bataille, nos han puesto sobre la pista de la necesidad de sumergirnos en el estudio de las condiciones que son necesarias para la emergencia y mutabilidad de lo dado en el ser-con, esto es, de las condiciones de las comunidades fácticas ya instituidas, de manera que no sólo hemos intentado ofrecer instrumentos teóricos para su diagnóstico, sino, también iluminar el modo en que el devenir de la comunidad puede alcanzar una condición diferencial realmente (auto)transformadora. Sólo así, además, podemos responder con rigor a posiciones como las de Schmitt que, como dijimos, entroncan también con una ontología de la fuerza aunque de signo diverso. Esto es, que en lugar de estar al servicio de la diferencia lo están al de la negación y la identidad.

Decimos que el rescate del Eros maldito y trágico, que sustituye a la amistad deconstruida y despresente derridiana, ha jugado un papel fundamental en nuestra investigación por cuanto la comunidad pensada a su luz, o *caosmunidad* en nuestros términos, supone entender al ser en general, y al ser-con en particular, como el resultado de una retícula proteica de relaciones afectantes, de heterogeneidades en litigio, de deseos recíprocamente enlazados, cuya dinamicidad acontece sin direccionalidad preestablecida, sin la captura de la utilidad. En sus encuentros diferencialmente intensivos e inmanentes, las relaciones de tal retícula pre-representativa y pre-individual se afirman y transmutan, pujando, a su vez, por transfigurar las relaciones instauradas de facto, representables e individualizadas. Eros designa aquí un tipo de vínculo caracterizado por su condición inter-afectiva; por lo demás, dicho vínculo no puede ser reducido al mero lazo de dominio. En efecto, tal diferencia trans-afectante opera de tal modo que genera, en su propio acontecer, la

transformación recíproca de las intensidades relacionadas, alejando, por ello, la tendencia a la homogeneización y sus efectos allanadores; la heterogeneidad es, así, puesta tan sólo al servicio de sí misma, de su propia y exuberante autocreación. ¿Pero por qué, decimos, es un Eros maldito y trágico? En primer lugar, porque si la relación interafectiva no puede ser sometida a la identidad supone entonces una continua transgresión respecto de sí misma. Recordemos que la comunidad, entendida desde nuestra ontología de la fuerza, esto es, como *caosmunidad*, implica el engarce entre dos dimensiones distintas, entre dos planos, uno gestante y otro gestado, una *natura naturans* y una *natura naturata*. Estos dos planos, uno intenso y el otro extenso, guardan entre sí una diferencia de naturaleza irreductible: el primero consiste en el derroche de la diferencia misma; el segundo, que es su encarnación o resolución en el plano factual, propende a la conservación y, de ese modo, a la identidad, a lo mensurable y a lo susceptible de ser supeditado a la lógica de la representación (epistemológica y política). Esta conexión entre dos caras de un mismo dinamismo es, no sólo compleja y en sí misma contenciosa, sino, más allá, trágica. Por un lado, porque la dimensión extensivo-conservadora, o, si se quiere, la comunidad instituida, efectuada en las instituciones y los códigos que la circunscriben y codifican en un momento histórico dado, tendiendo a su cierre y a un control interno, siempre se verá desafiada por la intensiva y de derroche, por esa potencia aun sin controlar y sin codificar, perenne e inagotable fontanal para las metamorfosis político-sociales de lo instituido. Pero, también, a la inversa y por otro lado, porque esta potencia decae irremisiblemente en su —necesario, ineludible— proceso de constitución encarnada, efectuada, por el cual es llevada al ámbito de la extensio. Ni absoluto caos ni definitivo orden, sino *caosmos* que deviene intensivamente y se expresa de modo extenso como sistema metaestable, la comunidad se mantiene en tensión necesaria e irrebasable, insuperable, sin posibilidad de llegar a solución final alguna. En tal tensión se cifra el núcleo de su ser trágico. La *caosmunidad*, en consecuencia, no sueña con una mítica e identitaria redención completa; apela, por el contrario, a la resistencia y a la insurrección permanentes de la diferencia afirmada y afirmativa. Desde aquí al ser singular-plural de Nancy hemos respondido apelando a una singularidad internamente diferenciada, dispar, y en devenir cualitativo que en sus encuentros con lo que le es heterogéneo, con la alteridad, muta sin cese. A la *communitas* espositiana la profundizamos sustituyendo el *co-* de su *munus*, al mero reparto expropiador de su donación, por un *-chaos*

exuberante y en derroche. Y, por último, a la desconexión del momento constituyente y el constituido de la comunidad que viene en Agamben, postulada para salvar a la vida de la cualificación soberana, la hemos reemplazado por una relación de metaestabilidad que sitúa de modo afirmativo a lo constituyente frente a lo constituido. La resistencia en nuestra caosmunidad es pues resistencia de la diferencia pensada hasta sus últimas consecuencias.

Creemos que esta perspectiva posee una necesidad interna que nuestras reflexiones han intentado mostrar, como hemos puesto de relieve al exponer la cuestión de la *erosología*. En efecto, la ausencia de anhelo por una suerte de culmen salvífico para la historia de la humanidad es correlativa al abandono necesario de toda pretensión teórica de alcanzar carácter indiscutible y concluyente. Porque, si tal y como vimos, todo objeto de estudio filosófico ha de herir nuestro pensamiento y hasta nuestra identidad componiendo un yo siempre precario, esto sólo puede acontecer desde la perspectiva de un eterno retorno de la diferencia. El objeto, el problema, vuelve, pero ya es otro. Lo trágico afecta al pensamiento sólo en tanto está inscrito en la condición caosmótica y metaestable del ser y, por tanto, en la medida en que tiñe también a la comunidad que atraviesa. Por eso, insistimos, que lo constituido y lo constituyente guarden entre sí una diferencia de naturaleza, al igual que la intensio y la extensio, o, también, el derroche y la utilidad, lo que quiere decir es que toda vez que el constituir insistente se efectúa, dando como resultado un cambio en lo instituido, tiene lugar una inexorable deserción respecto del carácter contraefectuado del Acontecimiento, por el que se da tal novedad. Tal efectuación, por tanto, no es en modo alguno una reconciliación. Un resto, una resistencia, siempre la desbordará, si bien, simultáneamente, una tendencia a la conservación intentará detener dicha resistencia creadora. En ese cambio de naturaleza se pierde la intensio que lo animó, languidece la exuberancia y el derroche en pro de la utilidad, del amparo de lo dado y su mejora productiva. Esto es así hasta tal punto que no podemos negar el *faktum* de lo instituido como tampoco podemos obviar que tal vez el término *Realpolitik* es el que mayor justicia puede hacerle. Política molar, esto es, aquel ejercicio del poder que es guiado por un espíritu pragmático y funcionalista. Pero tampoco podemos olvidar el *contra-faktum* de la política molecular, de esa política menor capaz de imprimir líneas de fuga, de crear y traer la novedad al mundo de los fenómenos político-sociales. Por tanto, en la erosología y en la caosmunidad es custodiado

el mismo carácter trágico. La erosofía, esto es, la filosofía entendida, una vez más, desde *Eros* y no desde la *filía*, se interna en la trama problemática de lo real, una trama que recoge a través de conceptos obligados a permanecer siempre abiertos, siempre insistiendo en el *non-savoir*. Paralelamente, nuestra soberanía reencontrada, esa que queda al albur de los movimientos de la diferencia y que hace referencia a la condición gestante de lo intensivo no instituido, de lo no codificado, tiene que ver también con la soberanía del pensamiento mismo, una soberanía que concierne a la vez, pues, tanto a lo impensado, a lo no representado, como a lo políticamente no constituido. Ambos, además, por su irrenunciable persistencia, impensables, irrepresentables e inconstituibles, auténtico *campo trascendental* en el que nos jugamos. En suma, las *políticas de la amistad* derridianas son ahora, para nosotros, *políticas del amor*, al que le es inherente el litigio autogenerador.

* * *

No podemos finalizar sin responder antes a otra cuestión que nos viene espoleando desde el inicio de nuestra investigación: ¿Qué análisis nos cabe hacer del presente a partir de todo lo ganado en esta investigación? ¿Estamos en condiciones de ofrecer verdaderamente algún tipo de diagnóstico y, por qué no, de prospección? 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 rescatar, antes de nada, brevemente lo dicho sobre el totalitarismo y el fascismo. Al primero de ellos lo habíamos analizado, esencialmente, como la consecuencia de la defeción de lo constituido respecto de lo constituyente; se opera en él una suspensión o parálisis del movimiento de la diferencia, de manera que el ser de lo político acaba por ser aprisionado y restringido para *servir* a la mera conservación de sí mismo. La política molar agota allí el afuera y hace férrea a la metaestabilidad, al mismo tiempo que el juego trágico entre intensio y extensio resulta ofuscado; de ese modo, afirmábamos, la soberanía desaparece quedando neutralizada. El fascismo, por su lado, y como dijimos, arranca, en cambio, de, o tiene su raíz en, lo molecular, esto es, es producto del derroche mismo, de las fuerzas sagradas, que no se prestan a la homogeneización, de la diferencia y su re-producción. El fascismo es, desde el punto de vista de nuestro

análisis, revolucionario, porque inserta la novedad en el mundo. Ahora bien, paradójicamente, la especificidad de este tipo de inserción de la novedad, de esta pretensión constituyente, estriba en que su sino es su propio reaseguramiento. De nuevo, pues, lo decisivo de este fenómeno político es detener toda producción otra de la diferencia, molarizarse hasta el final, ofrecerse como única y definitiva solución. Más que revolucionario es, podemos decir, , contrarrevolucionario; además, hace entrar a la soberanía en una situación de colapso, toda vez que el movimiento de la diferencia se vuelve contra sí mismo. Por supuesto ambos, totalitarismo y fascismo, son tomados, en nuestra interpretación, no como elementos estancos o excluyentes, sino como dispositivos capaces de interrelacionarse de diversos modos en los diferentes momentos históricos. En cualquier caso, la pregunta que nos acucia es la siguiente ¿encontramos hoy algo a lo que poder denominar fascismo o totalitarismo desde nuestras premisas? Pues bien, se podría decir que los dos pilares en los que se asienta nuestro mundo occidental son, sin lugar a dudas, el capitalismo global y los sistemas democráticos representativos. Si comenzamos por el primero podemos afirmar que este capitalismo se está sirviendo de continuo del flujo de deseo descodificado, al que arranca cada vez nuevas codificaciones, nuevas significaciones, nuevos objetos a los que dirigirse. La voracidad de la sociedad de consumo actual puede explicarse de este modo, esto es, como un proceso de codificación sin fin del deseo inagotable. En este sentido, el capitalismo es afín a la novedad y a la diferencia. Más, si cabe, si tenemos en cuenta que, a través de la ideología actual que lo sustenta, el neoliberalismo, se busca la eliminación de las trabas que los Estados y sus legislaciones puedan poner a su “libre circulación” —y no nos referimos únicamente a una circulación a través de territorios geográficos, sino, ante todo, mentales. Ahora bien, la forma en que el capitalismo produce diferencia está destinada a su propia autoconservación, un movimiento capaz de devorar todo afuera. Su carácter global coincide punto por punto con su búsqueda de cierre: se trata de territorializarlo todo, la Tierra entera. El capitalismo es, en efecto, trama intensiva y auto-reproductiva que instrumentaliza el deseo para seguir creciendo, volviéndola, así, contra sí misma. Por eso verdaderamente en él no hay ápice de derroche pues éste se torna siempre utilidad: todo es vertido en la fría lógica del beneficio. A nuestro juicio, por tanto, 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 monstruos económicos desmedidos 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, nuestro fondo más improductivo, coincidente con el del deseo en su exuberancia creativa, es instrumentalizado; las instituciones económicas alcanzan, a través de estos fenómenos, su efectuación totalizante, situándose absolutamente alejadas del bullir diferencial que las podría hacer mutar hacia otro modo de entender las relaciones económicas, un modo otro capaz de trascender el mero beneficio como campo de juego. No hay aquí, pues, más soberanía que aquella que se anula a sí misma, se traiciona y se colapsa devorándose, provocando que el movimiento de la diferencia se vuelva contra sí mismo, por cuanto el sino al que es condenado no es otro que el de la mera acumulación cuantitativa. ¿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? En cualquier caso, tales posibilidades explicarían, además, por qué cada movimiento de resistencia, cada creación realizada en su margen, puede ser reabsorbida por él. Desde el feminismo hasta el ecologismo, desde la lucha de clases hasta el pacifismo, todo es susceptible de convertirse en mero producto de consumo, mero objeto a deglutir: lejos de liberarnos, se convierten en los nuevos grilletes que vuelven a atarnos a su maquinaria. Pero, además, podemos dar cuenta desde aquí también del hecho de que el capitalismo busque eliminar aquello que se le opone: 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 interna a batir o, dicho schmittianamente, convertido en *inimicus*. Todo aquello que no es susceptible de ser simplemente absorbido, homogeneizado en torno al principio de rentabilidad, es condenado a desaparecer. 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. Para él el enemigo es el excedente, el más extremo de todos, el que no puede ser reabsorbido para la cadena de beneficios. Como ocurre con los simulacros en espíritu platónico, hay que deshacerse de ellos, negarlos y arrojarlos a lo más hondo de la caverna. Hay ejemplos por doquier, pero tal vez uno de los más claros, desde nuestro punto de vista, sea el precipicio al que se está llevando en la actualidad a

los estudios de humanidades, incluida la Filosofía¹. Si en algo hemos acertado a la hora de calificar a la Filosofía como Erosofía, hay que concluir que la explicación de su resistencia se hace clara. La Filosofía, en efecto, no *sirve*, es el ejercicio de la interrogación, no de la solución. Es, en sí misma, derroche, ubérrimo despliegue del pensamiento que desbarata todo confín. En este sentido, toda vez que es negada en el plano de la utilidad, en la dimensión extensa de lo instituido, del cálculo y la acumulación, tal negación apunta a su profunda afirmación. Por eso, no puede desaparecer, ni de hecho ni de derecho. Matar a la Filosofía es un imposible, de derecho porque, en efecto, a ella le corresponde la tarea de resistir, de crear, a base de conceptos, un afuera respecto del mundo —fascista o totalitario— de la utilidad capitalista y neoliberal; de hecho, porque esta tarea es la que la caracteriza de modo ineludible y, si es así, siempre existirá un espacio para ella, dentro o fuera de los planes trazados por el interés y la instrumentalidad.

Esta última cuestión se entrelaza con la que, como hemos apuntado, constituye el segundo soporte de nuestro mundo occidental: los sistemas democráticos representativos. Sin mucho esfuerzo ya se sigue de nuestro estudio que la representación misma ha sido aquí puesta en cuestión, y no sólo por lo que tiene que ver con la teoría del conocimiento. En efecto, la representación política supone la tendencia a la homogeneización de los diversos grupos sociales y, sobre todo en lo que respecta a su diferencia interna. Ellos, representados por un partido político cualquiera, por esta o aquella institución o por el poder gubernamental mismo, son, en el ámbito político, lo que en el cognoscitivo es el objeto para un sujeto. Allí, en efecto, la diferencia, el derroche mismo, se pierde en el camino de su efectucción, de su institucionalización. Porque, recordemos, la categoría de pueblo deleuziana —que para nosotros ha sido decisiva a la hora de pensar nuestra caosmunidad y que designaría la emergencia de una demanda social no constituida, vale decir, la exigencia de una transformación social—

¹ La LOMCE es un ejemplo claro en España, pero a nivel europeo podemos mencionar el VIII Programa Marco de la UE (Horizonte 2020) destinado a diseñar el plan de investigación e innovación para los países miembros en el periodo comprendido entre 2014 y 2020. En su primer borrador se contemplaban las diferentes líneas que debían ser financiadas, pero en el texto se obviaba a las Ciencias Sociales y las Humanidades, que sólo fueron reconocidas más tarde, tras la protesta de miles de investigadores de estas áreas. Lo importante para nosotros es que este caso pone de manifiesto que la Filosofía, como las humanidades en general, viven hoy una situación de cuerda floja por cuanto, dada su naturaleza, se resisten a entrar en el circuito de beneficios capitalistas al que otras materias más técnicas sí pueden prestarse.

es inseparable, para su esclarecimiento, de la de *minoría*, y esto apuntaba a iluminar que el pueblo genuino es una instancia no mediada por codificación alguna, no homogeneizable de modo que le sea imprimido un modelo, un rumbo o una finalidad determinada. Pueblo designa la creación misma, el advenimiento de la novedad, la condición por la cual todo código, toda finalidad, todo modelo o rumbo, es desbaratado y llevado a otros lugares. Por eso, desde nuestras premisas, la representación —siendo ineludible— debe ser violentada de manera que se reduzca al mínimo la posibilidad de su alejamiento respecto de lo instituyente, esto es, de manera que se evite el totalitarismo. Porque sin este movimiento autotransformador, sin esta autopoiesis caosmótica, lo político acaba por excluir la dimensión constituyente de la que emana su soberanía, aquella soberanía de la diferencia afirmativa que le otorga legitimidad ontológica plena. ¿Qué son si no los nuevos movimientos sociales, las explosiones ciudadanas que han llenado las plazas de nuestras ciudades en los últimos tiempos?² Por supuesto, en cada uno de estos casos se hace necesario un análisis de los hechos concretos que llevaron a tales levantamientos populares. Pero más allá de ellos, esto es, buscando en el envés de su rostro fenoménico, lo que encontramos de fondo son manifestaciones de deseos no instituidos, *Acontecimientos* vistos desde su faz contraefectuada que empujan a que el sentido instituido de nuestro mundo vire hacia otros lugares, a que se desterritorialice y vaya en busca de una nueva Tierra. La caosmunidad que somos vibra en ellos. Por eso son, además, movimientos complejos que no se dejan calificar fácilmente. El entramado de sus propuestas responde a esa diferencia interna a la que nos referimos. Feminismo, ecologismo, igualdad social y mejoras laborales, profundización democrática, etc., son nombres que detienen el carácter gestante, provisional y problemático de lo que vibra en ellos. Tanto es así que, *per se*, no buscan constituirse. Sólo, en efecto, como la Filosofía, resistir y crear líneas de fuga, grietas en lo instituido, interrogantes donde antes había certezas.

Pero hemos dicho también que la cuestión del capitalismo y del neoliberalismo afectaba directamente a la de las democracias representativas en que vivimos. Esto se muestra, desde luego, en el carácter deslocalizado de estos movimientos sociales a los

² De nuevo, no sólo en España con el 15M, sino por todo el planeta con los movimientos alterglobalización, las primaveras árabes, en Francia con la reciente *Nuit Debout*, el movimiento *yo soy 132* de México o incluso en Estados Unidos y su *Occupy Wall Street*.

que hemos aludido, que no sólo emergen ante el contexto de las instituciones políticas sino también de las económicas con las que aquellas en la actualidad guardan una relación clara. Ello no sólo tiene que ver con la idea neoliberal de que el Estado debe reducirse a su mínima expresión para no ser estorbo a las relaciones económicas con las consecuencias (privatizadoras) que ello conlleva. Más allá del debate acerca de la pertinencia o no de este postulado y de los modos en que puede aplicarse, a nuestro modo de ver la relación entre capitalismo neoliberal y democracia representativa, con todos los problemas que de por sí puede acarrear la representación política, pasa por una verdadera absorción de la segunda respecto del primero. La democracia ha sido absolutamente secuestrada por la fascistización capitalista y el totalitarismo de las grandes compañías económicas. Pero es este un secuestro pactado, querido por las dos partes. La razón de esta connivencia entre nuestros sistemas políticos y el mundo de los mercados y las finanzas no se corresponde sólo con la existencia de intereses particulares cruzados y de tratos de favor entre los integrantes de un espacio y otro. Si el capitalismo es el *aparato de captura* hoy por antonomasia de los deseos de la masa social a los que otorga significaciones en aras de la rentabilidad, sólo recogiendo la forma de tales deseos podrá la instancia política prevalecer. Lo político es hoy una rama más del árbol capitalista, del sistema arborescente que sedentariza el deseo molecular y rizomático. Por eso cada programa, cada propuesta o aparición de lo político institucional ante los electores-representados es un producto más para un consumidor ávido de novedades; de ahí su espectacularización en el sentido debordiano del término. La consecuencia directa de esta situación estriba en el paralelo proceso totalizador de las instituciones políticas, convertidas ahora en una suerte de reflejo de las grandes corporaciones del capital. El ejemplo más claro se encuentra en los partidos políticos concebidos, cada vez más, como una empresa. Las instituciones políticas, como decimos, a su vez alejadas de toda posibilidad transformadora, están ahí para conservarse. De esta suerte Europa ha acogido en el seno de sus instituciones políticas al fascismo y al totalitarismo capitalistas y neoliberales; su lógica autoconservadora daría respuesta, paradójicamente, al caudal inextinguible del deseo sin que por ello se vea obligada a mutar, a comenzar ese *movimiento forzado* que la llevaría a ser otra Europa³.

³ Por eso, el pequeño Aylan Kurdi, tragado por el mar víctima de la inacción europea, sólo fue una imagen pasajera ante nuestros ojos, un síntoma más de esa espectacularización, un producto de consumo

En efecto, no podemos terminar así estas conclusiones. Porque, por otro lado, también es cierto que bajo ese totalitarismo y ese fascismo, bajo la molarización extrema asentada en una molecularidad flácida y dirigida contra sí misma, hay resistencia. Aquellos movimientos sociales de los que hemos hablado son, a nuestro modo de ver, el lugar en el que reside la esperanza para pensar un afuera del capitalismo neoliberal, para pensar lo impensado, para crear una nueva Tierra, para derrocharnos. *Políticas del amor* en las que la afirmación de la diferencia deprecie el dominio hoy ubicuo de la instrumentalidad.

que durante un tiempo maquilló a la Unión Europea y acalló unas conciencias que nunca llegaron a movilizarse verdaderamente. Y, sin embargo, al calor de la hoguera que supuso surgieron cientos de manos voluntarias que lo dejaron todo para abrir camino a través del Mediterráneo.

APÉNDICE. RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Nous touchons mais nous sommes à distances incommensurable,
nous touchons mais nous sommes seuls¹

Ernesto Sábato, *Héros et tombes*

Réaliser une thèse doctorale philosophique sur deux penseurs comme Gilles Deleuze et Georges Bataille, tel que nous proposons à continuation, suppose assumer au préalable quelques risques qui découlent des avertissements que ces mêmes auteurs profèrent à la déclinaison de la pensée.

Premièrement, il existe le danger de se perdre dans des réflexions abstraites qui ne touchent pas la réalité quotidienne, c'est à dire, qui n'entraîne pas un vrai problème. Ceci est le danger, tel que Deleuze signale, de la *bétisse*. Cela implique, dans la plupart des occasions, tomber dans la tentation, par une *hýbris* des rigueurs académiques, de faire une simple révision par un fragment de l'histoire de la philosophie, oubliant le caractère créatif de celle-ci, ça veut dire sa capacité (et sa nécessité) de créer des nouveaux concepts, des nouvelles idées. Mais, encore exorcisé tel avertissement, une autre conséquence résulte aussi de la *bétisse*. Celle-là consisterait en croire être en disposition d'offrir des réponses définitives pour le problème déterminé. En effet, pour les deux auteurs, la Philosophie vaut pas autant par les solutions qu'elle donne, toujours contingentes et précaires, sinon par les questions auxquelles elle se voit infiniment interpellée. Par cette raison, la Philosophie pour celui de Billom doit se maintenir dans le *non savoir*, dans cet état que, sans repos, nous éloigne de toute dimension utile. Avec Deleuze, elle sert à *attrister* ou, de nouveau avec Bataille, elle s'agit d'une mise en

¹ La traduction est à nous.

question insondable, d'une *expérience intérieure* qui se résout en rien et nous jette dans une angoisse measureless, au bord des larmes et du rire. En conséquence, depuis le début, dans la réflexion qui suit, nous essayerons de nous éloigner dans le possible d'une abstraction déracinée et creuse, à celle que le travail académique parfois nous précipite sans apercevoir qu'avec cela supprime les puissances de la pensée philosophique. Mais parallèlement aussi nous tiendrons la précaution d'avertir sur nos résultats provisoires, lesquels aspirent à approfondir dans l'inconnu, dans ce qui n'a pas été pensé, mais jamais à donner des solutions absolument concluantes et fermées. Par le contraire, nous pénétreront dans une dimension pas complètement limitée, car c'est un vrai gaspillage, une exubérante *dépense improductive* et une affirmation infinie de la différence avec ses litiges problématiques sans pause.

Justement, avec tout ce qui a été dit, le premier pas à donner consiste en signaler quel est le problème par lequel ma pensée est forcée à bouger et à écrire toute une thèse doctorale autour d'elle. Ce problème, ou objet (intensif et différentiel) d'étude, est nommé par le concept de *communauté*. Un problème sur lequel dans l'actualité ont attiré son attention des auteurs tel que Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben, dans lesquels se rapport, fondamentalement, avec l'enquête sur les modes de résistance par rapport à ce qu'ils ont appelé «communautés œuvrées», «paradigme immunitaire» ou «biopolitique d'Occident» respectivement, une résistance, en somme, à la dérive totalitaire des États et ses institutions. Nous approfondirons, donc, dans une ligne de la pensée qui est dans l'épicentre de notre époque actuelle, la pensée *impolitique*, tel qu'a caractérisé Roberto Esposito dans sa déjà classique œuvre *Catégories de l'impolitique*² et que dernièrement s'a étendu occupant une grande importance à l'intérieur du corpus philosophique. Or, la perspective assumée par ces penseurs est, sans aucun doute, ontologique, ce qui fait que la question sur la communauté est, en eux, une interrogation sur l'*être* de la communauté. Sans renoncer à une telle approche, ce que nous nous proposons de notre côté est d'offrir une alternative à cette ontologie qui suit son concept de communauté, et que, comme nous verrons, c'est une ontologie du sens dont ses racines nous les trouvons dans Heidegger et Derrida fondamentalement. Nous annonçons déjà que notre défis passe par une autre ontologie, dans ce cas, une ontologie de la force (*intensio*) dont ses antécédents nous les avons, par contre, en Simondon et Nietzsche. Avec celle-là, nous pensons avoir découvert une typologie de traitement divers pour la communauté et, à note façon de

² ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

voir, plus efficace pour affronter les défis du présent. Ce qui justifie au final, l'intention de cette investigation est la préoccupation par notre moment historique actuel; cela ne pourrait être autrement si nous procurons, comme nous avons dit, ne pas nous éloigner de la réalité concrète dans laquelle nous sommes et essayer d'échapper de l'abstraction autonomisée. En effet, situés dans un contexte de crise globale dans lequel les principales concepts de la tradition de la philosophie moderne (tels que ceux de la représentation, État-nation, souveraineté, ou légitimé, etc...) sont radicalement mis en question demandant des nouveaux outils théoriques et pratiques d'intervention et transformation, se fait nécessaire une analyse approfondie des mêmes. Crise économique, crise politique et sociale, crise humanitaire et crise écologique sont des expressions que sans doute indiquent un Occident agité et disloqué qu'à cause de cela même, essaie de se rénover, essaie de tendre des lignes de fuite et devenir un autre tel que certifient les nouveaux mouvements sociaux, dont son sommet a arrivé en Espagne le 15M. En conséquence, aborder la question de la communauté depuis la Philosophie suppose pour nous, d'abord, diriger la vue vers des auteurs contemporains essayant de montrer la puissance de cette notion pour réaliser une critique au présent et pour scruter des nouvelles formes de révoltes dans son fonctionnement.

Nous avons dit que les deux auteurs que nous suivrons pour notre approche du concept de communauté sont Gilles Deleuze et Georges Bataille, mais il faut aussi dédier un parcours pour les penseurs qu'actuellement suivent cette question, Nancy, Esposito et Agamben. Or, concernant à Georges Bataille est important souligner qu'inévitablement nous devons resituer sa pensée. Bataille, penseur certainement hétérodoxe qui se trouve déjà dans l'environnement réflexif des auteurs signalés en ce qui respecte à sa courante étique-politique, garde sous les multiples et hétéroclites aspects de son œuvre, une ontologie que, en contraste avec celle du sens, apparait notamment comme ontologie de la force ou de la puissance, de laquelle c'est une expression son ontologie de gaspillage et que, selon nous, est reliée avec celle de Gilles Deleuze.

Avant de continuer, c'est intéressant de préciser avec un peu plus de détail l'utilisation que nous faisons des concepts de «ontologie du sens» et «ontologie de la force». Concernant la première, l'être de cela que nous appelons «réel» a une qualité principalement expressive et «compréhensible». Le «sens», comme toute la phénoménologie et l'herméneutique du XX^{ème} siècle ont montré, consiste dans «l'être-

comme» ou «combien» inhérent aux phénomènes, consistant sa captation en une appréhension de compression. Pour Husserl, c'était du apparaître automostratif des «mêmes choses», son mode qualitatif de se présenter à l'activité en tant que constituant de la subjectivité transcendantale. Comme il est connu, cette conception a expérimenté une large et controversée dérive dans la pensée contemporaine, en passant par les étapes aussi importantes que, parmi autres, celui de Heidegger, celui de M. Merleau-Ponty ou celui de l'herméneutique de Gadamer. Dans ces derniers cas, le sens ne dépend pas, comme chez Husserl, d'une constitution dans l'Ego transcendantal, sinon dans son avenir de la facticité de l'existence. Comme nous verrons, J. Derrida réalise une profonde torsion dans cette ligne, considérant au sens – encore même plus loin come il fait Heidegger- comme pas présentable dans son unité et auto-identité: le sens laisse de se présenter dans le même mouvement dans lequel il lutte par se faire présent et diffère par rapport à lui en une itérabilité transfiguratrice sans pause. Dans cette torsion derridienne dans laquelle -se verra- repose une grande partie de la conception de J.L. Nancy, R. Esposito et G. Agamben. Eh bien, une ontologie de la force part de la considération selon laquelle la dimension de base de l'être –utilisant le mot dans son acception plus générale- est la puissance ou la force. La force n'est pas premièrement compréhensible, sinon affectante, donc sa qualité est l'*intensio*. La pensée de Nietzsche, dans les alentours de notre monde contemporain, est un exemple spécialement vivant et clair de cette ontologie. Il n'est pas difficile découvrir que dans l'histoire de la philosophie les deux ontologies sont inverses dans sa relation: tandis que le sens dérive à la force, celle de la puissance comprend le sens comme expression dans la surface de la force.³

Revenant à la question qui nous occupe, nous dirons que Deleuze, philosophe, de difficile compréhension, nous ouvre un riche terrain de jeu qui passe par Nietzsche, Bergson et Simondon, entre autres. Comme nous savons, la clé principale qui suit en profondeur sa pensée consiste en une ontologie qu'affirme la qualité de l'être comme puissance, en particulier, comme un ensemble de relations de forces que, dans sa multiplicité naissante, fini par situer le sujet et la constitution du sens; ceux-là seraient, effectivement, des produits dérivés, secondaires et provisionnels de cette réticule de forces qu'agit cachée dans un niveau pré-subjectif et sous-représentatif. Tenant en

³ En SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid 2009, pp. 151-184 nous trouvons un parcours à travers l'histoire de la philosophie qui arrive jusqu'à Deleuze et qui essaie de situer les deux ontologies en faisant attention à ses différences et à sa irréductibilité à la fois qui essaie de les articuler d'une façon nouvelle en mettant l'accent sur l'impossibilité de renoncer ni à une ni à l'autre.

compte que ces forces ne font pas l'objet ni de la fonctionnalisation ni de la mesurabilité, au moins pas sans changer de nature, et qu'en plus, constituent à l'être même en l'expliquant dans sa dimension créative, le lien avec Bataille et son Principe de « dépense improductive » semble s'entrevoir clairement. Ne pas observer cet aspect de la pensée bataillienne, que nous croyons pouvoir qualifier d'ontologique, suppose faire une lecture partielle du même que ne parviendrait pas à traiter en profondeur son dernier noyau. C'est là où nous pouvons trouver l'origine des critiques qu'autant Nancy, comme Esposito et Agamben ont fait à celle de Billom malgré de reconnaître sa valeur comme penseur de la communauté. Elles seraient signalées et répondues de manière rigoureuse dans son contexte approprié. En conclusion, nous pouvons avancer que l'ontologie que nous observons en Bataille, aussi débitrice de Nietzsche, comme dans le cas de Deleuze, et que, comme nous disons, a aussi à voir avec son principe du gaspillage, ou dépense improductive, conçoit à l'être comme une multiplicité agitée d'intensités en devenir, ceci est, comme un flux énergétique qui ruine toute permanence et en conséquence, aussi, toute identité. Pour cette raison, penser à la communauté bataillienne suppose l'observer comme une communauté qui dépendrait d'une compréhension de l'être en lui-même en tant qu'amoureux et artiste, un amoureux maudit et transgresseur et un artiste sans concessions au projet, à l'instrumentalité. Cette ontologie a ses conséquences politiques et la principale, à notre avis, est celle de comprendre la communauté, pas comme un groupement de sujets bien constitués et sous médiation, en cohérence avec ceci, par la représentation, sinon comme une instance qui viole au sujet, et que, dans cette mesure, garde inéluctables points de connexion avec celle élaborée par Deleuze. Dans ce sens, sera d'une importance cruciale observer l'inextricable relation entre les deux principes bataillens primordiales dans sa philosophie, celui de l'utilité et celui du gaspillage. Relation dialectique sans solution, sans synthèse réconciliatrice, qui nous jette à une tragédie fondamentale au même temps qui procure, comme la métastabilité deleuzienne, le vecteur transformateur du monde socio politique.

Ainsi, ce lien entre les deux auteurs prétend être productif, générateur de nouveaux concepts et notions autour de la communauté dans un moment où les formes de relation humaine occidentales qui nous bougent et parcourent commencent à être délégitimées, considérées comme pathologiques et génératrices dans une situation globale qui nous envoie à une souffrance sociale déjà évidente et insoutenable et une symptomatologie faillite civilisatrice en gestation.

En somme, la notion de communauté possède pleine actualité tant dans le contexte théorique comme dans celui historico politique, les deux finalement inséparables, et, à notre avis, est un des ancrages qui nous permet penser notre présent en crise à travers, aussi, des deux auteurs de relevance indiscutables: Georges Bataille, auquel Heidegger a fait référence affirmant qu'il était une des meilleurs têtes pensantes de la France de son temps, et Gilles Deleuze, qui à côté de Félix Guattari, sut composer une œuvre étendue et intense avec laquelle a mis en échec au paradigme identitaire de la pensée philosophique traditionnelle de la représentation.

Nous développons maintenant l'enjeu signalé avant en trois hypothèses fondamentales de travail, de façon qui puisse guider au lecteur sur ce que suit et qu'apportent quelque chose de plus de ce que nous avons entre les mains:

1. Comme nous l'avons avancé précédemment, nous pouvons dire que l'hypothèse principale dans laquelle la présente recherche s'appuie est celle qu'affirme la possibilité d'une conjugaison productive entre la pensée de Georges Bataille et celle de Gilles Deleuze en ce qui respect à la nécessité de penser la communauté. Ce que nous essayerons de maintenir, dans cette ligne centrale, est que cette relation peut prendre place en une ontologie de la force (*intensio*) ou du gaspillage, laquelle, en plus, sera capable de récupérer le concept de souveraineté, un concept que dans la pensée impolitique de Nancy, Esposito et Agamben fini par se dissiper à base d'être déconstruite et portée à des-présence. Or, le concept de souveraineté que nous trouverons le long de la recherche ne pourra pas non plus se lier, d'aucune manière, à ce que traditionnellement nous avons entendu avec lui depuis la théologie politique ou le contractualisme moderne, où sa base fait référence à la constitution des modernes États-nation. Notre concept doit s'insérer dans une communauté ouverte, une communauté du cœur (Bataille) ou nomade (Deleuze), dans laquelle cette RIEN bataillenne dans laquelle se résolvait la souveraineté soit un rien (nihil) productif, générateur de différences et toujours en devenir. Un devenir qui s'expliquera à travers d'une conception de la temporalité dérivée de cette ontologie de la force ou du gaspillage et qui distingue entre le temps de Cronos et le temps d'Aion ou temps de l'*Événement*. Nous découvrirons avec cela une approche génétique en vertu de laquelle les relations des forces se présentent comme une *natura naturans* par rapport aux phénomènes

envisagés en tant que *natura naturata*⁴. Dans un contexte politique cela nous donnera la clé pour réinterpréter la classique différence entre «moment constituant» et «moment constitué», ainsi que pour, finalement, nous approcher à notre communauté nomade ou communauté du gaspillage.

2. Cependant, de cette première hypothèse résulte une deuxième qu'au fond, est prioritaire par rapport à l'autre, et nous ne serions pas en conditions d'offrir cette alternative au concept de communauté élaboré par Nancy, Esposito et Agamben sans, à la fois, observer les différences entre une ontologie et l'autre, entre celle de ces auteurs, qui ont compris la communauté comme domaine du sens, et la nôtre, qu'à travers de Deleuze et de Bataille sera inséparable, par contre, de la question de la force. Avec cela nous ne prétendons pas contourner cette compréhension ontologique, sinon plutôt faire attention aux problèmes fondamentaux qu'elle présente si elle ne s'attache pas à une explication plus profonde sur comment elle émerge du propre sens. Pour faciliter la référence à cet ensemble de penseurs, à sa ligne de pensée, nous parlerons des penseurs de la «communauté-sens»; lorsqu'il faut réaliser un contraste, de penseurs de la «communauté intensive».

3. Finalement, nous sera essentiel aussi chercher à l'interlocuteur polémique de ces théories de la communauté que, comme nous affirmons, la délimitent à une ontologie du sens. Il s'agit de la théologie politique que dans notre époque contemporaine a été développé par le juriste allemand Carl Schmitt si nous nous attendons, encore une fois, à la pensée de Roberto Esposito⁵. Là-bas nous trouverons paradoxalement une ontologie de la *Intensität* qui parle de rassurer le principe d'identité à travers d'une logique oppositionnelle exprimée dans le pour ami-ennemi, sur lequel l'auteur rend compte du dernier fin de la politique ainsi comme de la nature de souveraineté même. Il arrive que, à notre façon de voir, l'ontologie que nous proposons pour la communauté constituera une réponse plus claire et satisfaisante pour le schéma schmittien, lequel, par ailleurs, s'insérerait dans tout un paradigme, le paradigme Occidental autour de la pensée binaire et la suppression de l'hétérogénéité ou, si l'on veut, à l'homogénéisation de la multiplicité. L'ontologie de la force est, en somme, supposée dans le paradigme

⁴ Cette terminologie spinozienne c'est celle qui remarque et utilise Luis Sáez Rueda pour expliquer la différence et interrelation entre l'*intensio* et l'*extensio* deleuziennes, deux notions qui nous seront fondamentales dans notre investigation. (Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *El Ocaso de Occidente*, Herder, Barcelona, 2015).

⁵ Pour observer un parcours par cette question nous recommandons l'article de la récente publication SAIDEL, M., «Roberto Esposito y la deconstrucción de la teología política: hacia una política de los cuerpos vivientes», en *Filosofía italiana. Revista electrónica de Filosofía*, abril 2016.

schmittien aux dépense de la kidnapper dans la pensée identitaire. Face à cette position, nous défendrons une conception différentielle de la communauté. De ce fait, sera depuis là où nous reviendrons à notre dialogue avec ceux penseurs impolitiques, en localisant dans les mêmes quelques possibles failles théoriques que nous croyons sont liées essentiellement avec une certaine remora pas surmontée par rapport au paradigme de la représentation et le principe d'identité, lesquels leurs empêcheraient aborder radicalement, mais, aussi, avec efficacité, tel paradigme de l'opposition binaire et de l'exclusion de l'altérité qu'encore aujourd'hui nous pensons opératif.

Avec tout cela, ne se cherche pas seulement doter de nouveaux outils conceptuels et critiques à la philosophie actuelle, sinon aussi collaborer dans le diagnostic du présent et, dans la mesure du possible, contribuer à sa transformation depuis le domaine de la pensée philosophique. Parce qu'en plus nous croyons qu'ils ne sont pas peu les instruments réglementaires de fertilité élevée qu'autant Deleuze comme Bataille mettent en jeu et qui peuvent être d'une grande valeur dans cette affaire. Nous pouvons faire allusion à quelques-uns: d'une part, l'identification deleuzienne et bataillienne des fascismes et totalitarismes dans sa passion antiétatiste que, par contre, ne se rend pas face aux exigences du capitalisme et du (néo)libéralisme, comment non plus, selon notre interprétation, s'envenime dans la simple critique⁶ sans apporter rien de positif ; ou, d'autre part, ses analyses sur la décadence de la pensée occidentale, que pour Deleuze a fini par générer une *image dogmatique* ou que pour Bataille s'a rendu au *principe d'utilité*. Mais aussi ses propositions autour de l'insistance en une organisation rhizomatique prête à tendre des lignes de fuite et, à cause de ceci, révolutionnerait, ou de la nécessité de générer des communautés *acéphales* en faisant la sourde oreille à une *morale du sommet* qui transforme la volonté de pouvoir en volonté de chance. De toute façon, et même nous pourrions continuer cette énumération, ce que nous croyons important souligner est que les deux auteurs nous offrent un terrain d'action réellement vaste et fructueux que, mis en relation, c'est aussi capable de donner naissance à des nouvelles idées pour la transformation du présent, tel que nous essayerons de montrer.

⁶ Ceci est une des objections que le professeur Alfonso Galindo montre aux philosophes impolitiques, à travers lesquels fait un parcours complet. A son avis il se fait compliqué trouver en eux une approche capable de conduire à des suggestions factibles à la réalité politique qui mettent en question, avec grande radicalité. Ceci est fondamentalement, selon ses affirmations, à cause de maintenir son niveau de réflexion dans l'ontologie, ce qu'implique une forte dose d'abstraction qui les éloignerait de la possibilité de ce qui est effectivement réalisable et que, même imparfait, pourrait obtenir un résultat transformateur en fait. (GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015).

En ce qui concerne à la structure du texte de notre recherche, nous avons opté par le diviser en trois parties fondamentales suivies de conclusions générales.

Dans la première nous rendront compte de la théologie politique schmittienne comme un défi à surmonter, parce qu'elle supprime la différence dans la conception de la communauté d'une façon, comme nous le verrons, insoutenable. Face à ce défi, nous reconnaissons le grand apport qui représentent les propositions de Nancy, Esposito et Agamben, mais, comme on l'a dit, elles appartiennent à une ontologie du sens dont son exclusivité nous mettrons en question plus tard. L'ontologie différentielle du sens que parcourons ces positions sera thématifiée dans son sein en recourant au paradigme philosophique inauguré par J. Derrida, car celui-ci est une source essentielle héritée par les penseurs de la communauté-sens.

Dans le deuxième chapitre, et poussés déjà par la monstration de carences dans la pensée de la communauté-sens, nous nous dédions à pénétrer sous l'ontologie deleuzienne ainsi qu'à montrer la bataille, encore inexplorée par ces auteurs impolitiques ou incorrectement, à notre avis, interprétée. Ainsi, nous commencerons, à mettre de la lumière sur les liens théoriques entre Deleuze et Bataille sans encore approfondir dans la question socio-politique.

Ce sera dans le troisième chapitre où nous offrirons notre proposition autour de la communauté, autour d'un être-en-commun qui passera à recevoir le nom de *chaosmmunauté*. En référence à ceci, il faut faire une brève appréciation qu'anticipe le sens du terme choisi. Nous savons que Deleuze n'a pas traité le sujet de la communauté, au moins directement, mais nous pourrions dire que sa notion de *peuple* est extrapolable à elle. Cependant, nous avons raison et en Bataille nous pouvons entrevoir une ontologie du même genre que la deleuzienne, cette communauté laquelle Billom s'a occupé sera en conditions de ramasser les éléments de l'ontologie du penseur parisien. Se trouve qu'aussi à l'envers, c'est à dire, que la philosophie de Deleuze peut se voir enrichie en greffant et en faisant fructifier les essais de Bataille du fait de penser (et expérimenter jusqu'à l'exténuation) à la communauté. Nous parvenons à l'idée de chaoscommunauté en ramassant de l'ontologie de Deleuze le concept de chaosmos, une catégorie qu'exprime, à notre façon de voir, tous les éléments d'une ontologie de la force et différentielle qui montrent nécessaires une recherche concernant l'être-en-commun; tels éléments facilitent, par son propre sens, à être entrelacés avec la

compréhension batailleuse de la communauté. Nous cherchons, en conséquence, autant dans le troisième que dans le deuxième, une *synthèse disjonctive* entre les deux auteurs, une synthèse qu'encore ne respectant pas ses différences, elle les met en jeu et les modifie réciproquement, de façon à nous offrir une nouvelle conception de l'être communautaire.

Dans le troisième chapitre nous trouvons deux composants en plus. D'un côté, un engagement par un type d'exercice de la pensée différent et en ligne avec celui de la représentation, engagement tel qui ne comprend la philosophie sous ce nom, mais qui optera par l'appeler *érosophie*, avec le but de faire justice aux demandes de ce éros maudit batailleuse que, nous pensons, suit inexcusablement à la pensée philosophique et que, comme nous essayerons montrer, se montre en Deleuze tout à la fois que celui essaie d'établir une relation d'extériorité et litige entre la pensée et la réalité. D'une autre façon, et finalement, une réponse complexe à l'ontologie du sens et la compréhension de la communauté dérivée d'elle, dans laquelle nous rendrons compte de ses promesses non tenues, cela veut dire, de sa dette encore latente avec le principe d'identité et, comme ça avec la représentation.

Il est précis d'avancer que dans les conclusions générales nous aborderons deux questions qui parcourent tout le texte de notre thèse: d'un côté, le caractère tragique de la chaoscommunauté que nous proposons et de l'érosophie, tel que nous la percevons, et de l'autre côté, l'incidence de notre proposition dans le présent.

Avec tout cela, nous devons avertir que notre principal objectif ne consiste autant à répondre et polémiquer avec les penseurs impolitiques et l'ontologie du sens (des-présent) comme à poser positivement un nouveau type de communauté qui nous offre comme ressort pour que la pensée ne s'arrête pas, pour qu'elle continue comme un exercice de gaspillage, si nécessaire aujourd'hui dans l'époque où semble s'avoir tout réduit à l'utilité. Une communauté, pourquoi pas le dire, dans laquelle est patente la radicalité de notre solitude, susceptible d'être élevée à une catégorie ontologique. Pour le remédier nous ne comptons pas avec le simple contact intersubjectif; par contre, la subjectivité même reste toujours et sans remède *blessée*.

Politiques de l'amour. Sur le tragique

Le vertige c'est autre chose que la peur de tomber.
 c'est la voix du vide au-dessous de nous qui nous
 attire et nous envoûte, le désir de chute,
 dont nous nous défendons ensuite avec effroi⁷.

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*.

Nous avons essayé de penser la communauté, son secret. Tout notre parcours peut se résumer comme un parcours depuis l'analyse et interprétation des positions de la théologie politique schmittienne –ancrée dans un mode de comprendre la réflexion politique, et jusqu'à le devoir philosophique même, qui a imprégné de manière décisive l'histoire de la pensée occidentale, prolongeant un principe d'identité et une logique oppositionnel de persistants et pernicieux effets épistémologiques, ontologiques et socio-politiques- jusqu'au pari pour notre chaosmmunauté et notre érosophie par conjonction des réflexions deleuzenne et bataillenne. Dans cette trajectoire nous avons passé par les propositions de Nancy, Esposito et Agamben, penseurs actuels de la communauté dont la perspective est traversée par l'ontologie du sens, laquelle a été explorée, dans son lien avec une ontologie différentielle, à travers la pensée de Jacques Derrida. Cette pensée de la communauté-sens, comme nous avons appelé, a montré sa capacité de résister, depuis sa impolitique, à la logique de guerre et mort qui serait dans l'épicentre du binarisme excluant et homogénéisateur.

Toutefois, pour nous a été fondamental mettre en relief cette forme de penser la communauté qui est possible à partir de l'ontologie de la force ou du gaspillage et que nous avons extrait à partir de Gilles Deleuze et de Georges Bataille. Tel canal, sans invalider les résultats de l'ontologie du sens, pénètre dans ses mêmes préoccupations et veut les problématiser pour offrir une solution, dont son caractère provisoire nous savons à l'avance. Telle solution a consisté en approfondir dans le mouvement de différer du sens (pensé par Derrida) qui aurait mis en premier plan cette desprésence au nom de laquelle la communauté es redécouverte comme destiné à re-crée différentiellement de façon infini Nous avons essayé approfondir cette précieuse

⁷ La traduction est à nous.

position à travers d'un autre mouvement, d'un mouvement que cette fois aurait un rapport avec les conditions par lesquelles émerge le sens même, non pas depuis lui-même, depuis sa propre *itérabilité*, sinon depuis une profondeur antérieure et différente à lui, c'est-à-dire, depuis une ontologie de la force ou de la *intensio*.

La communauté désœuvrée de Nancy, la *communitas* espositienne ou la communauté qui vient de Agamben introduisent la co-appartenance entre le dynamisme du sens et la desprésence de celui-là, de façon que l'être-en-commun reste en franchise, ouvert, bien en gardant son caractère inopérant, bien en expropriant au sujet para rapport à lui ou chiffant le commun dans un à-venir qui désactive la relation qui lie et, en même temps, abandonne le vivant au droit, respectivement. En tout cas, nous croyons avoir découvert l'insuffisance théorique de ces positions, car elles chargent encore subrepticement avec le principe d'identité. Il a été décisif dans ce sens, trouver le lien entre Georges Bataille et Gilles Deleuze depuis une ontologie de la force que, à notre avis, se trouverait plus efficace à l'heure de surpasser la primauté identitaire et, par conséquent, de traiter la communauté depuis la pensée de la différence *qua* différence. Au lieu d'opter par l'amitié déconstruite et établie à une violation de sa pleine présence tel que Derrida nous offre dans son œuvre *Politiques de l'amitié*, nous nous sommes mis sur le chemin vers une communauté comblée par un Eros maudit et tragique. L'amitié déconstruite certifie son inefficacité en Nancy à travers la figure de l'*être singulier-pluriel*, se donne et se transmet infiniment avec Esposito, aspirant avec cela à casser la négativité du paradigme immunitaire ou, aussi, devient une amitié de les *quiconque*, tel qu'ils sont loin de la relation souverain et sa violence totalitaire. En reconnaissant la valeur de cette ligne de pensée en vue de casser avec l'essentialisme et la pensée identitaire, nous avons essayé de montrer que ces trois voies ouvertes à la déconstruction n'ont pas été capables de rendre compte de l'authentique mouvement de la différence et, comme ça, expliquer les transformations que sur elles se produisent sans les soumettre à l'identité. Pour le montrer nous allons résumer la séquence de notre argumentation au long de l'investigation:

Premièrement, concernant la théologie politique schmittienne, notre interprétation a donné pour trouver une ontologie de l'*Intensität* dans le juriste allemand mise au service

de la négation et, avec cela, de la logique binaire. En effet, le pair ami/ennemi (*Freund/Feind*) dépend du déploiement d'une intensité menée à son point culminant. La souveraineté en Schmitt se légitime donc à travers de la structure de l'exception du droit de façon que sur l'ennemi retombe la possibilité réelle (*reale Möglichkeit*) de rester *hors la loi*. Ceci veut dire que l'ennemi se fait nécessaire pour la définition d'ami. La négation se fait nécessaire pour la légitimation souveraine à travers d'une décision qui se trouve en transcendance par rapport du même droit qui se veut chercher. Mais, comme nous disons, cette négation s'insère en une ontologie de l'intensité dont son avenir c'est construire l'identité de la communauté politique. La congruence schmittienne, son rigueur logique, lui mène ainsi à supprimer le droit de résistance de l'ordre juridique. Ainsi, le paradoxe du Behemoth, du monstre que fait face au Leviatán, c'est qui manque d'entité au marge du propre État. Mais, paradoxalement, sa relation avec lui n'est pas une autre que la décision souveraine sur son expulsion de la norme juridique. Le Behemoth est une pure négativité. Ainsi, la question de l'identification du *hostis* est corrélative à la négativité de Schmitt d'inclure tel droit dans l'ordre constitué. Le droit de résistance légalement établi, aux yeux de notre auteur, ne pourrait plus qu'entrer en contradiction avec la légitimité qu'ordonne l'homogénéité de la communauté politique et sa construction identitaire irrésistible. En effet, la souveraineté en termes de représentation, c'est-à-dire comme État, porte ici annexe le principe d'identité d'un peuple que, pour l'être, reste absolument homogénéisé, soumis à la règle, pacifié.

De sa parte, Derrida a consacré sa réflexion déconstructive à défaire la logique binaire laquelle opérait en ce qui lui a appelé *fonologocentrismo* occidental. Centré dans la question linguistique et à travers d'une ontologie du sens, Derrida a identifié dans la dichotomie voix-écriture un des nœuds gordiens qui étaient à l'origine de la pensée philosophique qui transite de Platon à Husserl jusqu'à arriver au structuralisme. Dichotomie hiérarchique qu'aboutissait à la marque matérielle, à l'écriture, dehors des canaux appropriés pour l'appréhension et la transmission du sens. Cependant, pour Derrida sera précisément l'écriture celle qui se révèle comme condition de possibilité de tout langage.

La double écriture du différer, la *différence* et la *différance*, ceci est, la capacité du signe linguistique pour se répéter dans quelque contexte que ce soit et en tout temps au-delà du sujet énonçant et du sujet récepteur concrets, ailleurs, car, de la même conscience, convoque à l'impossibilité de clôture ou saturation signifiante. Mais, au même temps, sans ce mouvement par lequel le sens diffère de soi-même, ceci est, sans le fond fondamental par lequel le sens se desprésente, n'est pas possible le sens même, sa communication et son appréhension. Sur cette base Derrida déconstruit des concepts fondamentales aussi pour la philosophie politique comme celui de justice ou amitié. Ce qui est décisif pour nous fût pouvoir situer à Schmitt dans ce paradigme dualiste grâce au traitement que Derrida lui-même offre de lui sans son œuvre *Politiques de l'amitié*. Egalement aussi nous sondons la potentialité d'une pensée de la différence comme la derridienne pour le pouvoir désarticuler. Or, à notre avis, le penseur franco-algérien n'aurait pas évité le reflet de l'identité implicite dans la pensée dualiste et, par conséquent, aussi en Schmitt. Chercher la desprésence du sens à travers de son mouvement dans le langage qui le mène ne galantiserait la pleine séparation par rapport à la conscience, de telle sorte que toutefois que le sens se desprésente, à la fois, se présente et vice-versa. Comme cela a été avec Heidegger et son *Ereignis*, et ici nous suivons la critique menée par le propre Deleuze, en Derrida le sens, encore dans son différer, revient à être le pli (*Zwiefalt*) qu'articule un dévoilement et une occultation simultanés. De cette façon, la des-présence du sens se suppose pas une véritable extériorité par rapport au sens et, donc, ne lui met pas vraiment en question. Dans le contexte de la philosophie politique ceci veut dire que l'amitié desprésente ne laisse pas d'être, par cela, au même temps, une amitié présente. Par conséquent le problème fondamental résiderait précisément dans la perspective de l'ontologie du sens même. Le mouvement derridien du différer n'affecterait pas à la présence du sens qui continuerait opérative car il ne s'envisage là-bas rien extérieur à lui. Le différer reste en une simple activité qui n'explique pas les transformations qualitatives nécessaires pour la neutralisation de l'identité, de la présence.

La vertu de l'ontologie de la force que nous avons avancée consiste, de sa part, à répondre aux conditions par lesquels le sens vient à présence. Des conditions qui gardent une indépendance totale par rapport à lui. Le sens est, pour nous, effet des relations intensives et litigieuses qui se déroulent dans une dimension *per se* asignificative et pré-subjective.

Nancy, Esposito et Agamben auraient suivi le sillage de cette ontologie du sens maintenant vu depuis sa desprésence tel que l'inaugura Derrida. La communauté pour ces auteurs est observée entant que phénomène de sens. Depuis telle perspective, la *communauté desœuvrée*, la *communitas* et la *communauté qui vient*, ne sont pas une autre chose que des essais pour s'ancrer dans cette desprésence derridienne. Mais, comme il arrivait en Derrida, non plus ici s'arrive à dépasser la métaphysique de la présence et le principe d'identité. En Nancy le *con-tact* et l'*ex-position* du corps de l'être *singulier-pluriel* composerait un mouvement de désœuvrement que, de la même manière, garderait une sorte de co-appartenance concernant les communautés œuvrées. En plus, le mouvement en Nancy exprimé en ces catégories est un mouvement, de même qu'en Derrida, inutile, spatialisé. L'être singulier-pluriel reste donc in-tact, inaltérable dans ses rencontres avec l'altérité. À base de vouloir éviter la fusion communiante par laquelle se construisent des identités fermées que portent une logique de guerre et morte, Nancy aurait tombé dans une immutabilité que donnerait à ce désœuvrement une fixité encore plus intense. De son côté, el *cum* et le *munus* de la *communitas* espositienne subiraient la même faille. La donation et l'infection qu'exproprient au sujet de lui-même non plus rendraient compte d'un mouvement de la différence productif, exubérant, où la donation serait un plus et ne pas un moins. Il n'y a pas un devenir transformateur là-bas. D'un autre côté, Esposito, dans ses dernières œuvres aurait essayé de récupérer la pensée deleuzenne pour composer une biopolitique affirmative que fasse libre à la communauté du paradigme immunitaire. Tel paradigme consistait à son avis dans la prise en charge de la négativité dans le sein des communautés et de la théorie politique en général en ordre à légitimer sa souveraineté, en consonance avec ce que nous avons identifié en Schmitt. Cependant, circonscrire à Deleuze à une biopolitique est, à notre avis, réduire ses réflexions. Le français se serait plongé dans un domaine plus profond que celui de la vie, un domaine an-organique et pré-vital où ce qui est décisif se trouve dans une ontologie de la force qui pense la différence comme composant gestant dernier de tout le réel, inclut la vie même. Elle est, donc, seulement une strate. Penser la communauté avec Deleuze implique alors l'approfondir jusqu'à cette dimension dans laquelle demeurent les intensités en litige sans arrêt.

Finalment, nous devons encore nous référer à Agamben. Le même phénomène s'observe dans ce penseur italien. Avec sa *communauté qui vient* a voulu désactiver la relation de groupe souverain de façon que la vie soit libérée et pourrait être telle qu'elle est. Ce *quelquesoit* qui résiste à être *Homo sacer* constitue un autre tour de vis par rapport à la desprésence derridienne, cette fois ci imprégnée de biopolitique comme arrivait aussi en Esposito. De ce qu'il s'agit là-bas est de ne pas qualifier à la vie, de qu'elle se montre sans autre, sans prétentions de la présenter d'une façon ou d'une autre. Une vie, finalement, sans identité. Pourtant, Agamben échoue toute fois que cet être *quelquesoit* reste *despuissant*, jeté à une *puissance de non* qui l'arrête et le laisse, plus que jamais, à la merci des desseins du pouvoir de la souveraineté.

De nouveau, en quelques mots, malgré des essaies pour dépasser le principe d'identité à l'heure de penser la communauté, la dette avec cette ontologie du sens leurs auraient fait, à notre avis, entraîner encore avec lui.

La perspective génétique, articulée à travers de l'ontologie intensive deleuzenne, ainsi que le phénomène du gaspillage de Bataille, nous ont mis sur la piste de la nécessité de nous plonger dans la recherche des conditions qui sont nécessaires pour l'émergence et mutabilité de ce qui nous a été donné dans *l'être-avec*, c'est-à-dire, des conditions des communautés factuelles déjà instituées, de manière que nous n'avons pas seulement essayé d'offrir des instruments théoriques pour son diagnostic, sinon, aussi illuminer la façon dont le devenir de la communauté peut atteindre une condition différentielle réellement (auto)transformatrice. Seulement ainsi, en plus, nous pouvons répondre avec rigueur à des pistions comme celles de Schmitt que, comme nous avons dit, entronquent aussi avec une ontologie de la force mais de signe divers. Ceci est, qu'au lieu d'être au service de la différence elles sont au service de négation et de l'identité. Voyons-nous quelques aspects clé de l'ontologie de la force de Deleuze pour comprendre le contenu de son affirmation de la différence⁸:

⁸ Pour cette section nous suivons surtout l'étude 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.

D'un côté, nous savons que pour Deleuze la réalité phénoménique cache une autre réalité originante peuplée d'une pluralité des forces en interaction continue productive génératrice des mêmes phénomènes. Il s'agit d'une réalité subreprésentative dans laquelle (de)gouverne la différence. En effet, Deleuze avertit que «l'être de la force est le pluriel»⁹, c'est-à-dire, qui n'existent pas des forces isolées, au contraire, parce qu'elles se trouvent toujours dans une relation inter-affective où sa puissance singulière affecte et est affectée se conformant comme pluralité irréductible. Chaque phénomène, auquel depuis cette perspective intensive Deleuze dénomme *serie*, est ainsi un composé de forces en mouvement, une ébullition que seulement depuis la perspective de la pensée représentative reste arrêtée dans la forme de la «chose», dans un objet pour un sujet. Avec tout, la formule logique que Deleuze trouve pour exprimer cette relation de pluralité et de différence est celle de la synthèse disjointe en tant qu'union différentielle de singularités productrice, à la fois, de nouvelles différences. Synthèse disjointe ou union de ce qui est différent que, pourtant, conserve et affirme la différence. Un mouvement génératif qui se chiffre comme autopoïèse immanente et chaomotique. De cette façon, quand une série entre en contact avec une autre, il se produit une sorte de mouvement différentiel, de «mouvement forcé» ou «histoire embrouillée» productrice, encore une fois, des nouvelles différences et pour laquelle il n'y a pas aucun principe transcendante ou théologique d'orientation. La loi de ce mouvement est, en effet, immanent à la propre rencontre entre les séries de telle façon que la différence ne se laisse pas subsumer par aucune identité préalable, car elle-même devient un lien. Il rentre en jeu l'idée du *différenciant* dénommé aussi «*précurseur obscure*» ou «*instance paradoxale*» par Deleuze. Il s'agit de la différence même entre les séries, une différence dynamique, générée dans la rencontre entre elles, mais aussi, génératrice à la fois de nouvelles différences. Elle parcourt les séries en mouvement sans repos et produit l'émergence de nouvelles intensités différentielles. Heidegger et Nietzsche sont ainsi en Deleuze deux penseurs fondamentaux¹⁰ avec lesquels le français aborde son particulier *Destruktion* de la métaphysique traditionnelle ou, si l'on veut, sa particulière inversion du platonisme: «Ces systèmes différentiels de séries différentes et résonantes, avec

⁹ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 14.

¹⁰ Tel que Luis Sáez Rueda souligne, ce que nous avons en Deleuze par rapport à Heidegger est un dépassement et un approfondissement de son traitement de la différence à travers de Nietzsche de façon l'être heideggérien est maintenant celui qui reste traversé et constitué par les forces nietzschéennes. (Cfr. 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. 418-456).

précurseur obscure et mouvement forcé, s'appellent simulacre ou fantômes»¹¹. Ainsi, Deleuze affirme ce que Platon condamna inaugurant la philosophie occidentale: les simulacres, lesquels sont en mouvement permanent et qui sont pure différence inappréhensible. Mais le décisif pour nous c'est comprendre que les forces auxquelles nous avons fait allusion passent à être, dans le domaine socio-politique, forces-désir. Le désir appartient donc à la région pré-subjective, inconsciente. Un inconscient que Deleuze conçoit effectivement comme une machine productrice de plus et plus désir. Il est la force qui défait au Je jusqu'à le pulvériser en une multiplicité intensive. Désir pluriel, multiple et différentiel qui ne se vincule pas à un objet constitué sinon à son envers constituant, sub-représentatif et bouillonnant. Un désir qui est, dans ce sens, rizhomatique, nomade et affirmatif et que seulement la représentation, la constitution du phénomène saisi voir par la conscience, fait que d'arrête, se sédentarise et passe à être un désir codifié, signifié, un désir auquel se l'impriment des limites et de voies, un désir, finalement, dirigé à des objets concrets. Seulement, à ce niveau qui est celui des phénomènes de l'*extensio* émergent les dichotomies d'exclusion. Mais au nomadisme machinique deleuzien ne l'appartient pas absolument la logique binaire, encore moins celle d'opposition. Ce qui constitue de fond la réalité phénoménique mais aussi le politico-social est la différence même que, en tant que telle, résiste. En effet, dans le système deleuzien la différence ne peut pas être absolument neutralisée parce qu'elle est *natura naturans*, *intension* pluriel que (des)organise ce qui est réel constitué au temps qui le geste. La différence, donc, le désir pré-codifié est condition de possibilité de toute codification et, à la fois, de l'émergence de nouveauté, de plus différence. C'est dans lui qui réside toute possibilité transformatrice de la réalité constituée, de toute institution et, en général, de l'État même. Cependant, cette machine désirante que nous sommes en profondeur, ce peuple en sens artificiel et rizhomatique, comme nous disons, est à la fois l'autre face du *peuple* homogénéisé, constitué, médiatisé institutionnellement, représenté. En effet, si comme nous l'avons dit avant tant le sujet comme tout autre phénomène pourrait s'observer bien depuis sa face ancrée dans la représentation ou bien depuis sa face subreprésentative en tant que «série», de la même façon se passe avec la catégorie du peuple. Peuple dans ce deuxième sens ferait mention alors à un constituant pérenne que toujours résiste à l'épuisement que suppose son visage constitué lequel crée la fantasmagorie d'une détention de l'insistant mouvement qui s'agite sous lui. Et c'est

¹¹ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 196.

là-bas où la machine désireuse et nomadique que nous sommes peut-être adjectivale avec le complément du nom guerre, ceci est, où arrive toute opposition. La puissance créative et nomadique de la différence languisse dans un type d'effectuation, l'effectuation du phénomène politico-étatique, où la négativité arrive à l'extrême de la guerre. Oui, aux yeux de Deleuze, Schmitt avait raison masi seulement depuis la perspective superficielle et génétique de la *extensio* et la représentation. Cependant, le mouvement intensive, acodifié, source de toute transformation insiste et résiste configurant un Behemoth silencieux et inépuisable. La résistance est donc en Deleuze de fait, soit ou non de droit. Résister c'est créer, faire émerger des nouvelles *lignes de fuite*, des nouvelles significations, des nouveaux codes, des nouvelles institutions, vaut dire, suivant l'ontologie deleuzienne, c'est affirmer la différence, laisser que les simulacres montent à la surface et bouleversent la représentation. Résister c'est constituant inéludable, une révolution où les affects, les désirs, sont des armes que défont les limites mis au désir, les codifications, en somme que, *déterritorialisent* ce qui est *territorialisé* en écrasant avec les frontières à la recherche d'une nouvelle *Terre*. Deleuze contredirait à schmitt dasn le point fondamental de son argumentation: la souveraineté n'appartient pas à l'État, sinon à cette sorte de désobéissance (in)civile et impolitique. En effet, si nous suivons cette réflexion nous pouvons établir que la souveraineté comprise comme l'élément constituant par antonomase n'a rien à voir avec la décision étatique à propos de l'exception du droit parce qu'elle suppose une deuxième négation, propre de la logique oppositionnelle liée à la représentation, à laquelle précède une affirmation plus fondamentale que l'autre: l'affirmation créatrice de la différence. C'est celle-ci comme nous disons une souveraineté *impolitique*, ceci, est une souveraineté que continument défonce la souveraineté de ce qui est constitué et que nous jette au domaine d'une insurrection qui résiste de toute part à la homogénéisation (toujours violente) procurant la mutabilité du monde politico-social depuis l'immanence chaotique.

Nous disons que le sauvetage du Eros maudit et tragique, substituant à l'amitié déconstruite et desprésent derridien, a joué un rôle fondamental dans notre investigation dont la communauté pensée à sa lumière, ou *chaosmmunauté* dans nos termes, suppose comprendre à l'être en général, et à l'être-avec en particulier, comme le résultat d'une réticule protéique de relations affectantes, d'hétérogénéités en litige, de désirs

réciproquement liés, dont sa dynamicité survient sans directivité préétablie, sans capture de l'utilité. Dans ses rendez-vous différentiellement intensifs et immanents, les relations de telle grille pré-représentative et pré-individuelle s'affirment et se transmutent, essayant, à la fois, par transfigurer les relations instaurées de facto, représentables et individualisées. Eros nomme ici un type de lien caractérisé par sa condition inter-affective; d'ailleurs ce lien ne peut pas être réduit au simple lien de domination. En effet, telle différence trans-affectante joue de telle façon qui génère, dans son propre devenir, la transformation réciproque des intensités concernées, éloignant, pour cela, la tendance à l'homogénéisation et ses effets résolutifs; l'hétérogénéité est, ainsi, mise seulement au service d'elle-même, de sa propre et exubérante autocréation. Mais pourquoi, disons-nous, c'est un Eros maudit et tragique? En premier lieu, parce que si la relation inter affective ne peut pas être soumise à l'identité, cela suppose alors une transgression continue au regard d'elle-même. Rappelons que la communauté, comprise depuis notre ontologie de la force, c'est-à-dire, comme *chaosmunité*, implique le lien entre deux dimensions différentes, entre deux plans, un gestant et un autre conçu, une *natura naturans* et une *natura naturata*. Ces deux plans, un intense et l'autre étendu, gardent entre eux une différence de nature irréductible: le premier consiste dans le gaspillage de la différence même; le deuxième, c'est son incarnation ou résolution dans le plan factuel, tend à la conservation et, de cette façon, à l'identité, à ce qui est mesurable et à ce qui est susceptible d'être soumis à la logique de la représentation (épistémologique et politique). Cette connexion entre deux faces d'un même dynamisme n'est pas seulement complexe et contentieuse en elle-même, sinon plus loin, tragique. D'un côté, parce que la dimension extensive-conservatrice, ou, si nous préférons, la communauté instituée, effectuée dans les institutions et les codes que l'entourent et codifient dans un moment historique donné, qui tend vers sa fermeture et à un contrôle interne, toujours se verra menacée par celle intensive et du gaspillage, par cette puissance encore sans contrôler et sans codifier, pérenne et inépuisable source pour les métamorphoses politico-sociales de ce qui institué. Mais, aussi, à l'inverse et d'un autre côté, parce que cette puissance décroît irrémisiblement dans son – nécessaire, inéludable- procès de constitution incarnée, effectuée, par lequel elle est portée au domaine de la extensio. Ni chaos absolu ni ordre définitif, sinon *chaosmos* qui devient intensivement et s'exprime de manière étendue comme un système métastable, la communauté se maintient en tension nécessaire et irrefutable, imbattable, sans

possibilité d'arriver à une solution finale quelconque. Dans cette tension se chiffre le noyau de son être tragique. La *chaosmmunauté*, en conséquence, ne rêve pas avec une mythique et identitaire rédemption complète; elle fait appel au contraire, à la résistance et à l'insurrection permanentes de la différence affirmée et affirmative. Depuis ici, à l'être singulier-pluriel de Nancy nous avons répondu avec une singularité internement différenciée, distincte, et en devenir qualitatif que dans ses rencontres avec ce qui est hétérogène, avec l'altérité, change sans pause. À la *communitas* espositienne nous l'approfondissons en substituant le *co-* de son *munus*, à la simple répartition expropriatrice de sa donation, par un –chaos exubérant et en gaspillage. Et, finalement, à la déconnexion du moment constituant et du constitué de la communauté qui vient en Agamben, postulée pour sauver à la vie de la qualification souveraine, nous l'avons remplacé par une relation de métastabilité qui situe de façon affirmative à ce qui est constituant face à ce qui est constitué. La résistance dans notre *chaosmmunauté* est donc résistance de la différence pensée jusqu'à ses dernières conséquences.

Nous croyons que cette perspective possède un besoin interne que nos réflexions ont essayé de montrer, comme nous avons mis en relief en présentant la question de l'érosophie. En effet, l'absence d'envie par une chance de sommet salvifique pour l'histoire de l'humanité est corrélative à l'abandon nécessaire de toute prétention théorique d'atteindre le caractère indiscutable et concluant. Parce que, si tel que nous l'avons constaté, tout objet d'étude philosophique doit blesser notre pensée et jusqu'à notre identité composant un *Je* toujours précaire, ceci seulement peut passer depuis la perspective d'un retour éternel de la différence. L'objet, le problème, revient, mais c'est déjà un autre. Le tragique affecte à la pensée seulement en tant qu'elle est inscrite dans la condition chaomotique et métastable de l'être et, pourtant, dans la mesure où touche aussi à la communauté qui suit. De ce fait, nous insistons, que ce qui est constitué et ce qui est constituant gardent entre eux une différence de nature, de même que l'*intensio* et l'*extensio*, ou, aussi, le gaspillage et l'utilité, ce qui veut dire est que toute fois que le constituer insistant s'effectue, en donnant comme résultat un change dans l'institué, il y a lieu un inexorable abandon par rapport au caractère contre effectué de l'Événement, par lequel se donne telle nouveauté. Un reste, une résistance, toujours la débordera, si bien, simultanément, une tendance à la conservation essaiera d'arrêter cette résistance créatrice. Dans ce changement de nature se perd l'*intensio* qui l'a animé, l'exubérance

et le gaspillage languissent en faveur de l'utilité, de la protection de ce qui a été donné et son amélioration productive. Il est ainsi, jusqu'à tel point que nous ne pouvons pas nier le *faktum* de ce qui est institué comme nous ne pouvons plus ignorer que peut être le mot *Realpolitik* c'est celui que meilleure justice peut lui faire. Politique molaire, c'est l'exercice du pouvoir qui est dirigé par un esprit pragmatique et fonctionnaliste. Mais nous ne pouvons non plus oublier le *contra-faktum* de la politique moléculaire, de cette politique inférieure capable d'imprimer les lignes de fuite, de créer et porter la nouveauté au monde des phénomènes politico-sociaux. Donc, dans l'érosophie et dans la chaosmunitat il est surveillé le même caractère tragique. L'érosophie, ceci est, la philosophie entendue, une fois plus, depuis Eros et non depuis la *philia*, s'enfonce dans la trame problématique du réel, une trame qui ramasse à travers les concepts obligés à rester toujours ouverts, toujours en insistant dans le *non-savoir*. Parallèlement, notre souveraineté retrouvée, celle qui reste au sort des mouvements de la différence et qui fait référence à la condition gestante de l'intensif non institué, de ce qui n'est pas codifié, mais également est lié avec la souveraineté de la pensée même, une souveraineté qui concerne à la fois, tant à l'impensable, à le non représenté, comme à le politiquement pas constitué. Les deux, en plus, par son irréfutable persistance, impensables, irreprésentables et inconstituables, vrai terrain transcendantal dans lequel nous jouons. En somme, les *politiques de l'amitié* derridiennes sont maintenant, *politiques de l'amour*, auquel est inhérent le litige autogénérateur.

* * *

Nous ne pouvons pas finir sans répondre avant à une autre question qui nous vient à la tête qui incite notre investigation depuis le début. Quelle analyse devons-nous faire du présent à partir de tout ce que nous avons gagné avec cette recherche? Sommes-nous en conditions d'offrir vraiment certain type de diagnostic et, pourquoi pas, de prospection? Avec la prudence (et la puissance) du tragique, sans prétendre fermer le débat sinon, au contraire, en réalisant une invitation pour l'ouvrir et pour l'aborder dans toute sa problématique, nous allons sauver, avant tout, brièvement ce qui a été dit sur le totalitarisme et le fascisme. Au premier d'eux nous l'avons analysé, essentiellement,

comme conséquence de la défection de ce qui est constitué face à ce qui est constituant; s'opère en lui une suspension ou une paralysie du mouvement de la différence, de façon que l'être du politique finit par être emprisonné et restreint pour *servir* à la simple conservation de lui-même. La politique molaire épuise là-bas le dehors et renforce à la métastabilité, au même temps que le jeu tragique entre intensio et extensio résulte offusqué; de cette façon, nous avons affirmé, la souveraineté disparaît en restant neutralisée. Le fascisme, de son côté, et comme nous avons dit, démarre, par contre, de, ou il a sa racine en, ce qui est moléculaire, c'est-à-dire, c'est le produit du gaspillage, des forces sacrées, qui ne prêtent à l'homogénéisation, de la différence et sa reproduction. Le fascisme c'est depuis le point de vue de notre analyse, révolutionnaire, parce qu'il insère la nouveauté dans le monde. Or bien, paradoxalement, la spécificité de ce type d'insertion de la nouveauté, de cette prétention constituante, réside que son destin c'est sa propre réassurance. De nouveau, donc, ce qui est décisif de ce phénomène politique est arrêter toute production autre que la différence, se molariser jusqu'à la fin, s'offrir comme solution unique et définitive. Plus que révolutionnaire c'est, nous pouvons dire, contrerévolutionnaire; en plus, fait rentrer à la souveraineté dans une situation de collapse, toute fois que le mouvement de la différence se retourne contre lui-même. Bien sûr les deux, totalitarisme et fascisme, sont pris, à notre interprétation, pas comme des éléments étanches ou excluants, sinon comme des dispositifs capables d'interagir de différents modes dans les différents moments historiques. En tout cas, la question que nous affecte est la suivante: Trouvons-nous aujourd'hui quelque chose que nous puissions appeler fascisme ou totalitarisme depuis nos prémisses? Alors bien, nous pourrions dire que les deux piliers qui sous-tendent notre monde occidental sont, sans aucun doute, le capitalisme global et les systèmes démocratiques représentatifs. Si nous commençons par le premier, nous pouvons affirmer que ce capitalisme se sert continuellement du flux de désir décodé, auquel il déchire chaque fois des nouvelles codifications, des nouvelles significations, des nouveaux objets auxquels se diriger. La voracité de la société de consommation actuelle peut s'expliquer de cette façon, ça veut dire, comme un procès de codification sans final du désir inépuisable. Dans ce sens, le capitalisme est proche de la nouveauté et de la différence. Encore plus, si nous tenons compte de l'idéologie actuelle qui l'appuie, le néolibéralisme, il se cherche à la suppression des obstacles que les Etats et ses législations peuvent mettre à sa «libre circulation» -et nous ne nous référons pas

seulement à une circulation à travers les territoires géographiques, sinon, avant tout mentaux. Cependant, la façon que le capitalisme produit la différence est destinée à sa propre autoconservation, un mouvement capable de dévorer tout ce qui est à l'extérieur. Son caractère global coïncide point par point avec sa recherche de fermeture: il s'agit de tout territorialiser, le Terre entière. Le capitalisme est, en effet, trame intensive e auto-reproductive qu'instrumentalise le désir pour continuer à croître, en la retournant, comme ça, contre elle-même. C'est pourquoi vraiment en lui, il n'y pas rien de gaspillage car celui-là devient toujours d'utilité: tout est déversé dans la froide logique du bénéfice. À notre avis, donc, le capitalisme est aujourd'hui la fontaine par laquelle le fascisme moléculaire s'étend comme un dense réseau que, similaire à une toile d'araignée, capture nos désirs. Les grands corporations ne sont pas une autre chose que le résultat de sa molarisation, la cristallisation ou effectuation de nos désirs codifiés et réunis jusqu'à conformer de monstres économiques démesurés que, comme un mauvais rêve, avalent pour eux même chaque bout du flux anhélant que nous sommes. Par le fascisme –moléculaire- et le totalitarisme –molaire- le gaspillage, notre fond plus improductif, coïncident avec le désir que dans son exubérance créative, est instrumentalisé; les institutions économiques atteignent, à travers ces phénomènes, sa effectuation totalisante, se situant absolument éloignées du bouillir différentiel qui pourrait les faire muter vers une autre façon de comprendre les relations économiques, un mode autre capable de dépasser le simple bénéfice comme un terrain de jeu. Il n'y a pas ici, alors, plus de souveraineté que celle qui s'annule à elle-même, se trahit et se collapse, se dévorant, provoquant que le mouvement de la différence se retourne contre elle-même, de ce fait le destin auquel il est condamné n'est pas un autre que celui de la simple accumulation quantitative. Aura-t-il comme forme de son collapse définitif la dévastation absolue de la Terre entière? Sera l'épuisement des ressources naturelles et le réchauffement climatique le résultat de cette territorialisation qui veut être totale? En tout cas, telles possibilités expliqueraient, aussi, pourquoi chaque mouvement de résistance, chaque création réalisée à son côté, peut être réabsorbée par lui. Depuis le féminisme jusqu'à l'écologisme, depuis la lutte des classes jusqu'au pacifisme, tout est susceptible de devenir un simple produit de consommation, simple objet à avaler: loin de nous libérer, deviennent les nouvelles chaînes qui reviennent nous attacher à la machine. Mais, aussi nous pouvons nous rendre compte depuis ici, le fait que le capitalisme cherche à supprimer ce qui s'oppose: ce qui n'est pas rentable. En effet, ce

qui n'est pas rentable –ce qui n'est pas utile, parlant depuis Bataille- est élevé au rang de premier et plus profond ennemi, transfiguré de dissidence interne à battre ou, dit schmittiennement, converti en *inimicus*. Tout cela qui n'est pas susceptible d'être simplement absorbé, homogénéisé autour du principe de rentabilité, est condamné à disparaître. Schmitt, après tout, avait raison, le (néo)libéralisme cache une prétention politique inéludable si nous le contemplons depuis cette logique oppositionnelle qui le traverse et si nous limitons à elle, comme il l'a fait le juriste, le domaine de la politique. Pour lui, l'ennemi c'est l'excédent, le plus extrême de tous, celui qui ne peut pas être réabsorbé pour la chaîne de bénéfiques. Comme dans les simulations en esprit platonicien, il faut se débarrasser d'eux, les nier et les jeter au plus profond de la caverne. Il y a des exemples partout, mais peut-être un des plus clairs, depuis notre point de vue, soit le précipice auquel dans l'actualité sont menés les études de sciences humaines, inclut la Philosophie¹². Si nous avons raison au moment de qualifier à la Philosophie comme Érosophie, il faut conclure que l'explication de sa résistance se fait claire. La Philosophie, en effet, ne *sert* pas, c'est l'exercice de l'interrogation, et non de la solution. Elle est en soit même, gaspillage, abondant déploiement de la pensée qui fait échouer les confins. Dans ce sens, toute fois qui est niée dans le plan de l'utilité, dans la dimension étendue de l'institué, du calcul et l'accumulation, telle négation vise sa profonde affirmation. Pour cette raison, ne peut pas disparaître, ni en droit ni en fait. Tuer à la Philosophie c'est impossible, de droit parce que, en effet, c'est à elle qui correspond la mission de résister, de créer, à base de concepts, un dehors face au monde -fasciste ou totalitarisme- de l'utilité capitaliste et néolibéral; et, de fait, parce que cette mission est celle qui caractérise de façon inéludable et, si c'est comme ça, toujours existera un espace pour elle, dedans ou dehors des plans tracés pour l'intérêt et l'instrumentalité.

¹² La LOMCE est un clair exemple en Espagne, mais au niveau européen nous pouvons mentionner le VIIIème Programme Cadre de l'UE (Horizon 2020) destiné à concevoir le plan d'investigation et innovation pour les pays membres dans la période comprise entre 2014 et 2020. Dans son premier brouillon apparaissaient les différentes lignes qui devaient être financées, mais dans le texte s'ignorait aux Sciences Sociales et Humaines, que seulement furent reconnues plus tard, suite à la protestation de milliers de chercheurs dans ces domaines. L'important pour nous est que ce cas témoigne que la Philosophie, comme les Sciences Humaines en général, vivent aujourd'hui une situation de corde raide et donc, à cause de sa nature, se résistent à entrer dans le circuit des bénéfiques capitalistes dont autres matières plus techniques peuvent se prêter.

Cette dernière question se relie avec celle que, comme nous avons remarqué, constitue le deuxième support de notre monde occidental: les systèmes démocratiques représentatifs. Sans beaucoup d'effort déjà se suit de notre étude que la représentation même a été ici mise en question, et ne seulement pas par ce qui tient à voir avec la théorie de la connaissance. En effet, l'homogénéisation des divers groupes sociaux et, surtout en ce qui concerne à sa différence interne. Eux, représentés par un parti politique quiconque, par telle ou telle institution ou par le pouvoir gouvernemental même, sont, dans le contexte politique, ce qui dans le cognitif c'est l'objet pour le sujet. Là, en effet, la différence, le gaspillage même, se perd dans le chemin de son effectuation, de son institutionnalisation. Parce que, rappelons-nous, la catégorie de peuple deleuzenne –que pour nous a été décisive à l'heure de penser notre chaosmunitat et que désignerait l'émergence d'une demande sociale non constituée, à savoir l'exigence d'une transformation sociale- est inséparable, pour sa clarification, de la minorité, et cela visé à éclairer que le peuple authentique est une instance non intervenue par codification, non homogénéisable de façon qu'il lui soit imprimé un modèle, une direction ou une finalité déterminée. Peuple désigne la création même, l'avènement de la nouveauté, la condition par laquelle tout code, toute finalité, tout modèle ou direction, est déjoué et porté dans d'autres lieux. C'est pourquoi, depuis nos prémisses, la représentation –étant inéludable- doit être violentée de façon que se réduit au maximum la possibilité de son éloignement par rapport à l'instituant, ceci est, afin d'éviter le totalitarisme. Parce que sans ce mouvement autotransformateur, sans cette autopoïèse chaosmotique, le politique finit par exclure la dimension constituante dont elle émane sa souveraineté, cette souveraineté de la différence affirmative qui lui confère pleine légitimité ontologique. Qu'est-ce-que sont sinon les nouveaux mouvements sociaux, les explosions citoyennes qui ont couvert les places de nos villes dans les derniers temps? Bien sûr, dans chacun de ces cas, c'est nécessaire un analyse des faits concrets qui ont permis ces soulèvements populaires. Mais, au-delà d'eux, en cherchant dans l'envers de son visage phénoménique, ce que nous trouvons au fond sont des manifestations de désirs non institués, *Événements* vus depuis sa face contre-effectuée qui poussent au sens institué de notre monde vers d'autres lieux, vers une déterritorialisation et aille à la recherche d'une nouvelle Terre. La chaosmunitat que nous sommes vibre en eux. C'est pourquoi ils sont, en plus, mouvements complexes qui ne se laissent qualifier facilement. Le tissu des propositions répond à cette différence

interne à laquelle nous nous référons. Féminisme, écologisme, égalité sociale et des améliorations sociales, approfondissement démocratique, etc. ceux sont des noms qui arrêtent le caractère naissant, provisionnel et problématique de ce qui vibre en eux. C'est tellement vrai que, *per se*, ne cherchent pas se constituer. Seulement, en effet, comme la Philosophie, résister et créer des lignes de fuite, des fissures sur l'institué, des interrogations où avant il y avait de certitudes.

Mais nous avons dit aussi que la question du capitalisme et du néolibéralisme affectait directement à celle des démocraties représentatives dans lesquelles nous vivons. Ceci se voit, notamment, dans le caractère délocalisé de ces mouvements sociaux auxquels nous avons fait allusion, qu'ils ne surviennent pas seulement auprès du contexte des institutions politiques sinon aussi des économiques avec lesquelles dans l'actualité gardent une claire relation. Cela n'a seulement pas à voir avec l'idée néolibérale de que l'État doit se réduire à la minime expression pour ne pas être un obstacle aux relations économiques avec les conséquences (de privatisation) que cela entraîne. Plus loin du débat concernant la pertinence ou non de ce postulat et des méthodes d'application, à notre façon de voir la relation entre capitalisme néolibéral et démocratie représentative, avec tous les problèmes que la représentation politique peut entraîner, passe par une véritable absorption de la deuxième par rapport à la première. La démocratie a été absolument kidnappée par la fascisation capitaliste et le totalitarisme des grandes compagnies économiques. Mais ceci est une confiscation convenue, voulue des deux côtés. La raison de cette connivence entre nos systèmes politiques et le monde des marchés et les finances ne se correspondent pas seulement avec l'existence des intérêts particuliers croisés et des traitements préférentiels entre les membres d'un espace et de l'autre. Si le capitalisme est aujourd'hui un *appareil de capture* par antonomase des désirs de la masse sociale auxquels il accorde des significations dans le cadre la rentabilité, seulement recueillant la forme de tels désirs pourra prévaloir l'instance politique. Le politique est aujourd'hui une rame plus de l'arbre capitaliste, du système arborescente qui sédentarise le désir moléculaire et rizhomatique. Pour cela, chaque programme, chaque proposition ou apparition de politique institutionnelle devant les électeurs-représentés est un produit plus pour le consommateur avide de nouveautés; d'où son spectacularisation dans le sens débordien du terme. La conséquence directe de cette situation réside dans le procès parallèle

totalisateur des institutions politiques, transformées maintenant en une espèce de reflet de grandes corporations de capital. L'exemple plus clair se trouve dans les partis politiques conçus, chaque fois plus, comme une entreprise. Les institutions politiques, comme nous disons, à la fois éloignées de toute possibilité transformatrice, sont là pour se conserver. De cette façon Europe a accueilli au sein de ses institutions politiques au fascisme et au totalitarisme capitalistes et néolibérales; sa logique autoconservatrice donnerait réponse, paradoxalement, au débit inextinguible du désir sans que pour cela soit obligé de muter, de commencer ce *mouvement forcé* qui l'emmènerai à être une autre Europe¹³.

En effet, nous ne pouvons pas aboutir ainsi ces conclusions. Parce que, d'un autre côté, aussi est vrai que sous ce totalitarisme et ce fascisme, sous la molarisation extrême établie dans une molécularité flasque et dirigée vers elle-même, il y a résistance. Ces mouvements sociaux dont nous avons parlé sont, á notre avis, le lieu où réside l'espérance pour penser un dehors du capitalisme néolibéral, pour penser l'impensé pour créer une nouvelle Terre, pour nous gaspiller. Politiques de l'amour dans lesquelles l'affirmation de la différence déprécie le domaine aujourd'hui omniprésent de l'instrumentalité.

¹³ C'est pourquoi, le petit Aylan Kurdi, avalé par la mer victime de l'inaction européenne, seulement a été une image passagère devant nos yeux, un symptôme plus de cette spectacularisation, un produit de consommation que pendant un temps a maquillé à l'Union Européenne et a fait taire des consciences que jamais se sont mobilisées vraiment. Et, pourtant, à la chaleur du feu qu'a supposé ont surgit des centaines de mains volontaires qu'ont laissé tout pour ouvrir le chemin à travers la Méditerranée.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.
- *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.
- *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.
- *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.
- *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1991.
- *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.
- *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972.
- *La experiencia interior seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Taurus, Madrid, 1981.
- *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1991.
- *La parte maldita*, precedida de *La noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2003.
- *La literatura y el mal*, Nortésur, 2010.
- *Œuvres complètes VII (Anexos)*, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Gallimard, París, 1970-1988.
- *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996.
- *El culpable Seguido de El aleluya y fragmentos inéditos*, Taurus, Madrid, 1974.
- *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- *Las lágrimas de Eros*, Introducción de J. M. Lo Duca; trad. de David Fernández, Tusquets, Barcelona, 1997.
- *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, nº 1, 1993.
- *El ojo pineal*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- *Historia del ojo*, Tusquets, Barcelona, 2015.

- BENJAMIN, W., *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2004.
— *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones, IV*, Taurus, Madrid, 1998.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000. Trad. Carmen Artal.
— *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 2011.
— *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Dely y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
— *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005.
— *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
— *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
— *La imagen movimiento: Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona, 1984.
— *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003.
— *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2014.
— *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona, 1998.
— “Tener una idea de cine”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, ISSN 0214-2686, N° 22, 1995.
— *Foucault*, Prólogo de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1987.
— *Spinoza, filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
— *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013.
— *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1985.
— *Kafka, por una literatura menor*, Era, México, 1978.
- DELEUZE, G. & PARNET, C., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980.
- DERRIDA, J., “El suplemento de origen”, en *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985.
— *De la Gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
— “La farmacología de Platón”, en *La dissemination*, Fundamentos, Madrid, 1975.
— *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
— “El suplemento de origen”, en *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985.
— “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*, Taurus, Madrid, 2003.
— *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Tecnos, Madrid, 2008.
— *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998.
— “Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
— *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.
— “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
— *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
— *El tocar*, Jean-Luc Nancy, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

- ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.
- *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- *Inmunitas, protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009.
- *Due. La maccina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.
- *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- “Presentation” en Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol I, Gallimard, Paris, 1970.
- *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Madrid, 1995.
- FREUD, S., *El Malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Vol. VIII, pp. 3017-3101.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.
- HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1993.
- *Principios de la Filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001.
- *Nietzsche*, vol. 2, Barcelona, Destino, 2000.
- *El ser y el tiempo*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1982.
- KAFKA, F., *El proceso*, Valdemar, Madrid, 2004.
- KOSSELECK, R., *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993.
- LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1987.
- *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.
- *Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy*, *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, nº 205, 2004.
- *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Madrid, 2009.
- “Cosmos basileus” en *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.
- *Corpus*, Arena libros, Madrid, 2003.
- *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Trotta, Madrid, 2006.
- NEGRI, A., *El poder constituyente*, Traficantes de sueños, Madrid 2015.

- SCHMITT, C., *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
— *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014.
— *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Stuart & cía, Argentina, 2002.
— *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1996.
- SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires, 2011.

2. Secundaria

- ANTONELLI, M., “La deriva deleuziana de Roberto Esposito”, *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013.
- BARTHES, R., “La metáfora del ojo”, en *Ensayos críticos*, Seix Barral, Argentina, 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*, Comares, Granada, 2001.
- “La comunidad infinita”, en *Georges Bataille, El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. De Murcia, Valencia 1993.
- DE PERETTI, C., *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- DILLET, B., *The outside of political: Schmitt, Deleuze, Foucault, Descola and the problem of travel*, University of Kent, Canterbury, 2012.
- FER, B., BATCHELOR, D., & WOOD, P., “Breton y Bataille” en *Realismo, Racionalismo y Surrealismo*, Akal, Madrid, 1999.
- GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015.
- *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Pública, Murcia, 2003.
- *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

- GALVÁN, G., *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- GARCÍA, M. “La recepción de Georges Bataille en España”, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2010.
- GAVIN, R., “Violence, Territorialization and Signification: The Political from Carl Schmitt and Gilles Deleuze”, *Theoria and Praxis*, Vol. 1, Issue 1, 2013.
- GIDDINS, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, Ed. Labor, Barcelona, 1994.
- KERVÈGAN, J.-F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Escolar Mayo, Madrid, 2014.
- MARTÍNEZ, F. J., *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987.
- *Pensar hoy. Una ontología del presente*, Amargord, Madrid, 2015.
- MARMANDE, F., *Georges Bataille, político*, Ediciones Signo, Buenos Aires, 2009.
- MENGUE, P., *Utopies et devenirs deleuziens*, L’Harmattan, Paris, 2009.
- MAUSS, M. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009.
- MOREY, M., “Excessere omnes... Invitación a la lectura de Georges Bataille”, en *Psiquemáquinas*, Montesinos, Barcelona, 1990.
- MOROTE, N., “El secreto”, *Archipiélago*, 2007.
- PARDO, J.L. Deleuze, “Pensamiento sin imagen” en *Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.
- PEÑALVER, P., *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007.
- *Argumentos contra la antipolítica*, Univ. de Granada, Granada, 2008.
- SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.
- *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009.
- *El Ocaso de Occidente*, Herder, Barcelona, 2015.
- “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.
- “Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho de Hegel”, *El Búho. Revista electrónica de la AAFI*, época II, nº 6 (enero-junio 2009), pp. 75-89.

- 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.
- VARGAS LLOSA, M., “El placer glacial”, prólogo a BATAILLE, G., *Historia del ojo*, Barcelona, Tusquets, 2007.
- VILLACAÑAS, J. L., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Akal, Madrid, 1997.
- *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008.
- VIRNO, P., *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.
- WALDBERG, I., & WALDBERG, P., *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*, Éditions de la Différence, París, 1992.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del Acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.