



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Ontología política *entre* Deleuze y Nancy

Adrián Lancho Arribas

Tutora: María García Pérez

**Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia,
Teoría e Historia de la Educación, Filosofía Moral, Estética y
Teoría de las Artes**

Curso: 2023-2024

Resumen

Las relaciones entre ontología y política están siendo muy relevantes para el pensamiento filosófico de nuestra contemporaneidad. A través de los vínculos, coincidentes o divergentes, de la obra de Jean-Luc Nancy y la de Gilles Deleuze, nos proponemos pensar acerca de la ontología política de la diferencia que estos autores articulan, juntos y por separado, en ocasiones a pesar del otro. Haremos un recorrido a través de la ontología de las fuerzas de Deleuze por un lado, vinculándolo con Nietzsche y el concepto de *intensio* y, por otro lado, abordaremos también la ontología del sentido de Nancy para lo que recurriremos a Heidegger y del concepto de *extensio*. En la segunda parte del trabajo nos detendremos en los conceptos más explícitamente políticos de los autores: las relaciones entre el fascismo y el deseo, las formas de pensamiento rizomáticas y el pueblo que falta en el caso de Deleuze; y la obra de muerte nazi, el mito y la comunidad desobrada en el de Nancy. Terminaremos por posicionarnos del lado deleuzeano articulando una crítica al pensamiento impolítico de Nancy.

Palabras clave

Ontología, Comunidad, Micropolítica, Impolitica

Abstract

The relationships between ontology and politics are very relevant for the philosophical thinking of our contemporaneity. Through the relationships, coincident or divergent, between the work of Jean-Luc Nancy and Gilles Deleuze, we have set ourselves a goal to think about the political ontology of difference that these authors articulate, together and separately, sometimes despite the other. We will take a route through Deleuze's ontology of forces on the one hand, linking it with Nietzsche and the concept of *intensio* and, on the other hand, Nancy's ontology of meaning for which we will resort to Heidegger and the concept of *extensio*. In the second part of the trail we will work on the authors' most explicitly political concepts, such as the relationships between fascism and desire, rhizomatic forms of thought and the people to come in the case of Deleuze; and the Nazi work of death, the myth and the community in Nancy's. We will end up positioning ourselves on the Deleuzean side, articulating a critique of Nancy's impolitical thought.

Keywords

Ontology, Community, Micropolitics, Impolitics

Índice

Introducción	3
1. Ontología del sentido y ontología de las fuerzas	6
1.1.1. Fuerzas, voluntad de poder y eterno retorno.	7
1.1.2. Simulacro y singularidades pre-individuales.	13
1.2. Nancy con Heidegger, del ser-en-común.	18
1.2.1. Analítica co-existencial	19
2.1.2. Banalidad de un pueblo	25
1.3. Materia y cuerpo	27
1.3.1. Cuerpo sin órganos. <i>Intensio</i>	27
1.3.2. <i>Corpus. Extensio</i>	34
2. Comunidad desobrada y pueblo por venir. Vínculos ontológico-políticos	40
2.1. Rizoma y sistemas arborescentes	40
2.2. Mito interrumpido y comunismo literario	48
2.3. Deseo de fascismo	54
2.4. Fascinación, obra de muerte y nihilismo realizado	61
2.5. <i>La comunidad desobrada</i> . Resistir a la inmanencia	67
2. 6. El <i>pueblo falta</i> . Resistir a lo intolerable	69
2.7. Impolítica y micropolítica	76
3. Conclusiones. Por un siglo XXI de alterigría	83
Bibliografía	85

Introducción

*Es preciso que haya una necesidad,
tanto en filosofía como en los demás órdenes,
sino, no hay nada que hacer. [...]*

Un creador no hace más que aquello de lo que tiene una necesidad absoluta.¹

Urge pensar de otro modo. Y esto no podemos separarlo de sentir de otro modo, percibir de otro modo y vivir de otro modo. Para mostrarlo, vamos a realizar un recorrido por algunos de los posibles vínculos entre las filosofías de Gilles Deleuze y Jean-Luc Nancy en clave ontológico-política. Si hacemos esto es porque pensamos que hay en sus obras conceptos y concepciones que nos sirven para acercarnos a una praxis filosófica transformadora, pero también social, psicológica, económica, artística, científica, etc., puesto que, como veremos, la filosofía siempre discurre hacia la no-filosofía. Así, no se trata de un discurso estanco en el que los filósofos hablan entre ellos, sino de una participación vital y social, corporal y deseante, incluso, adelantando algunos conceptos, molecular y rizomática.

Precisamente porque la filosofía sólo tiene sentido en su exterioridad, nos proponemos seguir una relación entre dos autores no exentos de distancias, de diferencias. Para esto, es preciso que prestemos tanta atención al espacio intermedio que hay entre los dos como a cada uno de ellos, especialmente en este caso en el que ambos filósofos se han dedicado incansablemente a pensar las relaciones, o, más profundamente, el carácter relacional y diferencial del ser y del ser de lo político. Emergen allí membranas, bordes, áreas de afectación, sensibilidades, aperturas, intercambios, intermezzos. Y, en esos espacios imposibles, de con-tacto y síntesis disyunta, vemos emerger a dos filósofos de la diferencia que enarbolan sus conceptos contra el pensamiento más conservador y potencialmente fascista que ronda siempre en las nociones de pureza, la unidad y la identidad.

Comenzaremos por caracterizar dos tipos de ontología. De un lado, con Gilles Deleuze, una ontología de las fuerzas; de otro, con Nancy, una ontología del sentido. Por su parte, la ontología de las fuerzas deleuzeana, tal y como desarrollaremos, refiere a un pensamiento sobre el ser que pone el peso en una relación de intensidad, o sea, en una relación de diferencia que es siempre e inmediatamente una relación intensiva. Así, Deleuze caracterizará la materia-energía que conforma

¹ Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, p. 282.

el campo trascendental en tanto constituyente, posibilitadora y productora de la realidad constituida. Lo vamos a analizar a través del vínculo entre Deleuze y Nietzsche. Por otro lado, una ontología del sentido, la de Nancy, traerá un pensamiento sobre el ser que prioriza el sentido como forma en la que el ser se da. Nancy articula una ontología de este tipo que gira en torno a las nociones de cuerpo y ser-en-común. En este caso, comenzaremos a adentrarnos en su comprensión ontológica a través de su vínculo con Heidegger. Una vez hayamos trabajado algunas diferencias y coincidencias a través de esta herencia nietzscheana y heideggeriana, respectivamente, nos ocuparemos de las cuestiones que tienen que ver con el cuerpo y la materia. En concreto, con Deleuze veremos su concepto de *cuerpo sin órganos* y, también, cómo su concepción de la materia se encuentra atravesada del orden de la *intensio*, esto es, de intensidades diferenciales en interafección constituyente. Además, apuntaremos brevemente cuál es la función de la filosofía en su obra, en la medida en que ella no se desliga de la concepción ontológica de este pensador. En el caso de Nancy, abordaremos su concepto de *corpus* y veremos cómo, en este caso, la materia va a referir al orden de la *extensio*. Terminaremos el apartado haciendo una exploración sucinta de los momentos en que Nancy parece señalar a un ámbito intensivo de fuerzas que conformaría la génesis previa a los cuerpos constituidos y extensos. Así concluiremos nuestro primer bloque, esto es, contrastando estas dos ontologías y rastreando en ellas sus vínculos y diferencias.

En el segundo gran apartado del presente trabajo, nos vamos a encargar de seguir trazando el dibujo irregular que vincula a un pensador con el otro, pero esta vez centrándonos en el modo en que abordan lo político. Como vamos a ver, se trata, en ambos pensadores, de una ontología política, esto es, del tratamiento ontológico de lo político. Pero también del acercamiento político al pensamiento sobre el ser, es decir: el pensamiento ontológico y político se co-implican. Lo que la filosofía diga sobre el ser, los entes, el sentido y el mundo, tiene consecuencias políticas directas y determina el campo sobre el que se desarrolla la política. Y, a su vez, lo que la teoría política permita, realice o elabore no solo implicará una ontología acerca del ser de lo político, sino que establecerá también las condiciones de posibilidad del desarrollo mismo de la filosofía. Para analizar la relación entre Deleuze y Nancy a este respecto, vamos a comenzar exponiendo los conceptos de rizoma y sistemas arborescentes, por el lado de Deleuze, y de mito interrumpido y comunismo literario, por el de Nancy. Con este acercamiento estaremos en condiciones de entender la relación de sus posicionamientos ontológicos con los de sus filosofías políticas y podremos introducirnos, así, en las relaciones entre el fascismo y el deseo, para iluminar también acerca de la fascinación que produjo este fenómeno y sobre cómo el nazismo supuso una obra de muerte o un nihilismo suicida. De ahí pasaremos a sus propuestas sobre la resistencia al fascismo y al

totalitarismo. Nancy como resistencia a la inmanencia a través de un pensamiento sobre la comunidad *desobrada* y Deleuze como resistencia a lo intolerable por medio de la articulación de un pueblo que falta. Aproximándonos al final de la investigación y con todo lo desarrollado, analizaremos brevemente porqué la filosofía política deleuzeana puede ser caracterizada de micropolítica, mientras que la nancyana se ajusta más al término impolítica. Desde ahí, terminaremos con una crítica al planteamiento de Nancy, pues, como vamos a mostrar, su postura ontológica lleva a su filosofía política a un cierto mesianismo salvífico y, a la vez, impotente. En cambio, la ontología deleuzeana, a nuestro juicio, nos ofrece un campo más rico y productivo para pensar y actuar en lo político en aras de la creación y la transformación revolucionaria.

La especificidad de este trabajo, su *ethos* o la línea que vamos a seguir es sutil y escurridiza, siendo dos pensadores que comparten mucho pero que también tienen *modus operandi*, estilos, direcciones y preguntas distintas, que no conversaron en vida ni han sido relacionados en exceso después. Nancy apenas dedicó un par de breves artículos a Deleuze y un par de escuetas menciones. Deleuze, por su parte, y por lo que ha revelado nuestra investigación, nunca cita ni habla de Nancy. Por tanto, se trata de un vínculo, si bien no excesivamente frágil o confuso, sí, desde luego, poco trabajado y un tanto heterogéneo.

En este intento de hacerles devenir, Deleuze-Nancy y Nancy-Deleuze, haremos nacer una criatura monstruosa (¿acaso pudiera ser de otra manera?). Un arroyo que socava las dos orillas, decían Deleuze y Guattari, un vector de desterritorialización que hará de nuestro vínculo un Deleuze no deleuzeano y un Nancy no nancyano, sin perder nunca la cercanía a sus textos y sus ideas, intentando no traicionarlos ni hacerles decir nada que no hubieran dicho. El objetivo no es profanarles ni jugar frívolamente con ellos, es simplemente ponerlos en relación, piel con piel, de tal forma que no se pueda evitar un cierto intercambio de naturalezas, la emergencia de una exterioridad, de una impropiedad, de una diferencia inmanente a sus pensamientos. Proponemos, pues, un recorrido que suponga un encuentro, entre ellos, pero entre todos nos-otros también y que, con suerte, nos fuerce a pensar y desencadene un juego de con-tactos que nos precipite hacia la creación filosófica. Así lo dice Deleuze: «hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra; todo el resto es arbitrario y mero adorno). Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar *pensamiento* en el pensamiento».²

² Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, p. 227.

1. Ontología del sentido y ontología de las fuerzas

Comenzamos por delimitar las diferencias ontológicas más evidentes para situar bien a los dos autores en sus corrientes de pensamiento respectivas. Nos encontramos con dos posiciones distanciadas entre Deleuze y Nancy pese a ser ambos pensadores de la diferencia, y pese a defender un enfoque en el que el cuerpo y la materia son la realidad de la que emerge el sentido. Por un lado, Nancy da un carácter principal ontológico al sentido, como lo hicieran Heidegger o Husserl, aunque en el francés se tratará, como veremos, de un sentido *diferido*. Por otro lado, Deleuze va a articular una ontología de las fuerzas en la que el peso va a estar en un campo intensivo previo a la constitución de los cuerpos y las subjetividades. Para entender bien esta distinción, repasaremos la relación de Deleuze con Nietzsche y de Nancy con Heidegger para luego ahondar en las miradas sobre la materia y el cuerpo, que para Nancy van a ser cuestiones referidas a lo que denominaremos *extensio* y, para Deleuze, en cambio, serán nociones que tendrán que ver con lo intensivo o *intensio*.

1.1. Nietzsche y Deleuze, inversión del platonismo.

En uno de los primeros libros de Deleuze de su primera etapa dedicada a monografías sobre otros filósofos, *Nietzsche y la filosofía*, encontramos ya un planteamiento fundamentalmente deleuzeano, pero al mismo tiempo una lectura de Nietzsche que bebe sólo de sus escritos y sigue rigurosamente su pensamiento. Un libro que hace síntesis disyunta de dos filósofos, cuya relación de pujanza resulta oscura y ambigua. En este sentido, Deleuze afirmará que es imposible hacer decir a Nietzsche cosas que él no estuviera ya diciendo, que su potencia es tal que lo hace a uno nietzscheano. Sin embargo, al mismo tiempo, a todas luces, estamos ante un planteamiento propio y específico de Deleuze, que es continuado en toda su obra, habitada también por Spinoza, Bergson, Simondon, Marx o Kafka, entre muchos otros convivientes. Deleuze es particularmente brillante al leer la historia de la filosofía, siendo siempre exacto en sus lecturas pero de una creatividad y productividad innegable. Así, este trabajo resulta una obra en la que emerge un Nietzsche-Deleuze, el cual hace justicia a ambos pensadores sin confundirlos.

El parisino hace un esfuerzo de sistematización del pensamiento nietzscheano, leyéndolo de tal modo que articula con él una ontología de las fuerzas. Si bien Heidegger había leído a Nietzsche como metafísico, esto lo hizo en clave peyorativa, como la culminación del paradigma de pensamiento que se ha olvidado de la pregunta por el ser y se encarga sólo del ente. Deleuze, en

cambio, encuentra en la obra de Nietzsche un pensamiento que se dirige a lo pre-individual y sub-representativo, es decir, una filosofía materialista que entiende la realidad objetiva como derivada y compuesta de un campo de fuerzas en interrelación. Vamos a describir este ámbito de fuerzas constituyentes siguiendo los principales temas que Deleuze resalta de Nietzsche.

1.1.1. Fuerzas, voluntad de poder y eterno retorno.

Las fuerzas son siempre plurales, una sola no puede ser pensada, no tendría “fuerza”. Es necesario que afecten a otras para que sean lo que son y, por tanto, que sean afectadas. Una intensidad, una diferencia, un grado, o una velocidad, son siempre relativas a otras, además son co-formantes y sensibles. Se diferencian unas de otras por su cantidad: no hay dos fuerzas iguales porque no podrían relacionarse, porque si, entran en interafectación, es por ser distintas, en tamaño, en densidad, en velocidad, en temperatura. En definitiva, en intensidad, una intensidad que es, pues, ya diferencia, una intensidad diferencial. Pero estas intensidades no pueden pensarse como diferentes solamente en grado o cantidad, o más bien, su diferencia de cantidad es también su diferencia de cualidad y esta relación cantidad-cualidad no debe escindirse: «la cantidad como concepto abstracto tiende siempre, y esencialmente, a una identificación, a una igualdad de la unidad que la compone, a una anulación de la diferencia en esta unidad».³ Si la diferencia de cantidad no hiciera una diferencia de cualidad, entonces las fuerzas serían homogéneas, mezcladas e indistinguibles, de tal forma que ya no serían fuerzas. Así, las fuerzas no pueden ser pensadas como elementos aislados y tampoco podemos pensar la cantidad separada de la cualidad. Es por esto que, asevera Deleuze:

la expresión “diferencia de intensidad” es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. [...] La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la disparidad tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia.⁴

Deleuze llama a esto *empirismo trascendental*. Este campo de fuerzas o entramado diferencial es genético y fundante de la realidad fenoménica, supone una *intensio* trascendental que posibilita y crea la *extensio* de cuerpos constituidos, es potencia creadora de transformación, y por tanto pre-individual y transversal a todos los entes: los gesta, los remueve, trastoca y los pone en variación.

³ Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, p. 65.

⁴ Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición, op.cit.*, p. 334.

La diferencia, pues, «no es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado».⁵ Una *empiria* previa a la misma sensibilidad que, de hecho, la funda ontológicamente. Y este proceso fundante es una transformación, que, como vamos a ver ahora, en Nietzsche es regulada y producida por la *voluntad de poder*.

La verdad en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación. Asunto de genitalidad, no de innatismo ni de reminiscencia. No podemos creer que lo fundado siga siendo lo mismo, lo mismo que era antes, cuando no estaba fundado, cuando no había pasado por la experiencia del fundamento. [...] Es preciso decirlo: no se lo reconoce más. Fundar es metamorfosear.⁶

La diferenciación cualitativa de la que hablábamos es la que hace que una fuerza sea activa o reactiva: cuando una fuerza es superior a otra, es cuando la diferencia de cantidad se muestra como diferencia de cualidad de manera que una de ellas será una fuerza dominante o activa, mientras que otra será dominada o reactiva. Esta segunda no es anulada, tiene toda su cantidad de fuerza y la ejerce encargándose de, en un cuerpo compuesto por juegos de intensidades activa-reativas, mantener y conservar el estado constituido, “obedece” la configuración que la fuerza activa genera y se limita a operar con ese marco. Las fuerzas activas son transformadoras y creadoras, pero fundamentalmente inconscientes; las reactivas son conservadoras y obedientes, y tienen que ver con la consciencia y lo ya-constituido: «la conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva».⁷ La conciencia queda entonces pensada como efecto que emerge de un cuerpo atravesado por pulsiones-fuerzas inconscientes, y que resulta desconocido y sorprendente.⁸ Un cuerpo que a su vez es efecto de unas relaciones entre fuerzas activas y reactivas y que a menudo es pensado sólo como mecanismo adaptativo que busca su supervivencia. Nietzsche critica por esto a Darwin y a Spinoza, por entender la evolución como proceso reactivo-adaptativo y por no llegar a pensar la actividad de la fuerza y la voluntad de poder, respectivamente.⁹

⁵ *Ibíd.*, p. 216.

⁶ *Ibíd.*, p. 236.

⁷ Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, p. 62.

⁸ «La actividad de las fuerzas necesariamente inconsciente, esto es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular a esta reacción del yo llamada conciencia: “Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar”» *Ibíd.*, p. 63. La cita interior es de Nietzsche y está referenciada así: VP, II, 226.

⁹ Spinoza es otra de las figuras imprescindibles para el pensamiento de Deleuze, le dedicó dos libros [Deleuze, G. (2001). *Spinoza, filosofía práctica*. Tusquets; Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. El Aleph.] y un curso [Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus]. La relación de Spinoza con Nietzsche es a su vez harto

La instancia que emerge *entre* las fuerzas y que, sin embargo, no es diferente de ellas,¹⁰ por la que se diferencian, es en Nietzsche la *voluntad de poder*. Como es sabido, este concepto ha tenido todo un recorrido de interpretaciones en el que ha sido leído de diversos modos: como una suerte de egoísmo individualista e innato dado en las formas de vida, como una voluntad de imponerse sobre otros, o simplemente como voluntad de voluntad.¹¹ Pero Deleuze se encarga de subrayar que la voluntad de poder no consiste en un deseo de poder, sino que el poder es el “sujeto” de esa voluntad y que se muestra fundamentalmente como potencia de creación. Deleuze se interesa por los fragmentos en los que Nietzsche se aproxima a la voluntad de poder en términos de intensidades y en cómo estas se dan cuantitativa-cualitativamente, entendiendo así el concepto como *diferenciante ontológico*:

fructífera. Por un lado, encontramos esta crítica nietzscheana al *conatus* entendido como conservación, y por otro las palabras que le dedica la final de su vida, diciendo del pulidor de lentes que fue su predecesor: «¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género! No conocía casi a Spinoza y el que ahora me entrasen deseos de leerlo ha sido algo realmente instintivo. He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en los cuales aquel original y solitario pensador se acerca a mí grandemente, y que son: la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo. Aunque es cierto que la diferencia entre nosotros es enorme, ella depende, más que de nada, de la diversidad en época, cultura y ciencia. En suma: mi soledad que, como la altura en las elevadas montañas, me cortaba a veces la respiración, ha encontrado ahora un compañero. Es maravilloso». Nietzsche, F. (1999). *Epistolario*, Jacobo Muñoz (ed.), Biblioteca Nueva, p. 168.

Deleuze atribuye a Spinoza el descubrimiento de la relación de las fuerzas con la pasividad de ser afectadas: «Si nuestra interpretación es exacta, Spinoza se dio cuenta antes que Nietzsche de que una fuerza no era separable de un poder de ser afectado, y que este poder expresaba su poder. Nietzsche no deja de criticar a Spinoza, pero sobre otro punto: Spinoza no supo elevarse hasta la concepción de una voluntad de poder, confundió el poder con la simple fuerza y concibió la fuerza de manera reactiva (cf. el *conatus* y la conservación).» Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, p. 90.

Además, en el pensamiento sobre el cuerpo, que como estamos viendo es para Nietzsche un elemento de potencia y sorpresa, que supera la conciencia y es más el sí-mismo que lo que cualquier *cogito* podría ser, Spinoza es coincidente en esto también, en la conciencia entendida como efecto y en el cuerpo como potencia desconocida «Spinoza abrió a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que ha llegado la hora: “Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto”. 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.» *Ibíd.*, p. 59. La cita interior es VP, II, 261.

¹⁰ «En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis. Inseparable no quiere decir idéntico. La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica. Pero el riesgo de confundir la fuerza y la voluntad es aún mayor: dejamos de entender la fuerza como fuerza, caemos en el mecanicismo, olvidamos la diferencia de las fuerzas que constituye su ser, ignoramos el elemento del que deriva su génesis recíproca. La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere.» Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, pp. 74-75.

¹¹ Como escribe Sáez Rueda, Heidegger realiza «una interpretación de la voluntad de poder como voluntad de voluntad —que consagra la metafísica moderna de la subjetividad y anticipa la metafísica técnica» Sáez Rueda, L. (2007). “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, p. 425.

(L)a diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual es también el elemento genético de dichas fuerzas. La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.¹²

La voluntad de poder así pensada, va a ser traspuesta a lo largo de la obra de Deleuze en otros conceptos análogos: será el *precursor sombrío*¹³ en *Diferencia y repetición* o la *instancia paradójica*¹⁴ en *Lógica del sentido*. Este diferenciante consiste en «una diferencia originaria, pura, sintética, en sí (lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder)».¹⁵ Aquello que pone en contacto las fuerzas diferenciándolas es precursor, pues se lo descubre una vez ya ha pasado, y es oscuro pues falta siempre a su lugar, sólo se lo puede encontrar donde ya no está. Coliga las diferencias y de este modo las separa, o da cuenta de su distancia, hace síntesis sin reconciliación ni unión: síntesis disyuntiva que mantiene y afirma la diferencia. «La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de “misterios”».¹⁶

No hay identidades previas, el diferenciante hace de la fuerza una potencia de afectación que requiere de la pluralidad intensiva. Esta voluntad de poder (mejor sería decir potencia si queremos integrar este pensamiento con el de Deleuze-Spinoza, en el que el poder refiere a los afectos tristes y la potencia a los alegres) lleva a la fuerza a su máxima especificidad, a su extremo, lo cual implica, no la conquista o dominio de otras fuerzas, sino la mayor sensibilidad y vulnerabilidad de la que es capaz. «El poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino afectividad,

¹² *Ibíd.*, p. 74.

¹³ «(E)l invisible precursor se ocultaría a sí mismo y ocultaría su funcionamiento, así como, al propio tiempo, al en-sí como verdadera naturaleza de la diferencia. Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el precursor actúa como el diferenciante de estas diferencias. De este modo, las relaciona de inmediato en virtud de su propia potencia: es el en-sí de la diferencia o lo «diferentemente diferente», es decir, la diferencia en segundo grado, la diferencia consigo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Porque el camino que traza es invisible, y sólo se volverá visible al revés, en tanto esté recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del cual «falta», ni otra identidad que aquella a la cual falta: es, precisamente, el objeto = x, aquel que «falta de su lugar» y a su propia identidad.» Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, pp. 186-187.

¹⁴ El diferenciante afirma los heterogéneos en un mismo gesto que constituye una síntesis disyunta, «el procedimiento de esta disyunción sintética afirmativa: consiste en la erección de una instancia paradójica, punto aleatorio con dos caras impares, que recorre las series divergentes como divergentes y las hace resonar por su distancia, en su distancia. De este modo, el centro ideal de convergencia está por naturaleza perpetuamente descentrado, sólo sirve para afirmar la divergencia» Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Paidós básica, p. 181.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 195.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 363.

sensibilidad, sensación [...] la voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial».¹⁷ Una intensidad en su extremo está en el estado de mayor conectividad y potencia genética, nada más lejos del poder entendido como violencia o dominación.

Pero Deleuze también posa su atención sobre otro concepto nietzscheano fundamental: el eterno retorno. En efecto, Nietzsche habló de un eterno retorno que se diferenciaba del concepto estoico y antiguo de un tiempo cíclico, y que tenía una dimensión física y cósmica pero también ética: se trataba de una selección de lo que se desea.¹⁸ Así, la voluntad de poder nos muestra su reverso, mientras que esta diferencia las fuerzas y las impulsa al extremo de su diferencia, el *eterno retorno* es la afirmación de todas las diferencias, el ser universal de todo lo extremado.¹⁹ Y, además, es la selección de la diferencia, pues no afirma lo reactivo ni lo idéntico sino que realiza una selección al afirmar sólo las fuerzas activas, todo lo creativo y abierto a la transformación. Deleuze explica este eterno retorno como el ser del *universo*, una afirmación para todas las fuerzas, que se repite, otra vez, vez otra. El acontecer es lo que retorna, y no lo acontecido.

El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. El uno sólo se puede dar en el otro. La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de “misterios”. El eterno retorno es el ser de ese mundo, el único Mismo que se da en ese mundo, que excluye de él toda identidad previa.²⁰

Pero esta “mismidad” se dice de lo diferente, y no consiste en nada más que en la afirmación-creación de lo desigual. Lo que retorna es el gesto afirmativo, intensivo, diferencial. Y

¹⁷ Continúa Deleuze con una cita de Nietzsche: «El hecho es que la voluntad de poder impera incluso en el reino inorgánico, o más bien, que no existe mundo inorgánico. La acción no puede eliminarse a distancia: una cosa atrae hacia sí otra cosa, una cosa se siente atraída. El hecho fundamental es éste... Para que la voluntad de poder pueda manifestarse, necesita percibir las cosas que ve, siente la proximidad de lo que le es asimilable» VP, II, 89. En Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 91.

¹⁸ «Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno. “Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido» Ibid., p, 99. La cita interior es de Nietzsche y está referenciada así: VP, IV, 242.

¹⁹«El eterno retorno, el volver, expresa el ser común de todas las metamorfosis, la medida y el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto realizados. Es el ser-igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad» Deleuze, G. (2001). *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 80.

²⁰ Ibid., p. 363.

el retornar es la única identidad de la que puede hablarse: «Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como “repetición”». ²¹ Todo aquello que niega la diferencia, que la opaca o la subsume en algún tipo de identidad, es rechazado por el eterno retorno. Por eso, para este Deleuze-Nietzsche, lo conservador y lo retrógrado son reaccionarios, reaccionan a una fuerza anterior que busca transformar. Son, así, parasitarios de la potencia siempre creativa del devenir, y su quehacer consiste en bloquear y frenar lo que ya-se-está-moviendo. Y es que *mantener* el estado de cosas requiere una gran fuerza, energía y violencia que es renovada de forma continua. «El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser». ²²

Por tanto, el eterno retorno es la voz monstruosa y diferencial del ser, *una* voz, univocidad, que se dice de todas las diferencias. Volveremos sobre esta univocidad inmanente, que Deleuze rastrea hasta Duns Scoto, en el capítulo sobre *el cuerpo sin órganos*. Pero lo fundamental hasta aquí es entender que el mundo de la voluntad de poder, pensado desde un empirismo trascendental y problemático, es afirmado en un gesto-acontecer que deshace toda identidad y mismidad por medio del retorno de todo lo diferente, un orden que hace cosmos sin soltar el caos, *caosmos* inmanente. Caosmos refiere, pues, a la forma de *autoarticulación* de la multiplicidad intensiva, según la voluntad de poder, que produce relaciones diferenciales y constituye cuerpos o entes sin recurrir a guías o leyes trascendentes.

El eterno retorno no es el efecto de lo Idéntico sobre un mundo devenido semejante, no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el Caosmos. ¿Y cómo el lector podría creer que Nietzsche implicaba en el eterno retorno el Todo, lo Mismo, lo Idéntico, lo Semejante y lo Igual, el Yo [Je] y el Yo [Moi], tan luego él, que fue el más grande crítico de esas categorías? ²³

²¹ *Ibíd.*, p. 79.

²² Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, p. 103.

²³ Deleuze, G. (2001). *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 439.

1.1.2. Simulacro y singularidades pre-individuales.

La exposición que estamos realizando nos está llevando hacia aquella inversión del platonismo que Nietzsche propuso, y con él del cristianismo, religión que el alemán entendía como una exoterización para las masas de la misma filosofía, que Nietzsche tuvo por proyecto. Como sabemos, el platonismo fue entendido por el alemán como nihilismo negativo pues situaba la verdad y la vida en otra parte y negaba así la única vida que hay, esta que vivimos: telúrica y problemática.

En la terminología de Nietzsche, inversión de los valores significa lo activo en lugar de lo reactivo (hablando con propiedad es la inversión de una inversión, ya que lo reactivo había empezado ocupando el puesto de la acción); pero transmutación de los valores o transvaloración significa la afirmación en lugar de la negación, y aún más, la negación transformada en poder de afirmación, suprema metamorfosis dionisiaca.²⁴

Deleuze, en efecto, va a heredar este gesto de inversión nietzscheana. Para el francés, el dualismo operante en Platón no es el que separa entre un mundo verdadero de ideas y un mundo aparente en devenir. Su filosofía esconde otra forma de separar. Entre los entes mundanos, copias o reflejos del modelo eterno, encontramos buenas copias y falsas copias. Entonces, la tarea que el griego da a la filosofía es la de seleccionar a los buenos pretendientes: quién es el verdadero político, el verdadero amor, o sea, el que guarda semejanza interior con la idea. «La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies,²⁵ sino más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico».²⁶ La copia no hace una representación de la idea, sino que comparte su esencia, «interior y espiritual, la semejanza es la medida de una pretensión: la copia no se parece verdaderamente a algo más que en la medida en que se parece a la Idea de la cosa. El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (interior y espiritualmente) sobre la Idea».²⁷ Entonces, participar del *eidos* supone ser

²⁴ Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 103.

²⁵ Con bastante consenso se ha apuntado a menudo que Aristóteles encaja a Platón en su propio marco metafísico y desde ahí elabora una crítica certera y lúcida sobre las ideas que, sin embargo, es una lectura pobre y poco amable con la obra platónica, ya que su punto de partida y su forma de hacer metafísica son muy distintas. Para Aristóteles las ideas no pueden tener una existencia separada del mundo sensible; «Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?» (Aristóteles, *Metafísica* 1.991b). Las formas han de ser inherentes a los objetos individuales, la esencia ha de darse en la cosa. Pero es que, para Platón, el *eidos*, no es un universal o género. Para el maestro la substancia es la idea y es primera ontológicamente, los particulares son manifestaciones o copias, εἰκὼν, no substancias. El τὸδε τι, tiene en el εἶδος como esencia, y por ello existe, porque participa del *eidos*.

²⁶ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, op.cit., p. 296.

²⁷ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, op.cit., p. 299.

segundo pues las cosas que participan son meras copias de la Idea, pero, a su vez ellas pueden tener mayor o menor semejanza interna con aquella. Son, por tanto, pretendientes, y hace falta seleccionar entre ellos. Sólo la belleza es bella, los entes bellos son segundos, o terceros, y su posición en la jerarquía dependerá del grado de exactitud con el copien o reflejen. «Participar es, en todo caso, ser el segundo. De ahí la célebre tríada neoplatónica: lo impaticipable, lo participado, el participante. También podríamos decir; el fundamento, el objeto de la pretensión, el pretendiente».²⁸ Primero la Belleza, el ser bello y los bellos y, en el fondo de la jerarquía, los simulacros, las imitaciones que aparentan relación pero que interiormente difieren.

El criterio de autenticación se encuentra en el mito, afirma Deleuze: «cuando la división llega a esta verdadera tarea selectiva, todo sucede como si renunciase a cumplirla y se hiciera relevar por un mito».²⁹ Se trata de definir la esencia y seleccionar al buen pretendiente. Así, en el diálogo *El político*, hasta que no se erige un mito, el de las edades arcaicas y el gobierno de los dioses, los protagonistas no son capaces de encontrar la definición de político, que finalmente se establecerá como el que hace de pastor de los hombres siendo él mismo hombre. Entonces pueden ya, en base al criterio, examinar los grados de semejanza entre los pretendientes: «Lo propio de la división es superar la dualidad del mito y de la dialéctica, y reunir en sí la potencia dialéctica y la potencia mítica. El mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación. Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados».³⁰

Sin embargo, en *El sofista*, aunque nos encontramos con una búsqueda de la esencia del sofista que nos permita autenticar, no hay un mito fundador. Y esto se debe a que, en este texto, Teeteto y el Extranjero buscan directamente al simulacro: el sofista es el falso filósofo. Aún más, en el acorralamiento final acabarán por definirlo como quien opera «en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo»,³¹ y del que ya no puede decirse que tenga sabiduría: «sabio es imposible, pues sostuvimos que no sabe nada».³² De esto, extrae Deleuze:

Puede que el final de *El Sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo. Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a

²⁸ *Ibid.*, p. 257.

²⁹ *Ibid.*, p. 296.

³⁰ *Ibid.*, p. 256.

³¹ Platón, *El sofista*. 268b. [Platón,(1988) *Diálogos V*. Gredos, p. 482.]

³² *Ibid.*, 268c; p. 482.

un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves. ¿No era preciso llevar la ironía hasta ahí? ¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?³³.

El simulacro es la falsa copia, no la de mala calidad que está más abajo en la jerarquía, sino aquella que aparenta semejanza, pero interiormente disiente, difiere, subvierte, se insinúa e insiste en su canto distorsionado y fantasioso. El simulacro tiene algo que decir: su esencia como voluntad de poder y eterno retorno. Pero no queremos escucharle, lo aplastamos, lo exiliamos, lo identificamos y señalamos para mantenerlo a raya, pues «el simulacro es ese sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma».³⁴ Según Deleuze, la intención platónica es enterrar el secreto del fantasma, «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 en su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros».³⁵

El simulacro no sólo perturba la selección de pretendientes, sino que pone patas arriba todo el sistema eidético de modelos e imágenes. Por eso es necesario esconderlo y excluirlo para poder encontrar al *verdadero* político, al *buen* poeta, al *auténtico* amigo de la sabiduría y también al *buen* ser humano, tal y como el cristianismo, andando el tiempo, establecerá sirviéndose del sistema platónico: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero, por el pecado, el hombre perdió la semejanza, conservando sin embargo la imagen. Nos hemos convertido en simulacro, hemos perdido la existencia moral para entrar en la existencia estética».³⁶

Deleuze pone aquí el ojo, siguiendo a Nietzsche, porque se trata del efecto y la consecuencia de la filosofía platónica, no sus medios y objetivos intra-discursivos. Platón busca abrir una nueva forma de percibir, sentir y pensar que acerquen al hombre a la contemplación de la Idea y rasguen el velo pernicioso del aparente cambio, de las sombras engañosas y de la vida incuestionada. Pero su filosofía hace otras cosas en contacto con su mundo contingente y su coyuntura política. La selección de un pretendiente adecuado y la eliminación o expulsión del falso es una praxis real y comprometida que responde al surgimiento de la democracia en las *polis* griegas. Frente al paradigma monárquico-teocrático de la antigüedad, en el que el soberano está fundado directamente

³³ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, op.cit., p. 298.

³⁴ Deleuze, G. (2001). *Diferencia y repetición*, op.cit. p. 409.

³⁵ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, op.cit., p. 301.

³⁶ *Ibíd.*, p. 299.

por la ley trascendente de los dioses, en la democracia hay pretendientes que deben ser seleccionados. En la antigüedad estaba el sabio, directamente el que tiene sabiduría, en la Grecia clásica está el *filo-sofos*, el amigo de la sabiduría, el que guarda semejanza interna y se hace a ella, el que la copia o refleja bien. La cuestión ahora es el criterio inmanente al pueblo por el que la soberanía se reparte y se legitima. Platón está consternado por la condena y muerte, democrática, de Sócrates. Su proyecto filosófico y vital es el de erigir un criterio trascendente de participación en las Ideas eternas que permita gobernar acorde a la verdad. Esto es lo que ve el propio Deleuze: Platón estaría respondiendo a la problematicidad del tiempo que le tocó vivir.

Por otro lado, Deleuze señala que para Platón el demiurgo del *Timeo* lleva a cabo la ordenación del caos en cosmos. En un fragmento, se preguntará Platón si el mundo ha sido formado en base al modelo eterno e inmutable o partiendo del devenir, de lo generado. «Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente».³⁷ Si el modelo ha sido el eterno, entonces el mundo es una emanación suya, las esencias de las cosas son eternas y en ellas descansa su fundamento, así, hay una jerarquía de participación en el mundo sensible que responde al nivel de pureza y semejanza interior. Por esto, *El Timeo* no es sólo un discurso de la creación del mundo con interés astronómico, físico y ontológico, sino que, como apunta Francisco Lisi:

Solo en segunda instancia es el *Timeo* una cosmología. Forma parte de un proyecto político. Procura poner en claro la analogía existente entre el mundo de las ideas y este mundo y entre este mundo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos). El *Timeo* trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la física.³⁸

Objetivo con el que coincide Guillermo Fraile: «parece lógico interpretar la doctrina del *Timeo*, no en un sentido puramente especulativo, sino práctico, con finalidad fundamentalmente política».³⁹ Y es por eso que «derrocar el platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos».⁴⁰

³⁷Platón, *Timeo* 28 1-4

³⁸ Lisi, F. (2000). "Introducción al *Timeo*" en Platón, *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Gredos, p. 144.

³⁹ Fraile, G. (2015). *Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma*. Biblioteca de autores cristianos, p. 363.

⁴⁰ Deleuze, G. (2001). *Diferencia y repetición, op.cit.* p. 115.

Estamos entonces frente a una ontología inmanente de la diferencia, una afirmación telúrica y creativa que postula una *intensio* ontogenética sin modelo preexistente. Una *natura* que es tanto *naturans* como *naturata*, en la que las posibilidades de la vida, las formas de vivir, son desconocidas e infinitas y son afirmadas por su diferencia y su capacidad de afectar y ser afectadas, transformadoras y abiertas a la transformación. Mediante esta inversión de los valores, volver a valorar lo activo, se enfrenta Nietzsche-Deleuze a un nihilismo rampante que, por su valoración de la nada que niega la vida al aludir a una no-vida mejor y más verdadera, termina por establecer un criterio jerárquico, basado en esa trascendencia que divide las formas de vida en criterio a una pureza, excluyendo o aniquilando todo aquello subversivo o diferente. A lo largo del trabajo iremos siguiendo el hilo de esta violencia genocida.

Allí donde la trascendencia, o platonismo, había impuesto el mundo de Dios o del Hombre, Nietzsche le dio la vuelta y encontró que la profundidad era el pliegue de una exterioridad, que hacer genealogía suponía devolver a la superficie aquello que se presentaba como arraigado en el fondo y que, impasible ante el mundo de las alturas divinas y el mundo de las profundidades humanas, se hallaba una superficie productiva e impersonal: «El mundo del SE, o de “ellos”, es un mundo de individuaciones impersonales y de singularidades preindividuales, que no se reduce a la banalidad cotidiana; mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros».⁴¹ Un sin fondo donde parecía haber un fondo, es decir, una caverna detrás de cada caverna, sin fin. Un pensamiento de la inmanencia exterior, es decir, de una superficie en la que las diferencias se relacionan por sus diferencias y en esta piel producen lo real.⁴²

⁴¹ Continúa la cita de Deleuze: «Hegel le reprochaba a Schelling el rodearse de una noche indiferente donde todas las vacas son negras. Pero cuando, en el cansancio y la angustia de nuestro pensamiento sin imagen, murmuramos “ah, las vacas”, “ellos exageran”, etc., ¡qué presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas! ¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas si se lo haga! ¡Cuántas diferencias y singularidades se distribuyen como otras tantas agresiones! ¡Cuántos simulacros se alzan en esa noche que se ha hecho blanca para componer el mundo del “se” y del “ellos”!) 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.» *Ibíd.*, p. 409.

⁴² Gilbert Simondon es una de las influencias más importantes en el pensamiento deleuzeano a la hora de trabajar la ontogénesis y la individuación, dice respecto a la piel: Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite... La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana; es en ese lugar donde la vida existe de manera esencial, como un aspecto de una topología dinámica que mantiene, ella misma, la metaestabilidad por la cual existe... Todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo; en efecto, no hay distancias en topología; toda la masa de materia viva que está en el espacio interior está activamente presente en el mundo exterior sobre el límite de lo vivo... El hecho de formar parte del medio de la interioridad no significa solamente estar adentro, sino estar del lado interior del límite... El pasado interior y el futuro exterior se enfrentan al nivel de la membrana polarizada» Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. La Cebra, p. 337

Lo que Nietzsche descubre es que, ni el fondo está indiferenciado, ni el ser es lo familiar e idéntico a sí mismo. El filósofo alemán se torna hacia un ámbito ontológico de efervescencia creadora en el que sólo hay singularidades preindividuales e individuaciones impersonales, formas anorgánicas que atraviesan, conmueven y desbaratan subrepticamente el mundo representable y reconocible. «Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental».⁴³ Lo que resulta interesante para el gesto nietzscheano es ahondar en este campo, observar la génesis para poder deconstruir las genealogías que han tapado el rastro intensivo de algunos conceptos y señalar las potencias transformadoras que se encuentran en lo impersonal para salir, así, del nihilismo negativo afirmando nuevas formas de pensar y de vivir.

Habiendo visto estos aspectos de la filosofía deleuzeana a través de su vínculo con la de Nietzsche, en los que hemos caracterizado la ontología de las fuerzas o intensiva, veamos ahora cómo Nancy, a través de la filosofía de Heidegger, articula una ontología del sentido.

1.2. Nancy con Heidegger, del ser-en-común.

En este apartado nos proponemos exponer la ontología del ser-en-común que Nancy elabora en clave de continuación del trabajo de Heidegger. El francés trata de llevar a cabo una analítica co-existencial⁴⁴ subrayando, y torciendo donde haga falta, el pensamiento del ser-en-común que, aunque estando ya en el alemán, es necesario, a su juicio, pensar con mayor radicalidad para situar el *con* por delante del *ser*, así como para entender el sentido en términos de contacto entre cuerpos.

Los entes se tocan: están en con-tacto unos con otros, se disponen y se distinguen así. Cualquier existente que se quisiera imaginar no distinto, no dis-puesto, sería en efecto indistinto, e indisponible: un absoluto vacío de ser. Por esto la instancia o el registro ontológico es necesario.

*“Ser” no es el nombre de la consistencia, es el verbo de la disposición.*⁴⁵

De forma breve y esquemática, podemos decir que Heidegger había articulado su proyecto filosófico de *Ser y tiempo* como un análisis existencial, esto es, como exploración sobre las estructuras ontológicas o existenciales del *Dasein* (ser/estar-ahí), aquel que se pregunta por el ser y

⁴³ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 118.

⁴⁴ «La analítica existencial de *Ser y tiempo* es la empresa a la que todo el pensamiento ulterior debe algo. [...] además, no está acabada, y su temblor se propaga hasta nosotros». Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, Arena, p. 109.

⁴⁵ *Ibíd.*, p.112.

así, al hacerlo, se pregunta por sí mismo. Este proyecto, al tiempo que una exploración de la disposición ontológica hacia el afuera y hacia el futuro del ser humano, sobre su aperturidad, era también una *Destruktion*⁴⁶ de la historia de la metafísica para revelar de este modo cómo el pensamiento occidental habría caído en el olvido del ser pensándolo, reductivamente, en tanto ente. La metafísica, que analizada bajo esta lente puede entenderse como ontoteología, ha pensado el ser en términos de consistencia: como ente presente y cerrado. Así, lo que comparte la tradición filosófica occidental es «la determinación del sentido del ser como *παρουσία* o como *ούσία* con la significación ontológico-temporaria de “presencia”. El ente es aprehendido en su ser como “presencia”, es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el “*presente*”». ⁴⁷

Frente a este olvido que la historia de la metafísica había llevado a cabo, Heidegger va a señalar una radical diferencia ontológica, una brecha o juntura *entre* los entes y su ser, que expone la esencia del ser como disposición y no ya como consistencia. De este modo, el alemán pone la mirada en la nada que acompaña a todo ser y en la ausencia que determina toda presencia. Por su parte, el ser humano es entendido por Heidegger, no como sujeto o individuo, sino como *Dasein*: el ser cuya esencia es ser-ahí o estar-ahí.⁴⁸ Esta disposición al exterior de un ser que no está en sí mismo sino que es calificado por la experiencia de apertura, muestra la forma ontológica que fundamenta toda existencia óntica, la otredad en el seno de lo mismo.

1.2.1. Analítica co-existencial

Para Heidegger, el ser del *Dasein* es co-originariamente ser-en-el-mundo y ser-con: «En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]». ⁴⁹ No puede concebirse, pues, un *Dasein* que no sea *para* los otros, abierto a ellos, del mismo modo que no

⁴⁶ «(C)oncepto que debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como destrucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen». Nota del traductor, Rivera, J. en Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*, Trotta, p. 456.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁸ Dice Rivera en una nota de *Ser y tiempo*: «(L)a abertura al mundo, y, por consiguiente, a la totalidad de lo ente, es el constitutivo esencial del *Dasein*. El *Dasein* es su “ahí”, significa que el *Dasein* al abrirse al mundo, se abre igualmente a sí mismo. Esta abertura a sí mismo no es una “conciencia”, sino algo más radical que toda conciencia: es el estar en lo abierto del ser y -por consiguiente- un comprenderse a sí mismo como “siendo”» *Ibid.*, p. 241. Nota del traductor, Rivera, J.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

puede concebirse sin mundo: el ser-ahí *es* su ahí, de manera que el mundo y los otros forman parte del ser del *Dasein*, que es esencialmente un *coestar*, tal y como dice explícitamente el propio Heidegger.⁵⁰ Sin embargo, para Nancy, esto no es suficiente. Se hace necesario radicalizar el análisis y mostrar que *el ser*, como tal, es imposible y abstracto y que sólo podemos concebirlo si lo entendemos en tanto *con*, o sea, como pura transitividad y disposición.

(L)o que Heidegger denominó el *Mitsein*, e incluso el *Mit-da-sein*, no está aún pensado en él con la radicalidad ni con la determinación que convendrían. Es necesario, en efecto, comprender que el “mit” no califica al “sein” (como si el ser subsistiera ya por sí mismo de cualquier manera, como si el ser *fuera sí-mismo*, es decir como si el ser *fuera* o *existiera*, absolutamente), ya que el “mit” no califica ni siquiera al “dasein”, sino que lo constituye esencialmente. En un alemán barroco, diría que se trata del “*seindamit*”, o del “con” como modalidad propia, exclusiva y originaria del ser-ahí o del ser-el-ahí.⁵¹

La estructura originalísima del ser sería, entonces, el *con*. Pero el caso es que este *con* no tiene consistencia alguna, no es más que la *puesta* en común o *ex-posición*. *Ser*, entonces, es directamente *ser para otro*, mientras se es para sí (pues “uno mismo” es también diferencia). Encontrarse *con* otros, estando-ya *con*. Pero no hay *algo* que se es, no se trata de una esencia o una mismidad que *es* con otras y que no se puede separar, sino que lo que se es, es directamente la *ex-posición* misma. En palabras de Nancy: «Ser-sí-mismo es ser-a-sí, estar – expuesto-a-sí: pero sí-mismo, en sí mismo, *no es más que la exposición*. Ser-a-sí es ser-a-la-exposición».⁵² Ser comparecencia entonces, ser al-otro que no se separa de ser-a-sí. Nancy, en definitiva, no está diciendo que el *Dasein* sea co-originario del *Mitdasein* – del *Dasein* del otro, o la experiencia de abertura de otro – lo que puede parecer que da por hecho la existencia de “uno” y de “otro” que son simultáneas e interdependientes, y, por tanto, tampoco que el *Mitsein*, el ser-con, sea una determinación del ser. Nancy quiere radicalizar esto, él está diciendo que lo que somos lo somos en el borde o límite entre el *Dasein* y el *Mitdasein*, o si queremos más sencillamente, no somos uno ni otro, sino lo *ex-puesto* al borde, lo que se comunica de un singular a otro, pues un singular – ahora veremos que se trata de *singular-plural* – no tiene interior ni substancia, sino que es lo que de él sale o se comparte con los otros singulares (-plurales).

⁵⁰ «(E)l *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*][...] El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro». *Ibíd.*, p. 140.

⁵¹ Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, Arena, pp. 152-153.

⁵² *Ibíd.*, p. 155.

Toda la ontología se reduce a este ser-a-sí-al-otro. La esencia ahí no *es*, transitivamente, más que la exposición de su subsistencia: la cara expuesta del subsistente, que no existe más que en cuanto expuesto, para siempre inaccesible e inapropiable para el interior de la subsistencia, para su centro espeso, opaco, inexpuesto, inmanente y, para decirlo todo, inexistente. Lo inexponible (o lo impresentable) es lo inexistente.⁵³

El *Mitsein* entonces no sería un existenciario, esto es, una de las estructuras ontológicas del ser humano, que hace que exista y no solo que sea; el *Mitsein*, el ser-con o coestar, sería directamente nada más y nada menos que *el ser*. Este ser, que no es sustancia ni presencia, sino pura transitividad, apertura o ex-posición. No se trata, pues, de algo que es, sino de un *tener lugar* que acontece. El ser (ser-con) es el acontecer mismo, no lo que acontece. Y lo que acontece no es más que la dis-posición del acontecer, o sea, «la esencia es *en sí* la existencia».⁵⁴ Esta aperturidad, el ser, adviene a cada momento, como hemos visto, y, por decirlo así, *el ser no es*, el ser es el “*es*”, o sea, su advenimiento, lo que Heidegger vino a llamar *Ereignis*. Una ex-posición que siempre es *para* o *ante*, pues el ser era directamente ser-con, y por tanto el *Dasein* era el ser que ex-ponía el ser: a esto lo llamamos sentido. Para Heidegger, pues, el sentido era el acontecimiento (*Ereignis*), esto es, la mismidad del ser como comprensión hermenéutica-ontológica. Esta apropiación o acontecimiento no era la experiencia consciente de un sujeto sino una facticidad pre-reflexiva.

Sin embargo, para Nancy no hay apropiación ni interioridad, el sentido es *sólo* comunicación del ser-con: la circulación de un contacto entre cuerpos que los ex-pone y transita. Por tanto, el sentido es diferido, difiere, se transforma en el contacto entre cuerpos. Pero este ser-con, él mismo, no significa nada: el ser(con) no *tiene* sentido. Ello mismo, el sentido, es la comparecencia de un *nosOtros* que nos pone en contacto, pero que no es nada más que ese sentirnos. «Comprendemos, al comprendernos, que nada hay que comprender – pero esto quiere decir de manera precisa: que no hay apropiación de sentido, porque el “sentido” es la participación del ser. No hay apropiación, luego no hay sentido. Esto mismo es nuestra comprensión».⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁴ «La esencia es *en sí* la existencia – es también lo que quiere decir, en resumidas cuentas, el axioma de Heidegger de que la existencia es la esencia del *Dasein*. Me ha ocurrido transcribir esto diciendo que la existencia es sin esencia. Es una fórmula sin duda útil. Pero es más justo, más preciso – más difícil también–, decir que la esencia de la esencia es la existencia. Sin embargo, para no dejar que esta nueva esencia se transforme en super-esencia, en fundamento o en sustancia, será necesario precisar que “*es*”, en este enunciado, debe tomar el valor transitivo que Heidegger (en *Was ist das, die Philosophie?*) trata de darle como su valor verdadero, por lo demás imposible de semantizar, sentido transitivo que transita todo el “sentido”. *Toda* la ontología se reduce a la transitividad del ser». *Ibid.*, p. 155.

⁵⁵ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural, op.cit.*, p.114.

Este sentido circulante es también la dehiscencia⁵⁶ de toda instancia de mismidad o identidad, pues todo ser singular es, al mismo tiempo, plural,⁵⁷ y es el *con* lo que hace que algo sea, por lo que la singularidad *es* por ser *con* otras y la experiencia de “uno” lo es por ser *con*-sigo, o sea que su “mismidad” resulta deconstruida y revelada como diferencia y otredad. Frente a la idea de individuo, ese átomo cerrado, independiente o autónomo, Nancy piensa el ser singular como un ser finito, siendo su finitud bordeada por los otros cuerpos singulares y finitos lo que hace que sea *singuli* o “uno”: «Y “uno” no quiere ante todo decir ni en sí, ni por sí, ni para sí, sino “uno de entre nosotros”». ⁵⁸

Sobre esto, Nancy dedica unas palabras a Deleuze. Para el pensador de Burdeos, la clave está en el pensamiento de la individuación que, de Nietzsche y Schopenhauer, se acercaba a la concepción de la singularidad. Ese habría sido el camino recorrido por Deleuze: pensar la génesis de lo singular como efecto de un proceso de individuación. Por su parte, Nancy, pese a querer él mismo desligarse de toda concepción de individuación, esta «en parte subsiste aún en el motivo deleuziano de la *haecceidad*, que, sin embargo, por otra parte, gira en torno a la singularidad». ⁵⁹ La diferencia, pues, estriba en que la singularidad nancyana no es arrancada de una anterioridad pre-individual e intensiva,⁶⁰ sino que, en coherencia con una ontología del sentido y no de las fuerzas, ella *aparece* por mor de la finitud misma, del contorno de los cuerpos: «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». ⁶¹ Es el acontecimiento de ex-posición el que hace la comparecencia de *partes extra partes* en su mismo gesto. La(s)

⁵⁶ Por dehiscencia se entiende el modo en que una flor o un fruto se abren para dar salida al polen o a una semilla. En medicina refiere a la separación de los tejidos en una herida que no ha sido suturada propiamente. Luis Sáez Rueda utiliza el concepto para diferenciar las posiciones de Heidegger y Deleuze respecto a la exterioridad, a nuestro juicio, la diferencia incluye también a Nancy: «Se podría decir, así, que mientras en Heidegger el ser, el sentido, acontece de modo *eferente* —pues consiste en un “llevar fuera”—, en el contexto del pensamiento deleuzeano acontece de modo *dehisciente* —es decir, en forma de una brecha que deja al exterior dos dimensiones.» Sáez Rueda, L. (2007). “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, p. 446

⁵⁷ «Lo singular-plural forma al contrario la constitución de esencia del ser: una constitución que deshace o que disloca, en consecuencia, toda esencia única y sustancial del ser mismo. Esto no es sino una manera de hablar, ya que no hay ninguna sustancia previa que viniera a ser disuelta. El ser no preexiste a su singular plural. Mas exactamente, no *preexiste* en absoluto, como nada preexiste: sólo existe lo que existe». *Ibid.*, p. 44.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹ Nancy, J.-L. (2006). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 55.

⁶⁰ «La singularidad no *procede* tal vez de nada. No es una obra que resulte de una operación. No hay procesos de “singularización”, y la singularidad no es ni extraída, ni producida, ni derivada. Su nacimiento no tiene lugar *a partir de* ni como *efecto de*». *Ibid.*, p. 55.

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

singularidad(es) aparecen como finitud y com-parten el sentido entre ellas. El ser singular está siempre *declinado*,⁶² es siempre ser singular-plural:

Ser singular plural: de un solo trazo, sin puntuación, sin huella de equivalencia, de implicación o de consecución. Un solo trazo continuo-discontinuo, trazando el conjunto del dominio ontológico, el ser-consigo-mismo designado como el “con” del ser, de lo singular y de lo plural, e imponiendo de golpe a la ontología no sólo otra significación, sino otra sintaxis. El “sentido del ser” no solo como “sentido del con”, sino incluso y sobre todo, como el “con” del sentido. Porque ninguno de estos tres términos procede ni funda a los demás, y cada uno designa la co-esencia de los otros. La co-esencia pone a la esencia misma en el trazo –”ser-singular-plural”--, en un trazo de unión que también es o un trazo de división, trazo de participación que se borra entonces, dejando cada término en su aislamiento y en su ser-con-otros.⁶³

Nancy traza así una ontología del sentido, al igual que Heidegger, pero que se distingue fundamentalmente de la propuesta del alemán por ser una ontología de los cuerpos, del *con* y de la diferencia afirmada hasta el final. Un sentido que se presenta en la *extensio* de cuerpos exteriores, expuestos y extensos que se tocan por sus confines y, así, se trastocan haciendo emerger el sentido del con-tacto mismo. Sin más verdad ni más sentido que el ser-juntos-distintos, se trata de los cuerpos singulares-plurales en tanto que son diferentes y son fuera-de-sí. Con acierto, apunta Rodal Linares a este respecto que, «mientras que para Heidegger el proyecto es el lugar del límite propio, ya que presenta la muerte como posibilidad propia, para Nancy el cuerpo será el lugar donde se toca el límite existencial».⁶⁴ La finitud del cuerpo como borde ex-puesto que se ve abierto y en contacto con otros cuerpos finitos: este es el sentido del *sentido*, un sentir sensible y material que no posee interioridad alguna, sino que está abierto y siendo-los-unos-con-los-otros. Esto, además, no se reduce en Nancy a lo humano: estos otros cuerpos son también los pájaros y las mesas y los ríos, y suponen una pasibilidad de sentido que abre el mundo también, «la piedra no posee el sentido a manera de una comprensión, pero, en tanto que significa un toque del sentido, su presencia material constituye un “decir” singular no inteligible».⁶⁵

⁶² «(L)a singularidad no tiene nunca ni la naturaleza ni la estructura de la individualidad. La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables por no decir idénticas, sino que tiene lugar en el plano del *clinamen*, inidentificable». *Ibid.*, p. 22.

⁶³ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 53.

⁶⁴ Rodal Linares, S. (2021). El sentido como transitividad, creación y reparto. La transformación de Nancy de la ontología heideggeriana en ontología de los cuerpos, *Eidos*, 36, p. 163.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 150 .

Heidegger abría las puertas hacia una ontología de la diferencia con su diferencia ontológica, o más bien otros han abierto ese pensamiento de la diferencia a través de muchos conceptos heideggerianos, pues el alemán, a vista de muchos, habría permanecido anclado en el pensamiento de la mismidad. En contra de las caídas metafísicas en la igualdad o la identidad, Heidegger señala la diferencia fundamental entre ser y ente, pero entre ellos se mantendría una suerte de pliegue o inter-cisión que articula la relación de lo diferente con lo diferente, a esto el propio Heidegger lo llamará lo *Mismo*. El ser y el ente «se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [*Zwischen*] dentro del cual la sobrevenida – ontológica –y la llegada – óptica –entran en relación, se separan y se reúnen». ⁶⁶ Nos encontramos ante una filosofía que trata de pensar la diferencia y que la encuentra allí donde había sido impensada, pero que, a su vez, todavía piensa el ser como mismidad y no como diferencia. El ser heideggeriano, sea a través del *Dasein* o de la *Ereignis*, resulta ser, como apunta Sáez Rueda:

aquello que permanece a través de todas sus expresiones, es decir, de todos los mundos de sentido que abre en su devenir y en el seno de los cuales es interpretado el ser del ente [...] (Y) adquiere, por otro lado, si bien no los tintes de lo igual (*das Gleiche*), sí los de lo insistente continua e inexorablemente referido a sí mismo: retorna sobre sí en la diferencia de sus devenires, de sus aperturas o desvelamientos. ⁶⁷

Sin embargo como hemos visto, Nancy, al situar el foco en el *con* del ser y del sentido, no da lugar a mismidad ninguna, pues la diferencia no remite al ser sino que es ella misma diferente de sí. Dice Nancy trayendo a colación a Deleuze: «El devenir-sí “del” sí-mismo es un devenir-imperceptible, diría tal vez Deleuze: imperceptible a toda asignación de esencia». ⁶⁸ Sí-mismo para Nancy está siempre declinado, diferido y alterado. No se trataría entonces de pensar lo Mismo como pivote de la relación diferencial, sino del pensamiento de la diferencia en *sí misma*. Hay en Nancy una ontología del sentido que sin duda se comunica con la heideggeriana, pero en última instancia se trata de una ontología del sentido diferido. Y esto trae graves consecuencias para la filosofía política tal y como vamos a ver a continuación.

⁶⁶ Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*, Anthropos, 1988, pp. 99-158.

⁶⁷ Sáez Rueda, L. (2018). Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze, *Pensamiento*, 74, p. 723.

⁶⁸ Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 156.

2.1.2. Banalidad de un pueblo

Si, como acabamos de ver, quedaba en la ontología heideggeriana un centro identitario que concebía el ser como mismidad, esto tendrá su correlato y rastro en la filosofía política. En efecto, hay en Heidegger una concepción del pueblo como algo cerrado que designa una esencia. Así lo denuncia el propio Nancy:

(C)uando se trató de la comunidad como tal, el propio Heidegger se extravió en la visión de un pueblo y de un destino al menos en parte concebido como sujeto. Lo que prueba sin duda que el «estar-vuelto-hacia-la-muerte» del Dasein no había estado radicalmente implicado en su coestar —en el *Mitsein*—, y que es esta implicación lo que nos queda por pensar.⁶⁹

Por tanto, el de Burdeos parece indicar que la implicación de Heidegger con el nazismo tiene que ver con la falta de incidencia en el *con* del ser. Pero también con el desprecio del *das Man*, esto es, con el énfasis en la autenticidad, o, también, con la idea de una filosofía que sólo puede pensarse en alemán y en griego. A este respecto, Nancy escribió un libro, *Banalidad de Heidegger*, cuando salieron los primeros volúmenes de los *Cuadernos negros* de Heidegger en los que se hacía evidente su anti-semitismo. Lo titulaba así en referencia al concepto de Hannah Arendt, la banalidad del mal, que ella utilizó para explicar cómo Eichmann, alto funcionario nazi a cuyo juicio en Jerusalén Arendt atendió, fue capaz de participar activamente en el holocausto judío esgrimiendo luego una defensa que alejaba su acción y al juicio sobre su persona de una concepción clásica del mal. Eichmann no era un monstruo, tampoco estaba loco, ni siquiera afirmaba sentir odio hacia los judíos, solamente cumplía órdenes con eficacia, él sólo hacía su trabajo. Simplemente, concluye Arendt, era incapaz de pensar. Siguiendo esta exposición de Arendt, Nancy califica de banalidad el modo en que Heidegger cayó bajo tan ruin tópico cultural, el antisemitismo, que acechaba Europa. No a raíz de un pensamiento cruel, monstruoso o delirante, sino, precisamente, por ausencia de pensamiento. En efecto, hace falta, argumenta Nancy, que pensemos cómo pudo Heidegger «comprometerse tan imperdonablemente con la política filosófica hecha crimen».⁷⁰ Y es que, sin que por ello afirmemos que la filosofía heideggeriana nos sea inservible o esté preñada de nazismo, nada más lejos, sí que puede afirmarse que la ontología y la política no son dominios escindidos y estancos. Nancy desarrolla un pensar de la comunidad, a través del ser-en-común, que es entendido como resistencia a la inmanencia, resistencia al tipo de comunidades comunionales o esenciales que

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 34.

⁷⁰ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 42.

la tradición política occidental ha pensado y que fue también en la que acabó el propio Heidegger.⁷¹ Así como el ser era entendido por Nancy directamente como ser-con, la comunidad ontológica sólo puede ser la comunidad de los otros, comunidad de la otredad:

La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro [...] No es una comunión que fusione los *mi-mismo* en un *Mi-mismo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los otros. [...] La comunidad ocupa, por tanto, este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de la comunidad [...] diferencia radical con el “espíritu de un pueblo”, que de Hegel a Heidegger ha diseñado la colectividad como proyecto y el proyecto, recíprocamente, como colectivo.⁷²

La llamada a un pueblo puro es siempre un ejercicio de violencia, no hay más que pueblos plurales y mezclados, los pueblos, como los seres singulares-plurales, son lo que son por el contacto y la relación con su exterior. Para Nancy, la comunidad no cabe pensarse como pueblo, ella es la dis-posición ontológica en la que unos y otros comparecemos como otredades, el sentido de tal comunidad sería la interrupción y sabotaje perpetuo a toda asignación, identificación o culminación de una esencia común. En fin, para Nancy *ser-en-común*, nunca unidos o confundidos pero tampoco aislados e independientes.

*La mezcla no existe, como tampoco la pureza. No hay ni mezcla pura, ni pureza intacta. No solamente no hay nada tal, sino que es la ley del hay: no habría nada si hubiera algo puro e intacto. Nada existe “puro” que toque a otro, no porque tenga que asociarse, como si fuera una simple condición accidental, sino porque el solo tacto expone a esos límites sobre los que las identidades o las ipseidades se pueden desenredar unas con otras, unas de otras, las unas entre las otras, unas de entre otras. No hay ni lo simplemente mezclado, ni lo simplemente idéntico, siempre hay un incesante desenredo de lo uno en lo otro.*⁷³

⁷¹ En la misma línea, dicen Deleuze y Guattari sobre Heidegger y el nazismo: «No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia. [...] Heidegger se perdió por las sendas de la reterritorialización, pues se trata de caminos sin balizas ni parapetos. Tal vez aquel estricto profesor estuviera más loco de lo que parecía. Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica...» Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, pp. 110-111.

⁷² Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 35.

⁷³ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, op.cit., p. 169.

1.3. Materia y cuerpo

Una vez hemos visto esta oposición entre el sentido y las fuerzas como nociones sobre las que articular estas dos ontologías contemporáneas. Veamos más profundamente cómo es que son dos filosofías materialistas, dónde se sitúan los conceptos de *materia* y *cuerpo* en la obra de Deleuze, por un lado, y en la de Nancy por otro. En el primer punto, sobre el concepto deleuzeano de *cuerpo sin órganos*, vamos a ahondar en cómo el campo de intensidades diferenciales del que emerge *a posteriori* la *extensio* es la base material-energética de la realidad y en cómo esto tiene un correlato en cada cuerpo singular, sin ser por ello individual o personal, y en la tarea general de la filosofía que se dibuja como un trabajo con los conceptos en un plano constituido por el conjunto de *cuerpos sin órganos*. Veremos después como Nancy entiende el cuerpo desde una ontología modal, del cada vez y cada cuerpo, a través del concepto de *corpus*, un pensamiento sobre la materia que incluye a los propios conceptos, la escritura y el sentido. Para terminar recopilando las diferencias y coincidencias que habremos visto hasta ese momento y señalar los fragmentos en los que Nancy parece, a nuestro juicio, ir más allá de sí mismo y lanza pensamiento sobre aquella *intensio* deleuzeana previa a los cuerpos.

1.3.1. Cuerpo sin órganos. *Intensio*

Deleuze dijo una vez que quizá él fuese el más inocente o ingenuo de su generación,⁷⁴ por la ausencia total de culpabilidad con la que hacía metafísica, «yo me siento puro metafísico».⁷⁵ Frente a una contemporaneidad en la que se hablaba del fin de la filosofía, y en la que proliferaron los intentos de hacer filosofía, no en sí misma, sino: de la ciencia, postmetafísica, literaria, política, de la historia, sociológica, etc, Deleuze entendía que la filosofía tiene su propio y específico quehacer, en el que los conceptos son creados y relacionados entre ellos de forma directa.

Nunca me han preocupado el fin de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. Nunca he abandonado un cierto empirismo que actúa mediante una exposición directa de los conceptos [...] Creo que la filosofía tiene su

⁷⁴ Cuando en una entrevista le preguntaron que por qué creía que Foucault había dicho “quizá algún día el siglo será deleuzeano” Deleuze respondió: «Quizá quisiera decir que yo era el más ingenuo de los filósofos de nuestra generación. En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con más mediaciones[...] Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor sino el más ingenuo, como una especie de arte bruto, si puede decirse así; no el más profundo sino el más inocente (el más exento de culpabilidad por el hecho de “hacer filosofía”)» Deleuze, G.(1996). *Conversaciones. 1972-1990*, Pre-textos. pp. 24-25.

⁷⁵ Deleuze, G. (1999). “Réponses a une serie de questions”, noviembre de 1981, en Arnaud Villani, La Guepe et l’Orchidée, París, p. 130. en Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de cultura económica, p. 213.

propia materia prima, que le permite mantener relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas.⁷⁶

Deleuze, a dúo con su pareja filosófica, Félix Guattari, concibieron la filosofía como una actividad creativa que consistía en inventar y fabricar conceptos. Por medio de dar consistencia al caos, sin subsumirlo o expulsarlo, los conceptos filosóficos construyen una *plano de consistencia*. «La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano».⁷⁷ Este plano se crea en la dimensión virtual, es decir, en el campo de intensidades interafectantes que, como vimos, era la *intensio* constituyente y diferencial de la realidad. Ya en sus trabajos sobre Bergson, Deleuze señala la diferencia entre lo virtual, lo posible y lo actual. Lo virtual era aquello que es real sin ser actual. Se distinguía de lo posible en que este último tenía la forma de lo actual, sería aquello de la misma naturaleza, pero que no es dado. Lo virtual, sin embargo, es real de pleno derecho y no se deduce de lo actual, sino que es diferente de ello, de hecho, lo funda. Cuando lo virtual se actualiza se transforma, cambia de naturaleza. La relación posible-actual es simétrica; la relación virtual-actual es diferencial.⁷⁸ «Los conceptos no refieren a nada sino que constituyen, en un sentido trascendental, la dimensión virtual de la experiencia. sino fuera por los conceptos, lo virtual sería puro caos. Los conceptos lo ordenan, lo configuran, le dan una cierta consistencia».⁷⁹ El pensamiento debe confrontar al caos, el litigio fecundo y fundante de fuerzas y velocidades en interafeción e interdependencia. Pero también debe desbaratar los intentos dominadores de un pensamiento totalizante que quiera expulsar o aplastar la creación de lo nuevo y la diferencia. Trabaja de forma creativa, producir conceptos es inseparable de inventar nuevas formas de sentir y hacer. «La filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios. La filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige directamente a no-filósofos».⁸⁰

Según la inversión del platonismo que hemos visto, ya no podemos entender que la filosofía se dedique a una contemplación de lo suprasensible y lo más allá de la vida telúrica, por ello la filosofía

⁷⁶ Deleuze, G.(1996) *Conversaciones. 1972-1990*, op.cit., pp. 124-125.

⁷⁷ Deleuze, G. y Guattari, F.(1993). *¿Qué es la filosofía?*, op.cit., p. 39.

⁷⁸ Resume muy claramente Moises Barroso: «Deleuze vigoriza y acentúa la crítica a la noción de posible que se halla en Bergson, pero lo hace acoplándola a la maquinaria de sus conceptos. Una pregunta se impone ya de entrada: ¿por qué es desestimado un concepto como el de lo posible, tan noblemente custodiado en la tradición filosófica y notablemente fructífero? La respuesta de Deleuze es, siguiendo a Bergson, tajante: lo posible no hace la diferencia, nada crea, duplica lo que ya hay. Así como lo posible se asemeja a lo real, lo virtual no tiene por qué parecerse a lo actual en que se actualiza». Barroso Ramos, M. (2005). *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Soportes audiovisuales e informáticos. Serie Tesis Doctorales. Servicio de publicaciones Universidad La Laguna, p. 159.

⁷⁹ Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama, p. 182.

⁸⁰ Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*, op.cit., p. 196.

ha de hacerse con el cuerpo y los conceptos pensarse como acompañados de preceptos y afectos.⁸¹ Nos proponemos ahora indagar en el modo en que el plan de consistencia virtual se relaciona con el cuerpo sintiente.

Deleuze acude a Antonin Artaud,⁸² dramaturgo, director de escena, actor y poeta, para analizar esta relación entre la filosofía y el cuerpo. Hay una forma de organización del cuerpo que lo tiene bajo una tensión brutal, «el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización».⁸³ El cuerpo ha sido producido bajo una forma opresiva que lo divide en funciones fijas y relaciones biunívocas, recordemos aquello que dijo Foucault sobre el cuerpo en la sociedades disciplinarias:⁸⁴ «Un "alma" lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo».⁸⁵ Esta organización del cuerpo es lo que Artaud denomina “juicio de Dios”, esto es, una imprimación trascendente que delimita las posibilidades y relaciones de un cuerpo como preestablecidos, si Spinoza decía “no sabemos lo que puede un cuerpo” en cambio el juicio de Dios dice: «Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo —de lo contrario, serás un depravado—. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado —de lo contrario, serás un desviado—. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado —de lo contrario, sólo serás un vagabundo».⁸⁶ Es decir, el cuerpo organizado como organismo no es el cuerpo, sino meramente un forma a la que se le ha forzado violentamente, el

⁸¹ «Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. Están en la ausencia del hombre, cabe decir, porque el hombre, tal como ha sido cogido por la piedra, sobre el lienzo o a lo largo de palabras, es él mismo un compuesto de perceptos y de afectos. La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí» Deleuze, G. y Guattari, F.(1993). *¿Qué es la filosofía?*, op.cit., p. 165.

⁸² «El hombre está enfermo porque está mal construido. Átenme si quieren, pero tenemos que desnudar al hombre para rasparle ese microbio que lo pica mortalmente, dios, y con dios sus órganos porque no hay nada más inútil que un órgano. Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad». Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de Dios y otros problemas*. Ediciones Caldeón, p. 31.

⁸³ Deleuze, G. y Guattari, F. (2021). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit, p. 17.

⁸⁴ La exposición de la obra de Foucault queda fuera del objetivo de este trabajo, baste con apuntar que el francés analizó el paso histórico de las sociedades de soberanía a las de disciplina, en las cuales cambia la forma de gobierno hacia la biopolítica, el sujeto político pasan a ser las poblaciones y mediante el paso de los individuos por una serie de centros de encierro: cárcel, hospital, escuela, fábrica..., se da forma a su subjetividad y al cuerpo. Deleuze analizó el fin de este tipo de sociedades y cómo en nuestra contemporaneidad estamos dando el paso a las sociedades de control, en las que el centro de encierro deja paso a la vigilancia continua y modulada de la informática y la empresa. Cfr. Deleuze, G.(1996). *Conversaciones. 1972-1990*, op.cit., p. 248

⁸⁵ Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo veintiuno Editores., p. 30.

⁸⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit, p. 164.

cuerpo que escapa esta constricción, *el cuerpo sin órganos*, es al cuerpo juzgado, como habíamos dicho ya con Nietzsche, “lo que el álgebra a la tabla de multiplicar”.⁸⁷

El cuerpo sin órganos, o CsO, es, por tanto, la liberación de ese constreñimiento. No se opone realmente a los órganos,⁸⁸ sino sólo a su unificación bajo un organismo, «no se trata en modo alguno de un cuerpo desmembrado, fragmentado, o de órganos sin cuerpo. Es justo lo contrario. No hay en modo alguno órganos desmembrados con relación a una unidad perdida, ni vuelta a lo indiferenciado respecto a una totalidad diferenciable». ⁸⁹ Se trata de *una* multiplicidad en tanto que tal y no respectiva a una unidad previa o trascendental, aunque, como es evidente, sí forma *una* singularidad. La individuación propia del CsO es, lo que los autores denominan *Haecceidad*, un concepto que puede rastrearse hasta Duns Scoto.

Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son *haecceidades*, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado.⁹⁰

El artículo impersonal, “un” , “el”, “se”, etc, denota precisamente esta individuación que no preexiste, si subsiste en sí misma como un átomo o una sustancia, sino que acontece en un momento dado dando lugar a *una* vida.⁹¹ Pues bien, el cuerpo sin órganos es una *haecceidad*, «el cuerpo sin órganos

⁸⁷ «Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar» VP, II, 226. Alojada en Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p.63.

⁸⁸ «(E)l cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización. »Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 37.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 169.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 264.

⁹¹ En uno de sus últimos ensayos *La inmanencia: una vida...*, escribe Deleuze: «Nadie ha relatado mejor que Dickens lo que es *una* vida, teniendo en cuenta el artículo indeterminado como índice de lo trascendental. Un pícaro, un mal tipo despreciado por todos está agonizando, y quienes lo cuidan manifiestan hacia él una suerte de diligencia, de respeto, de amor hacia el más pequeño signo de vida del moribundo. Todo el mundo se afana en salvarle, hasta el punto de que, desde lo más profundo de su coma, el propio villano se siente penetrado por cierta dulzura. Pero, a medida que vuelve a la vida, sus salvadores se tornan fríos y reaparece toda su grosería y malicia. Entre su vida y su muerte hay un momento que no es otra cosa que el de *una* vida que linda con la muerte. La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Es una hecceidad, que no es ya una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, puesto que únicamente el sujeto que la encarnaba en mitad de las cosas era quien la hacía buena o mala. La vida de esa individualidad se desvanece a favor de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunde con ningún otro. Esencia singular, una vida...» Deleuze, G.(2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, p. 349.

nunca es el tuyo, el mío... Siempre es *un* cuerpo»,⁹² mientras que el organismo es el de un sujeto. Así hemos visto como la forma-sujeto es un efecto constituido y contingente de un campo social determinado y que lo que encontramos en el ámbito genético y constituyente son singularidades pre-individuales que forman individuaciones impersonales, o *haecceidades*.

El cuerpo sin órganos, entonces, es una individuación impersonal de afectos, perceptos, intensidades, y deseos, que forman una multiplicidad viva y hormigueante autoorganizada caosmóticamente. O más bien, el CsO es la superficie inextensa o punto de intensidad=0, que esa multiplicidad recorre. No es un espacio sino la materia en estado “previo” a la extensión, es *intenso*. Es el espectro intensivo, espectro porque es una *zona* pero también porque es virtual/fantasmal y todavía-no-constituido, en el que las fuerzas activas y reactivas no han llegado a constituirse en mecanismos de conservación y adaptación. El CsO hay que construirlo, no es el origen primero y cronológico⁹³ del que luego salió el territorio, el sentido y la organización significativa. Es más bien, paralelo al ámbito constituido, como las fuerzas-*intensio* lo son a los cuerpos-*extensio*, no preexiste sino que *insiste*. Nunca es total ni presente, no se llega del todo a él pues esto sería la forma de la muerte, la intensidad=0.⁹⁴ Por tanto, es un proceso y no un ente. Nos sirve aquí acudir a Nancy brevemente, lo que el de burdeos entiende por inmanencia, esa presencia plena y absoluta, que termina por ser obra de muerte, eso sería un cuerpo sin órganos *puro*.

Por tanto, por un lado, siempre hay algo de sujeto, algo de suelo firme y un poco de organización. Y por el otro, como acabamos de decir, es un proceso o una actividad y no un ente constituido. Como práctica, o conjunto de prácticas, requiere de cautela,⁹⁵ es necesario mantener un (in)cierto nivel de organización del cuerpo, de significación impuesta, hace falta un poco de organismo para que el CsO haga correr los afectos, para que podamos crear frente a ello. Por ello una de las nociones

⁹²Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 168.

⁹³«El CsO no es “anterior” al organismo, es adyacente a él, y no cesa de deshacerse.» *Ibíd.*, p. 168.

⁹⁴ «(E)n él no hay nada negativo, tan sólo acercamientos y alejamientos indefinidos del punto cero, que de ningún modo expresa la carencia, sino la positividad del cuerpo lleno como soporte y agente (pues “se necesita un aflujo hasta para expresar la falta de intensidad”).» *Ibíd.*, p. 38.

⁹⁵«Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor. En última instancia, deshacer el organismo no es más difícil que deshacer los otros estratos, significancia o subjetivación. La significancia se adhiere tanto al alma como el organismo al cuerpo, tampoco es fácil deshacerse de ella. Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante? Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción.» *Ibíd.*, p. 164-165.

fundamentales para el filósofo es la de prudencia, el lema spinozista de *Caute*,⁹⁶ hace falta medir, tantear y saber frenar o acelerar para hacer filosofía, la vida propia y la cordura están en juego, hay, de hecho, cuerpos sin órganos destructivos o cancerosos, sino se tiene cuidado en la experimentación o se es demasiado brusco puede formarse «el CsO canceroso de un fascista en nosotros, o el CsO vacío de un drogadicto, de un paranoico o de un hipocondríaco».⁹⁷ Sobre estos posibles peligros, y específicamente sobre la relación entre el fascismo (de uno mismo) y el deseo o la experimentación trataremos más adelante con detalle.

El conjunto de los CsO es el plan de consistencia, aquel en el que anunciamos que operaban los conceptos filosóficos, y que se opone, sino como dualismo, si estratégicamente, al plan de organización. Pero no todos los CsO son componibles o conectables, «en efecto, el plan, es decir, el modo de conexión, proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el cuerpo sin órganos. [...] Sólo es retenido y conservado, así pues, creado, sólo consiste *lo que aumenta el número de conexiones*».⁹⁸ El plan es también un plano,⁹⁹ la filosofía lo construye y así da consistencia al caos, pero también lo recorre, pues los conceptos, y el plano mismo, no pre-existen a su recorrido. Es aquí donde la filosofía no puede separarse de los afectos y la sensibilidad, siempre es una experimentación, no es filosofía cuando se piensa lo “ya pensado”. El plan de consistencia entonces es el gran cuerpo sin órganos, en él solo hay *haecceidades*, relaciones, velocidades, singularidades preindividuales y afectos, una composición caosmótica que no pierde el infinito al diferenciarse del caos absoluto, producir conceptos es inseparable de inventar nuevas formas de sentir y hacer. Entonces, tenemos al cuerpo sin órganos y plan de consistencia por un lado, frente a cuerpo como organismo y plan de organización por el otro. El segundo trabaja con formas y substancias,

⁹⁶ «Lejos de ser una forma de temor y una manera de replegarse con desconfianza, encarna una forma de audacia racional, porque se trata de retomar de nuevo y con total libertad el examen de un objeto haciendo caso omiso de los prejuicios y plegándose a la sola necesidad de su naturaleza. Así, la máxima *Caute* puede sonar como un desafío, una advertencia al lector sobre propuestas inéditas susceptibles de impactarlo. En definitiva, teórica o práctica, la prudencia se impone como la clave de bóveda del sistema. La máxima *Caute* resume por sí sola la doble naturaleza del proceder filosófico: alcanzar la más alta sabiduría y saber comunicarla. La forma imperativa se explica fácilmente cuando comprendemos hasta qué punto la tarea de conciliar los pensamientos erudito y vulgar es al mismo tiempo necesaria y ardua.» Jaquet, C. (2008). ‘El lema *Caute*’, en *Spinoza o la prudencia*. Tinta Limón, p. 23.

Precisamente, llegan a preguntarse Deleuze y Guattari: «Finalmente, ¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o los géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial, a partir de tal matriz.[...] Los drogadictos, los masoquistas, los esquizofrénicos, los amantes, todos los CsO rinden homenaje a Spinoza.» Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 159.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 517 .

⁹⁹ «No hay que olvidar que plan, en francés, significa a la vez “plan” y “plano”, y que siempre que Deleuze habla de plan de *consistance* (o de *inmanence*) también está hablando de un plano, puesto que, según él, ese “plan de consistencia” es un plano en sentido geométrico. (N. del T.)» *Ibid.*, p. 10

opera determinando lo ya constituido, organiza el caos, pero pierde el infinito. El plan/o de inmanencia:

Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos.¹⁰⁰

La materia como *intensio* es energética,¹⁰¹ flujo de pujanzas y litigios, de fuerzas e intensidades que forman el campo trascendental, no ya determinado por el espacio extenso y el tiempo cronológico, tampoco por un sujeto trascendental ni por una conciencia sin sujeto,¹⁰² sino por una *empiria* diferencial, oscura e inconsciente y por un tiempo aiónico, del acontecimiento que se sustrae al presente en un continuo devenir pasado y devenir futuro.

Incluso cuando los tiempos son abstractamente iguales, la individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la lleva o la soporta. Y no es el mismo Plan: plan de consistencia o de composición de las *haecceidades* en un caso, que sólo conoce velocidades y afectos, plan completamente distinto de las formas, de las sustancias y de los sujetos en el otro caso. Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad. Aiôn, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y Cronos, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.[...] En resumen, la diferencia no se establece en modo alguno entre lo

¹⁰⁰ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 158.

¹⁰¹ «En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio trascendental y no un concepto científico. De acuerdo con la repartición de los principios empíricos y trascendentales, se llama principio empírico a la instancia que rige un dominio. Todo dominio es un sistema parcial extenso calificado, que se encuentra regido de tal modo que la diferencia de intensidad que lo crea tiende a anularse en él (ley de la naturaleza). Pero los dominios son distributivos y no se suman; hay tanta extensión en general como energía en general en la extensión. A la inversa, hay un espacio intensivo sin otra calificación, y en ese espacio, una energía pura. El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él). Ella es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo, que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la delo trascendental o del spatium volcánico». Deleuze, G. (2023) *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 370.

¹⁰² Deleuze sigue hasta cierto punto la crítica que Sartre le hace a Husserl (Sartre, J.P. (2003). *La trascendencia del ego*. Síntesis.) en la que articula un campo trascendental que consiste en la conciencia previa al ego, para después trasbasar al propio Sartre en una concepción de lo trascendental inconsciente.

efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad.¹⁰³

Un tiempo del Aión que es la materia informada, energética y diferencial que fundamenta la génesis ontológica, y un tiempo de Cronos del presente sucesivo en el que los cuerpos formados son organizados. El primero afirma la univocidad del ser, aquello que mostraba el eterno retorno, un mismo acontecimiento, o un mismo gesto de afirmación para todas las diferencias y todos los entes. Que no implica ninguna mismidad y ningún presente, pues se escapa y no llega, la voz es *una* solo porque consiste en el acontecer y no en lo acontecido pero no tiene ninguna consistencia, es la repetición de lo nuevo. Y el segundo es una fijación de lo real, aunque lo cronológico implique sucesión, el pasado cronológico es un presente que ya no, y el futuro cronológico es un presente que todavía no. Para el dios Cronos, no limitado por la mortalidad, el tiempo es un presente completo, el pasado y el futuro son calcos del presente, como lo posible es un calco de lo actual. Para Aión, sin embargo, el instante diferenciante es lo único que existe, una voz que falta a sí misma, una afirmación de las síntesis disyuntas que es precursora, ya ha ocurrido, y es sombría, no se la encuentra. En un tiempo vital que no se deduce de lo actual, sino que lo funda por medio de cambiar de naturaleza. *Intensio*, por tanto energética y genética, para una materia no formada y un cuerpo no organizado en organismo.

1.3.2. *Corpus. Extensio*

Frente a esta postura deleuzeana que acabamos de ver, en el pensamiento de Nancy nos vamos a encontrar con una ontología de las relaciones entre cuerpos en la *extensio*. Al comparar el análisis co-existencial de Nancy que hemos tratado más arriba con el análisis existencial de Heidegger nos hemos topado con ciertas diferencias, y es que Nancy ponía el énfasis del sentido en la mera puesta en común de los cuerpos, lo que incluía la materia inanimada, y además articulaba un pensamiento de la diferencia que radicalizaba el heideggeriano desfondando toda identidad y alienando toda mismidad.

Nancy entiende que «*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*».¹⁰⁴ El ser como *ser con* no consiste en nada más que el con-tacto alterante entre unos y otros cuerpos, así, acorde a su ontología del sentido que ya hemos caracterizado, el ser está en la comprensión “nada previo o subyacente al fenómeno”

¹⁰³ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 265.

¹⁰⁴ Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena libros, p. 16.

sino com-pareciente, simultáneo cuerpo *con* cuerpo. O sea: «“ontología del cuerpo” = excipción del ser. Existencia dirigida al afuera (*ahí* no hay dirección, tampoco destinación; y sin embargo (¿pero cómo?) hay destinatario: yo, tu, nosotros, los cuerpos en fin.) [...] el cuerpo no es ni substancia, ni fenómeno, ni carne, ni significación. Sólo el ser-excrito».¹⁰⁵ El cuerpo entonces tenemos que entenderlo como exterioridad múltiple, inter-afectada, y compareciente por medio de un tocarse los unos a los otros que constituye tanto el ser como el sentido. El mundo de los cuerpos, único mundo ya que, por lo que estamos viendo, todo lo que *es*, es cuerpo, es este ser-con nuestro, es aquí ex-puesto:

Hoc est enim: este mundo-aquí, aquí yacente, con su clorofila, su galaxia solar, sus rocas metamórficas, sus protones, su doble hélice desoxirribonucleica, su número de Avogadro, su deriva de los continentes, sus dinosaurios, su capa de ozono, las rayas de su cebra, su bestia humana, la nariz de Cleopatra, el número de pétalos de la margarita, el espectro de su arco iris, la manera de Rubens, la piel de la serpiente pitón, la figura que hace André sobre esta foto del 16 de Enero, esta brizna de hierba y esta vaca que la paca y el tono del iris del ojo de quien lee esta palabra, aquí y ahora.¹⁰⁶

Cuerpos múltiples y extraños, que forman cuerpos compuestos todos interrelacionados. Pero el cuerpo es siempre lo que se esconde, falta en el discurso, se ausenta de la palabra *cuerpo*, es maldito, pecaminoso, sucio, mortal, sangrante, violento, irracional, imperfecto, etc, un silencio del cuerpo está siempre *entre* nosotros, los cuerpos se tocan indirectamente, soterradamente. Un olvido, pero porque ello es también lo trascendental, no está detrás del fenómeno a la manera de un noúmeno, como apuntábamos, pero si está de algún modo inaccesible «aquí no hay “formas *a priori* de la intuición”, ni “tabla de las categorías”: lo trascendental está en la indefinida modificación y modulación espaciosa de la piel, el cuerpo *da lugar* a la existencia».¹⁰⁷ Esta *extensio* material es la condición de posibilidad del sentido, su juego, o su fricción, los movimientos de los cuerpos que se tactan componen una archi-tectónica del sentido. Un *arjé* que es solamente un *tocar* y que *da lugar* al sentido sin por eso ser independiente de él, sentido corporal que calla sobre el cuerpo, pues este queda abandonado, ahí, realmente impensable.

De ahí que no sea posible escribir “al” cuerpo, o escribir “el” cuerpo, sin rupturas, cambios de parecer, discontinuidades (discreción), ni tampoco sin inconsecuencias, contradicciones,

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 16.

desviaciones dentro del discurso mismo. Hace falta meterse por entre este “sujeto” y este “asunto”, al que la palabra *cuerpo*, por sí sola, impone una dureza seca, nerviosa, que hace restallar las frases donde se la emplea. Quizás *cuerpo* es la palabra sin empleo por antonomasia. Quizás es, de todo el lenguaje, la palabra *de más*. [...] formando tan sólo un ínfimo bulto, una excrecencia minúscula pero nunca reabsorbida. Con esta excrecencia hay la siempre posible inminencia de una fractura, y de un derramamiento de la sola *palabra* fuera de las venas del sentido donde circulaba con las demás [...] Una intersección, una interrupción, *esta fractura de todo lenguaje donde el lenguaje toca el sentido*.¹⁰⁸

Por esta excrecencia minúscula el cuerpo escapa al sentido y escapa al cuerpo mismo. Hay un diferir, una interrupción de toda continuidad por la que el sentido nunca es pleno y la materia nunca es del todo *extensa*. «Por todas partes interrumpido y por todas partes reanudado»,¹⁰⁹ el sentido es *el tocar*, por tanto previo a sí mismo o diferente de sí. Tal pensamiento del cuerpo, y pensamiento como cuerpo, requiere de un *corpus*,¹¹⁰ esto es, no una totalidad ni una abstracción, ni siquiera una especie de materia primera de la que los cuerpos particulares se delimitan, sino un listado, el registro de una consecución de cuerpos unos tras otros, todos los que son, han sido o serán. *Corpus* como la forma escritural de la ontología, esto sería un desplegable de casos concretos que acontecen a la comparecencia del ser-con sin preexistirla, un cada vez del ser, o más bien, en plural, una serie de cada-veces. Nancy lo explica acudiendo al derecho como instancia desfondada, el derecho no se fundamenta a sí mismo,¹¹¹ no se encarga del ser en general, sino del caso concreto, el cada vez *in corpore*.

¹⁰⁸Ibíd., pp. 19-20.

¹⁰⁹Ibíd., p. 39.

¹¹⁰ «Haría falta un *corpus*: un catálogo en lugar de un logos, la enumeración de un logos empírico, sin razón trascendental, una lista entresacada, aleatoria en cuanto a su orden y a su terminación, un aprovisionamiento sucesivo de piezas y de trozos, *partes extra partes*, una yuxtaposición sin articulación, una variedad, una mezcla ni explosionada, ni implosionada, con una ordenación imprecisa, siempre extensible...» Ibíd., p. 40.

¹¹¹ Podemos encontrar aquí elementos claros por los que ver la influencia en Nancy de Carl Schmitt y de Jacques Derrida. Schmitt realiza una ontología de lo político en la que caracteriza su esencia como la capacidad del soberano para decidir entre amigos y enemigos públicos, lo político como tal carece de fundamento legitimador, es sólo la fuerza con la que la soberanía se impone lo que la funda. Todo el aparato del derecho es sólo posible por un estado de excepción que hace de condición de posibilidad trascendental para el derecho, que de otra forma no podría sustentarse en su propia consistencia. Dice Schmitt en *Teología política*: «El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología.» Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta., p. 37.

Derrida también examina este carácter infundado de la autoridad y el derecho en *Fuerza de ley*, y dice: «Como el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse finalmente en ellos mismos, éstos son en sí mismos una violencia sin fundamento. Lo que no quiere decir que sean injustos en el sentido de “ilegales”. No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y de lo no fundado, entre todo fundacionismo o antifundacionismo.» Derrida, J. (1992). *Fuerza de ley: El “Fundamento místico de la autoridad”*, Doxa-11. p. 140.

El modelo de *corpus* es el *Corpus Juris*, colección o compilación de Instituciones, Digesta y otros Códices de todos los artículos del derecho romano. No es ni un caos, ni un organismo: el *corpus* se sitúa, no exactamente entre los dos, sino más bien en otra parte. Es la prosa de otro espacio, ni abisal, ni sistemático, ni desfondado, ni fundado. Tal es el espacio del derecho: su fundamento se hunde bajo sus pies, el derecho del mismo derecho siempre carece de derecho. El derecho domina todos los casos, pero él mismo es el *caso* de su institución, extraño tanto a Dios como a la naturaleza. El *corpus* obedece a la regla que va de caso en caso, continuidad discreta del principio y de la excepción, de la exigencia y de la derogación. La *jurisdicción* no consiste tanto en enunciar lo absoluto del Derecho, en desplegar sus razones, como en decir *lo que* puede ser el derecho *aquí*, ahí, ahora, en este caso, en este lugar. *Hoc est enim...*: decir local, espaciado, horizontal, y no tanto decir del ser del derecho, como de su hacer, de su saber hacer y de su poder hacer *en este caso*. No hay, pues, esencia del caso, ni síntesis trascendental: no hay más que aprehensiones sucesivas, contornos ocasionales, modificaciones. *Aquí*, la ontología es *modal* –o modificable y modificante– de manera esencial, entera y exclusiva. Y de ahí que un *corpus* sea la escritura.¹¹²

Esta plasticidad corporal sobre la que se esculpen las formas singulares-plurales cada vez, modificable y local, es un ritmo de pliegue y despliegue de la materia, que se abre cada vez, dando lugar al lugar. El cuerpo es «la materia plástica del espaciamiento sin forma y sin Idea. Es la plasticidad misma de la expansión, de la extensión según la cual *tienen lugar* las existencias».¹¹³

Una vez hemos expuesto esta ontología extensa y modal del cuerpo como *corpus* escritural desplegable, veamos los momentos en los que Nancy parece acercarse más a Deleuze, aquellos en que parece que algo *insiste* tras la *extensio* del ser-con de los cuerpos.

Comenzando por esta *locación* ontológica o ser local del ser, podemos entender que hace que los seres singulares-plurales sean, a lo largo del tiempo y el espacio, a lo largo del ritmo cósmico de las *veces*, varios casos, diferentes aspectos que impiden una identidad bajo la que reunirlos. Todo cuerpo es único, aunque sea diferente de sí, pues *un* cuerpo es también un *corpus* de todas sus apariciones, múltiples veces de uno mismo que hacen que, en el fondo, *un* cuerpo siempre es *otro*. «*Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*».¹¹⁴ El sujeto moderno queda entonces desplazado en favor de acontecimientos particulares, esto vendría a asemejarse mucho a lo que

¹¹² Nancy, J.-L. (2003). *Corpus, op.cit.*, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

hemos visto con Deleuze de la *haecceidad*, Nancy lo denomina un *color local* aunque también *carnación* y extrae ambas nociones de la pintura:

“Local” no hay que tomarlo aquí en el sentido de la heredad, de la provincia o del coto reservado. Sí en el sentido pictórico del *color local*: la vibración, la intensidad singular –ella misma cambiante, móvil, múltiple– de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia.[...] Otro nombre para el color local es la *carnación*. La *carnación* es el gran desafío arrojado por esos millones de cuerpos de la pintura: no la *encarnación*, donde el cuerpo está henchido de Espíritu, sino la simple *carnación* como el latido, color, frecuencia y matiz, de un lugar, de un acontecimiento de existencia.¹¹⁵

Singularización por acontecimiento, pues, de hecho a la hora de dirigirse unos a otros lo hacemos sólo a momentos del otro, versiones y diferencias. Dice Nancy: «En cuanto a las diferencias singulares, no son sólo “individuales” , sino infra-individuales: nunca es a Pedro o a María a quienes encuentro, sino a uno o a otra en tal “forma”, en tal “estado”, de tal “humor”, etc.». ¹¹⁶

Hay otro concepto nancyano en el que nos acercamos a Deleuze y es el de *pesaje*, que refiere los contactos tensionales e intensivos entre los cuerpos, «el pesaje es la intención de la extensión, sobre su doble borde intensivo/extensivo». ¹¹⁷ Los cuerpos están todos volcados unos sobre otros, afectados y afectando a los otros por su peso gravitacional, haciendo fuerza contra los otros, pesaje como inicio, llega a decir Nancy, casi como si quisiera poner las fuerzas antes que los cuerpos, como si se viera tentado, ¿pesaje como in-tensio previa y fundante?:

Pesaje: creación. Eso por lo que comienza una creación, sin presuposición de creador. Sujeto antes de todo sujeto, peso, empuje ejercido, recibido, comunidad completamente archiprimitiva de fuerzas, de los cuerpos en tanto que fuerzas, de las formas de los cuerpos – psiques– en tanto que fuerzas que se empujan, se apoyan, se repelen, se equilibran, se desestabilizan, se interponen, se transfieren, se modifican, se combinan, se amoldan. Los pesajes distribuyen lo extenso, extensiones e intenciones. Lo extenso es el juego de los pesajes. ¹¹⁸

Pero no termina de llegar a la *intensio* de fuerzas, son cuerpos con formas que hacen fuerza pero sus constituciones intensivas no son reveladas. Las fuerzas no son pensadas como fuerzas sino como

¹¹⁵Ibíd., p. 17.

¹¹⁶ Nancy, J.-L. (2006) *Ser singular plural*, op.cit., p. 24.

¹¹⁷ Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*, op.cit., p. 67.

¹¹⁸ Ibíd., p. 67.

cuerpos que tiemblan en la *extensio*. Los cuerpos para Nancy se definen por su piel, por este pesaje o presión del con-tacto exterior. Deleuze dice en *Lógica del sentido*, «Paul Valéry tuvo una frase profunda: lo más profundo, es la piel».¹¹⁹ Nancy va a hacer dos referencias muy deleuzeanas justo en torno a la piel, dice una de ellas: «Para jugar con la frase famosa de Artaud, podemos decir que (la piel) es el órgano del cuerpo sin órgano, el órgano o bien el lugar en donde un cuerpo se presenta como sí mismo. Lo hace exponiendo el cuerpo a los otros cuerpos».¹²⁰ Y justo en la siguiente página: «El individuo *se individua* en la vista, en el contacto, en el olor o en el ruido de las otras epidermis. [...] Dicho de otro modo, una individuación es siempre una *transindividuación* –y en la nota a pie de página al respecto de este último concepto añade Nancy– Se impone aquí una referencia a Simondon, evidentemente».¹²¹ Nancy utiliza dos autores a los que también recurre Deleuze pero lo hace para ilustrar el volcarse hacia a fuera de los cuerpos, la ex-posición que los constituye en el ser-en-común, o sea, para señalar esa relacionalidad de la *extensio* y no para aludir al campo trascendental y a la génesis ontológica como hace Deleuze.¹²²

Así, podemos afirmar a Nancy como un pensador la *extensio* de cuerpos en relaciones exteriores e interdependientes que sin embargo es acechada, insistida, incluso embestida, no por una *intensio* ontogenética como en Deleuze, sino por el diferir y diferenciarse de la propia corporeidad que al ser *en común* y resistir la inmanencia retira del campo extenso toda presencia plena y estabilidad fija. Pero manteniéndose en lo constituido, o para decirlo mejor, partiendo de lo constituido, mirando como la diferencia amenaza con desobrarlo y, aunque Nancy considere la *materia* como «lo que no es sino distinto de sí»,¹²³ aparta los ojos y el pensamiento de ese campo constituyente de la *intenso* diferencial.

Llegados a este punto hemos dibujado los vínculos y diferencias entre la filosofía de Nancy y la de Deleuze, en tanto que el primero trabaja con una ontología del sentido, en el que el ser queda del

¹¹⁹ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 33.

¹²⁰ Nancy, G. (2021). *La frágil piel del mundo*. De Conatus, p. 130.

¹²¹ *Ibid.*, p. 131.

¹²² «Simondon nos parece de una gran importancia porque presenta la primera teoría razonada de las singularidades impersonales y preindividuales. Se propone explícitamente, a partir de estas singularidades, hacer la génesis del individuo vivo y del sujeto de conocimiento. También representa una nueva concepción de lo trascendental. Y los cinco caracteres por los cuales intentamos definir el campo trascendental: energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido, estatuto de lo problemático, son analizados todos por Simondon. Hasta el punto de que la materia de este párrafo y del siguiente dependen estrechamente de ese libro, del que sólo nos separamos en las conclusiones.» Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 119.

¹²³ «La ontología del ser-con no puede sino ser “materialista”, en el sentido en que “materia” no designa una sustancia o un sujeto – ni un contra-sujeto–, sino que designa propiamente lo que de suyo se comparte, lo que no es sino distinto de sí.» Nancy, G. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 100.

lado de la comprensión y, aunque hayamos apuntado ciertos atisbos de afrontar un ámbito diferencial, previo y genético, Nancy no llega a él y lo deja impensado. Deleuze, por otro lado, hemos visto que se dirigía precisamente a ese campo intensivo de fuerzas del que se constituyen, después, los cuerpos extensos. Veamos ahora cómo estos dos pensadores continúan esta relación disyunta a través de la vertiente más política en sus obras.

- **2. Comunidad desobrada y pueblo por venir. Vínculos ontológico-políticos**

Nos proponemos, en primer lugar, una aproximación a los vínculos conceptuales de Deleuze y Nancy a través de dos nociones ontológico-políticas fundamentales de sus respectivos planteamientos: rizoma y comunismo literario. Este primer acercamiento nos servirá para adelantar sus planteamientos en lo que tiene que ver con sus posiciones frente a los fascismos y totalitarismos y para plantear la comunidad desobrada de Nancy como comunidad rizomática. En un tercer apartado seguiremos ahondando en el nexo disyunto que proponemos entre ambos autores reflexionando sobre las derivas fascistas del deseo en la filosofía de Deleuze y Guattari por un lado, para acercarnos, por otro, al fascismo en términos de fascinación y obra de muerte con Nancy. Así, podremos adentrarnos en las nociones de *comunidad desobrada* y de *pueblo que falta* para observar como Nancy y Deleuze, respectivamente, piensan la resistencia ontológico-política: La *comunidad desobrada* como resistencia a la inmanencia y el *pueblo que falta* como resistencia a lo intolerable. Finalmente realizaremos una confrontación entre la ontología política de Nancy, entendida como *impolítica* y la de Deleuze como *micropolítica*, en la que nos nos posicionaremos con Deleuze y Guattari a través de una crítica de Nancy por cómo su comunidad termina por ser una suerte de refugio mesiánico que se caracteriza por cierta impotencia.

2.1. Rizoma y sistemas arborescentes

En su texto de 1976, *Rizoma*, que luego sería la introducción de *Mil mesetas*,¹²⁴ Deleuze y Guattari exponen el concepto de rizoma y lo hacen contrastándolo con el de árbol. En botánica, un rizoma es la forma que tienen ciertas plantas de hacer crecer sus tallos, por ejemplo los bulbos, los tubérculos o la hierba. Este tipo de crecimiento consiste en un desarrollo horizontal de brotes y yemas subterráneos que se producen indefinidamente y cuyas trozos contienen suficiente información por

¹²⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*

sí solos para reproducir la planta.¹²⁵ Un árbol, por otra parte, se caracteriza por la fundamentación y asentamiento que le dan sus raíces y por la centralidad y consistencia de un tronco único del que se derivan ramas secundarias. Para estos autores, el árbol-raíz será aquél que ofrezca el modelo tradicional que Occidente ha usado para todos los saberes, paradigma epistemológico que asume los principios de unidad, centralidad, derivación, fundamento, teleología y calco: «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».¹²⁶ Según esta imagen, el tronco, como centro del sistema, distribuye las relaciones y crecimientos. Sólo se puede transitar hacia lo múltiple de sus ramas desde la unidad, lo Uno que deviene dos.¹²⁷ El centro controla y deriva relaciones, que, por su propia naturaleza uno-dos o tronco-ramas, son dicotómicas y jerárquicas. En el sistema arborescente, pues, la diferencia es entendida desde la diversidad de los tipos o géneros que, sin embargo, son remisibles todos por medio de la filiación, de la unidad originaria. Del mismo modo, si la diferencia es reducida a diversidad, la multiplicidad es reducida a derivación o división. «Ni qué decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal».¹²⁸

Esta organización arbórea presupone la existencia de caminos y uniones constituidos previamente al flujo de información y al establecimiento de las relaciones. El árbol se desarrolla según una teleología y una naturaleza ya sabida que predefine el modo en que unos elementos se van a vincular con otros, siempre siguiendo la línea filial y ascendente. Este modo del pensamiento occidental es un paradigma que se presenta como supuesta copia o mimesis de la operación de la naturaleza, y es así que se relaciona estrechamente con lo que Deleuze denominará «imagen dogmática del pensamiento» en tanto operación que calca lo trascendental de lo empírico, las raíces pueden verse como un espejo inverso de las ramas, el fundamento derivado de lo fundado. Un

¹²⁵ «Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otros puntos de vista también pueden ser consideradas rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa». *Ibíd.*, p. 12. Aunque sin duda este concepto está también más allá de la botánica y podemos encontrarlo en el modo en que Deleuze concibe las manadas, bandadas o bancos de algunos animales. En este sentido, hay una gran cercanía de el pensamiento deleuzoguattariano con las ciencias de la complejidad y las teorías de autoorganización de los enjambres y colmenas. Véase la obra de Ilya Prigogine, al que Deleuze cita en más de una ocasión, quien le devuelve la cita en sus obras con Isabelle Stengers. Cfr. Prigogine, I. y Stengers, I. (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 21.

¹²⁷ «Lo Uno deviene dos: siempre que encontramos esta fórmula, ya sea estratégicamente enunciada por Mao, ya sea entendida lo más “dialécticamente” posible, estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado [...] el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro... La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz». Deleuze, G. y F. Guattari, (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 11.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 11.

pensamiento que duplica de manera isomorfa. Reproduciendo y reconociendo lo establecido y dejando impensada la diferencia y la multiplicidad.

Siguiendo esta exposición podemos entender el rizoma por contraste con muchos de los principios operacionales del modelo árbol-raíz. Si este se caracterizaba por tener un centro, un orden jerárquico y hacer mimesis del mundo, un rizoma es un sistema a-centrado, sin centro, en el que las relaciones no requieren mediación o filiación, es decir, en el que cualquier elemento se puede relacionar con otro directamente formando *in situ* los medios de su intercambio y sin depender de caminos ya establecidos. Además, no se trata de reproducir o copiar el mundo o la naturaleza sino de hacer una creación particular que exprese las relaciones y trayectos contingentes que se han trazado, es decir, se trata de hacer un mapa y no un calco.

Decíamos antes que el árbol, al final, no es capaz de pensar la multiplicidad ni la diferencia. Pues bien, un rizoma es precisamente eso, se trata de una multiplicidad de multiplicidades que se articula como un entramado de relaciones entre diferencias. Los rizomas no derivan lo múltiple de lo Uno ni apelan a una unidad abstracta o ausente. Tampoco hay binarismo o dicotomías en él. En el rizoma no hay centro ni unidad, no se organiza en base a una ley trascendente, sino que se articula conforme a su propio proceso. Son las intensidades que lo pueblan las que, afectándose entre ellas, hacen emerger su propia dirección y orden *naturante*, por decirlo con María García:

La normatividad rizomática se autogenera *in fieri*, autoemanación de una regla inmanente que aflora en el curso dinámico del crecimiento diversificante [...] Tal regla, pues, se encuentra en todas partes y en ninguna, recorre el conjunto rizomático invisiblemente, muriendo y naciendo, ora aquí, ora allá. Es, por tomar un término de M. Merleau-Ponty, una normatividad salvaje, una normatividad «en estado naciente».¹²⁹

¹²⁹ García, M.(2020). *Políticas del amor*. Editorial Universidad de Granada, p. 315. La referencia a Merleau-Ponty es: Merleau-Ponty, M.(1975). *Fenomenología de la percepción*, Península, p. 213.

El rizoma es entonces un sistema que se autorganiza,¹³⁰ pero también que se autosabotea pues no tiende a una identidad ni lo compone una interioridad. Continuamente se re-comienza, no puede sino seguir produciendo nuevas conexiones e ir cambiando de naturaleza. Si bien el rizoma puede ser visto como un método epistemológico de estudio o análisis, aunque no se puede ver reductivamente pues es indiscutiblemente una *praxis* que escapa a lo meramente epistemológico, es decir la noción de rizoma es ella misma rizomática,¹³¹ el concepto que Deleuze utiliza para referirse a esta forma de proceder en el ámbito de la génesis ontológica es el de *caosmos* que ya vimos en apartados anteriores. Lo que estamos tratando de hacer es pensar la génesis, ontológica y epistemológica, de estos tipos de sistemas que refieren a multiplicidades, pues el árbol no es más que capaz de pensar lo ya constituido: no hay árbol que no emerja de un rizoma previo. El rizoma es constituyente, el árbol es lo constituido. Efecto o actualización del movimiento intensivo y virtual del rizoma, el árbol es imagen extensa y representacional que siempre queda desbordado por aquel. Y, como veíamos, no podía separarse de la idea de una unidad anterior que, fragmentando o añadiendo, resultaba en una tímida pluralidad de elementos.

Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma.¹³²

¹³⁰ Esta autorganización no implica interioridad, es realmente una *con-articulación*, son las relaciones entre diferencias en tanto que exterioridad las que van dando forma al rizoma. El concepto de *autopoiesis*, que utiliza el propio Guattari, puede ser precisado mediante el de *simpoiesis*. Lo explica así Donna Haraway: «(N)o se cierra sobre sí mismo, no se completa. Sus zonas de contacto son ubicuas y alargan constantemente zarcillos con vueltas y más vueltas. La araña es una figura mucho más apropiada para la simpoiesis que ninguno de los vertebrados inadecuadamente patilargos de cualquier panteón. La tentacularidad es sinchthónica, enrollada con abisales y terribles sujeciones, deshilachados y tejidos, pasando relevos una y otra vez en recursividades generativas que constituyen el vivir y el morir. Después de que yo hubiera utilizado el término simpoiesis en un intento de atrapar algo distinto a los alicientes de la autopoiesis, Katie King me habló sobre la tesis que M. Beth Dempster escribió en 1998 para el Máster de Estudios Ambientales, en la que sugería el término simpoiesis para "los sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes". Por el contrario, los sistemas autopoieticos son unidades autónomas "autoproducidas", "con límites espaciales o temporales autodefinidos que tienden a ser centralmente controlados, homeostáticos y predecibles"». Haraway, D.(2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni, p. 63.

¹³¹ «(L)a 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 conexionándose 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.». García, M. (2016). *Erososofía y caosmunidad: Pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*, Universidad de Granada. Tesis Doctorales, p. 333.

¹³² Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p.12.

El sistema arborescente era formado por puntos que se vinculaban a otros puntos, estos caminos estaban ya claros antes del intercambio relacional como tal, una línea filial y jerárquica llevaba de un elemento a otro y determinaba el signo positivo o negativo de la transferencia, de lo mayor a lo menor o de lo menor a lo mayor, pero no había relaciones horizontales independientes de las verticales. Pues bien, en un rizoma todo “elemento” se comunica con los demás sin mediación reguladora. Por ejemplo, la relación no iría necesariamente a través de la secuencia *Animalia-Arthropoda - Insecta - Hymenoptera - Vespidae*, siendo esta última la avispa que tendría así toda una filiación ascendente y dicotómicamente diferenciada de otras. Por el contrario, hacer rizoma supone una relación entre heterogéneos. En el caso de la avispa, tal y como trae en ejemplo el propio Deleuze, la relación sería avispa-orquídea: intercambio y co-formación entre heterogéneos, desde el sistema arborescente completamente incomunicables y distanciados por el binarismo, pero que, desde el rizoma, tienen contacto directo y horizontal, no jerárquico ni filial, en su ontogénesis.¹³³

Los “términos” o “elementos” de las relaciones heterogéneas del rizoma no son puntos sino más bien líneas, esto es, no son entidades cerradas, individuadas y acabadas, sino intensidades pre-individuales que se interafectan: «Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas».¹³⁴ Son fuerzas y en su contienda hacen una madeja de umbrales, conjuntos de variación y efervescencia vivificada que se auto-des-organizan. Las intensidades no guardan ni esconden un secreto, no hay esencia. Se trata de fuerzas exteriores que en su encuentro van configurando un orden, modificando, cambiando el peso gravitacional, escapándose, incluyendo, perdiendo y reencontrando el ritmo que les da consistencia. Esto quiere decir que, para Deleuze, lo fundamental de la relación entre heterogéneos no se

¹³³ «La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encandenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significativo alguno. Remy Chauvin tiene razón cuando dice: “Evolución paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro”. Desde un punto de vista más general, puede que los esquemas de evolución tengan que abandonar el viejo modelo del árbol y de la descendencia». Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., pp. 15-16.

¹³⁴ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 31.

encuentra en lo que sucede en el nivel de lo ya individuado, sino en la dimensión pre-individual de interafecciones intensivas, de afectos, impactos o fuerzas que transforman y gestan lo individuado y que, sólo a posteriori, puede ser taxonomizado, arborizado. Por eso, la continuación de la existencia del rizoma es interrupción y transformación:

Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar.¹³⁵

Las líneas de fuga son aquellas por las que el rizoma deshace el orden que intenta cerrarlo, organizarlo en árbol, y por las que adviene el cambio creativo. Pues la línea de fuga *se lleva con ella* el rizoma entero, no huye *de él*, sino *con él*, lo hace fugarse, lo *desterritorializa*: las fugas «no consisten nunca en huir del mundo, sino más bien en hacer que ese mundo huya, como cuando se agujerea un tubo».¹³⁶ Esto entraña un riesgo y un peligro, pues sin camino trazado de antemano la fuga puede volverse línea de muerte: «Las líneas de fuga que siempre corren el riesgo de abandonar sus potencialidades creadoras para transformarse en línea de muerte, ser transformadas en línea de destrucción pura y simple (fascismo)».¹³⁷ En efecto, el rizoma no está exento de peligros, y en esto vamos a insistir en adelante. Su desterritorialización, el desmantelamiento de la organización arborescente que porta, o, si se quiere, el nivel interafectivo en el que se desarrolla, no siempre es afirmativo y creador. Hay, por decirlo con Nietzsche, una posibilidad reactiva en el rizoma que conlleva su propia aniquilación.

Deleuze y Guattari dicen que el rizoma consiste en *hacer mapa* que se enfrenta al calco. Un mapa es el registro de un proceso de experimentación e inserta, así, la diferencia en el espacio trazando rutas, sendas, pasos. En cambio, el calco solo pretende copiar o reproducir la geografía.. Al hacer un mapa se articulan referencias y se marcan lugares o caminos, pero no se hacen por imitación, sino por vivencia y por contacto, se palpa o se recorre. El extremo absurdo del calco lo encontramos en

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 15.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 266. «La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas. Mas el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria, *with-drawal, freaks*, con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema». Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 287.

¹³⁷ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p.516.

Borges¹³⁸ y en Lewis Carroll.¹³⁹ Por tanto, el mapa se hace siempre contra una imagen dogmática del pensamiento, es un pensar combativo¹⁴⁰ que no puede dejarse *ahí*, pre-pensado para consumo, sino que se debe recorrer y experimentar.¹⁴¹

El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación. Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas.¹⁴²

Tiene varias entradas y salidas porque no funciona bajo un orden biunívoco ni jerárquico como lo hacía el árbol. El *entre*, el estar siempre en medio, no implica una reciprocidad entre términos, la relación es exterior y no vuelca un término en otro sino que los disloca a ambos, es transversal y no para de fugarse. Además, por su cualidad de conexionar heterogéneos, el rizoma no puede más que albergar una estructura descentrada, sin unidad troncal, a diferencia de lo que ocurría con el árbol. Por eso, la autorganización del rizoma se hace a través de lo que Deleuze denomina síntesis disyuntas, esto es, de conjunciones que enlazan o expresan el encuentro diferencial (y...y...y...)

¹³⁸ «En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguiendo entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas». Borges, J.L. (1960). *El hacedor*. Ediciones Nepeus, p. 45.

¹³⁹ «¡Realizamos un mapa del país con la escala de una milla por milla!

—¿Lo habéis utilizado mucho? —pregunté—

—Nunca ha sido desplegado todavía —dijo Mein Herr—, los granjeros se opusieron. Ellos dijeron que cubriría completamente el país, ¡y no dejaría pasar la luz del Sol! Así que ahora utilizamos el propio país, como su propio mapa, y te aseguro que funciona casi tan bien». Carroll, L., *Silvia y Bruno*, vol. 2, 1893.

¹⁴⁰ «Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, un pensamiento-acontecimiento, *haecceidad*, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio». Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 383.

¹⁴¹ Sobre la exploración dice Jose Luis Pardo: «Lo importante es que cada uno de estos planos (del mismo o modo que le sucede a la totalidad, puesto que cada plano es la totalidad) no puede ser descrito si no es recorriéndolo, haciendo la experiencia de su exploración. Los planos no pre-existen a su recorrido, del mismo modo que el poder de pensar (la fuerza del pensamiento) no existe separada de su ejercicio actual. Ello explica la insistencia de Deleuze en que el libro (de filosofía) no debe ser un calco (un espejo donde el mundo se refleje o se contemple) sino un mapa, es decir, al mismo tiempo el resultado precario y nunca definitivo de esa experiencia de exploración y el instrumento pragmático que la condiciona en su continuidad (ya que permite la orientación)». Pardo, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, p.191-192.

¹⁴² Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p.18.

generador de más diferencia. No hay “ser” para Deleuze, o, de otro modo, el ser no es otra cosa que relación disyunta. Esta conjunción, pues, mantiene y hace crecer el proceso diversificante.

(E)l rizoma tiene como tejido la conjunción “y...y...y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). Kleist, Lenz o Büchner tienen otra manera de viajar y de moverse, partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar.¹⁴³

Pero el mapa y el calco no se oponen como dualismo, y el rizoma no se opone al árbol, ni siquiera axiológicamente. Se invoca la dualidad para trascenderla, es *anexacta*: «siempre se necesitan expresiones anexas para designar algo exactamente. Y no porque necesariamente haya que pasar por ahí, no porque sólo se pueda proceder por aproximaciones: la anexactitud no es de ningún modo una aproximación, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace».¹⁴⁴ El segundo término del dualismo anexacto rompe la dualidad, abre el campo y funda multiplicidades. Así, el rizoma no es el segundo término de un dualismo, sino la salida de todo dualismo. Molar-molecular, contenido y expresión, simulacro-copia, la obra de Deleuze está plagada de fascinantes dualismos que no lo son. Expresiones *anexas*, que no son metáforas ni rodeos sino contactos, toques, choques. No son expresiones *casi* o “para entendernos”, sino fuerzas que empujan los hitos del pensar establecido, que se hacen hueco, expresiones son un movimiento continuo de desplazamiento y desmantelamiento: «un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos».¹⁴⁵ En definitiva, el dualismo es el operar del árbol, como imagen dogmática del pensamiento. El árbol, y esta es una de las grandes insistencias de Deleuze en toda su obra, nos sitúa ante oposiciones y dualismos, propone alternativas atravesadas de negatividad: o bien la identidad o bien el caos indiferenciado; la profundidad o las alturas; Dios o el Hombre. Los términos ya claros, ya puestos; las opciones marcadas, el pensamiento como elección consciente, como tránsito por un camino ya iluminado. Deleuze propone la revocación de toda imagen preclara. Inventar, crear, producir - involuntariamente, inconscientemente (lo cual no quiere decir por casualidad o sin querer) - la verdad, el sentido, el pensamiento mismo en un campo de experimentación rizomático, esto es, donde los vínculos no sean ni filiales ni preestablecidos, sino

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 31.

heterogéneos e inesperados. Recorrer caminos que, siguiendo al poeta, se hacen al andar. Heterovínculos para una génesis creadora, en lo epistemológico y en lo ontológico.

Entonces, un rizoma es un sistema de multiplicidades exteriores que conecta heterogéneos. Sin jerarquía ni orden trascendente que guíe su movimiento, pero también sin centro emanador o unificador. No forma un significado que lo subsuma sino que continuamente se re-hace y re-significa, disparando en múltiples direcciones. Imprevisible y simpoiético, hace mapa, experimenta y apuesta, se conecta incluso con los árboles y los calcos, y está tan plagado de peligros como de oportunidades. En consecuencia, en el orden de lo político, es tanto el modelo de la revolución como la posibilidad de que se desarrolle un cáncer fascista y despótico.

2.2. Mito interrumpido y comunismo literario

Encontramos en el pensamiento de Jean-Luc Nancy los conceptos de mito y de literatura o "comunismo literario". Nos serviremos de ambos para exponer la postura del filósofo respecto a una cierta comunidad arborescente, que la caracteriza, además, como anhelada, perdida, pasada o prometida. Su interrupción por medio de la literatura nos dará la clave para entender la comunidad a la que Nancy apela, comunidad *desobrada*, y para preguntarnos, a su vez, si esta es una comunidad rizomática.

Comencemos por la cuestión del mito:

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. En este sentido, lo repito, no tenemos ya nada que hacer con el mito.¹⁴⁶

El mito narra el origen, *se narra* y así, reúne una comunidad. La funda en el gesto de llamarla y apelar. El mito expresa simultáneamente que el fundamento es una narración, y que la narración es un fundamento. El fundamento es puesto por el mito, como mito; la comunidad cuenta su origen, pero su origen está en el cuento mismo que funda la comunidad. Si hay o no un antecedente histórico no es del todo relevante aquí, porque el mito del origen es el origen de una comunidad que nace justo ahí, en la narración. Entonces, el mito pone en evidencia el carácter ficcional de la

¹⁴⁶ Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, Arena Libros, p. 89.

fundación. Pero también el carácter fundacional de la ficción. La narración fundamenta un sentido y una comunidad, expresa la capacidad ontológica de la ficción. El hecho de que el mito es *un mito*. Y que por tanto es, *tautegórico*, se dice a sí mismo, no es *alegórico*. Siguiendo a Schelling dice Nancy: «El mito es la naturaleza que se comunica al hombre, a la vez inmediatamente – porque ella se comunica–, y mediadamente – porque ella comunica (habla). Es lo contrario, en suma, de una dialéctica, o mejor, es su acabamiento, está más allá del elemento dialéctico».¹⁴⁷

El mito como acabamiento, terminación, apertura inmediatamente cerrada, en tanto que funda y realiza, produce una comunidad-comunión, que queda de-terminada y reunida por una esencia grupal a desplegar. Es pleno, presente, origen, clausura, es el habla que se dice a sí misma, igual a sí mismo, identidad de origen y fin. El mito, pues, queda como el sentido común de Occidente que llega a su culmen, a realizarse en *obra*, asegura Nancy, con el nazismo: «Una vez que se ha tocado el extremo cegador –*Blunt und Boden, Nacht und Nebel*– del mito puesto en obra, ya no queda más que esto: dirigirse a la interrupción del mito».¹⁴⁸

El mito es la narración de y para una comunidad realizada en la homogeneidad, en la comunión. En la modernidad, el mito es el de la comunidad perdida o la comunidad prometida y, así, la comunidad se realiza en y por el mito de su ausencia y en la nostalgia por su presencia. La comunidad ausente, descompuesta por la sociedad de individuos aislados, apunta y subraya una ausencia, la de la comunidad, que emerge como el mito a reencontrar y desplegar. La vieja humanidad europea parece estar en perpetua crisis, su narración es la de la decadencia de Occidente, la pérdida de los valores, o incluso la celebración de su pretendido renacer. Pero también es la de la inminente realización, el progreso de la luz, el advenimiento escatológico. La comunidad siempre necesitada, ausente, futura o pasada que parece, como mito, exigir su realización, la comunión, la fusión... la muerte al fin y al cabo. El totalitarismo, o inmanentismo,¹⁴⁹ del ser completado y presente, idéntico a sí mismo, esto es a lo que Nancy llama obra: comunidad obrada, cuyo mayor ejemplo fue la obra de muerte fascista. Por ello, «no tenemos ya nada que hacer con el mito»,¹⁵⁰ es necesario que lo

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁴⁹ Nancy caracteriza así la inmanencia como lo absoluto, lo independiente, aislado y, además, como aquello que se realiza a sí mismo a partir de una esencia propia. «La lógica de lo absoluto violenta lo absoluto». Lo hemos visto como un punto de conflicto con la filosofía deleuzeana que es en buena medida una filosofía de la inmanencia. Pero lo que entiende Deleuze por inmanencia queda muy lejos de esta comprensión nancyana y, paradójicamente, apunta precisamente justo a aquello que Nancy quiere proponer con su comunidad desobrada: una relación de exterioridad, de contacto transformador por mor de la diferencia. En un caso, el de Nancy, de la diferencia extensa (entre cuerpos), en otro, el de Deleuze, de la diferencia intensa (entre fuerzas en interafección).

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 89.

interrumpamos. Pero, si seguimos lo que hemos expuesto, «entonces la interrupción del mito es también, necesariamente, la interrupción de la comunidad».¹⁵¹

Nancy llamará literatura a esta interrupción. La literatura, podemos decir en un primer acercamiento, supone un perpetuo devenir otredad y, por eso, se erige como resistencia al totalitarismo o inmanentismo: la literatura sabotea, interrumpe, impide y desbarata el mito. Y, como vamos a ver, lo hace desde dentro. La literatura, en efecto, es aquí es cualquier trazado, voz, escritura, habla, lectura, mirada, registro, improvisación escénica, etc., en definitiva, cualquier tipo de comunicación, y, como ya vimos, lo fundamental se encuentra en la comunicación en tanto con-tacto entre cuerpos. Comunicación, por tanto, que interrumpa un decir que querría decirse a sí mismo, querría cerrar, hacer mito. La literatura abre, desvirtúa, escapa, cambia, conecta y desbarata, junta y trastoca. Introduce, pues la diferencia trascendiendo toda *inexponibilidad* o *ipseidad*, esto es, que trasciende o supera toda falta de ex-posición, de puesta afuera y de con-tacto, sin imponer una interioridad, una esencia que determine. Pero esta trascendencia no refiere un más allá, sino que Nancy la esgrimirá como simple y firme resistencia a la inmanencia. Trascendencia, pues, en tanto que continua ruptura, interrupción de toda identidad, y apertura a la exterioridad compartida. Puede parecer que no es la expresión adecuada, porque presupone algo que atraviesa o determina desde otro lugar. Pero lo que pretende el de Burdeos es dar cuenta de la ex-posición, de ese ponerse afuera que supone la comunicación y el contacto. En suma, la trascendencia es aquí una noción expresiva que refiere *el tocar-lo-otro-con*, y se aleja de la idea de un ser continuo, homogéneo o sustancial. Pues Nancy elabora una ontología liminal de las superficies en contacto, del ser-*en-común*, que tensiona y evita tanto al ser-común como a los seres completamente separados o aislado. Por tanto, se trata de una interrupción que «vuelve a la comunidad por todas partes hacia afuera,¹⁵² en lugar de reunirla hacia un centro. [...] La comunidad interrumpida no huye de sí: ella, empero, no se pertenece, no se reúne, sino que se comunica, de sitio singular en sitio singular».¹⁵³ Esta dis-posición ontológica, esta comunicación, nos hace pensar, con toda la inexactitud de este pensamiento, que el ser es de algún modo literario o escritural. Y que, como hemos visto que

¹⁵¹ *Ibíd.*, p.109.

¹⁵² Un pensamiento del afuera, como aquel libro de Foucault (Cfr. Foucault, M. (2005). *El pensamiento del afuera*, Pre-textos), por cierto texto dedicado a Maurice Blanchot, quien, del mismo modo, es considerado un pensador del afuera y de la comunidad, interlocutor de Nancy y al que responde con su escrito *La comunidad inconfesable*. (Blanchot, M. (2016). *La comunidad inconfesable*, Arena Libros). Leído y citado a su vez por Deleuze. Un afuera que viene de lo Abierto heideggeriano pero que en Deleuze difiere claramente de ello: «El ámbito en el que se encuentran ser y pensar no será para Deleuze el de lo Abierto, sino una instancia que es exterioridad: el Afuera. El Afuera remite al espacio plural y dinámico de fuerzas en relación diferencial». Sáez Rueda, L (2007). “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, p. 436.

¹⁵³ Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 114.

pensaban Deleuze y Guattari también, lo importante no es un mensaje o un contenido, sino una relación de sensibilidad, un contacto o una exposición que *dice* sólo: el ser-con.¹⁵⁴

Así, finalmente, Nancy alude a un *comunismo literario*, al que llama de este modo tanto por homenaje al comunismo pero también como provocación. Un pensamiento de *lo político* ontológico que no se define en una política particular y que marca y señala el rastro que deja la comparecencia de los cuerpos singulares-plurales. Esta huella es como una escritura,¹⁵⁵ y este particular escribir «consiste en *dejarse decir* algo que nadie –ningún individuo, ningún portavoz – podría decir: una voz que no podría ser la sentencia de ninguna inteligencia, y que es solamente la voz y el pensamiento de la comunidad en la interrupción del mito. A la vez, *una voz interrumpida*, y la interrupción, sin voz, de toda voz general o particular».¹⁵⁶

Por todo ello, Nancy suele ser enmarcado en la corriente del denominado pensamiento impolítico¹⁵⁷ a la que pertenecerían a su vez Giorgio Agamben y Roberto Esposito, quienes se dedican a desfondar el paradigma político de Occidente y el modo en que ha concebido la soberanía: a su juicio, o bien desde la teología política que cristaliza en figuras como la de Carl Schmitt al que aludiremos más adelante por sus conexiones con el nazismo y su concepto de lo político atravesado de pretensiones homogeneizantes, o bien, atendiendo a su disolución económico-técnica, también anunciada por el propio Schmitt. El objetivo, como vemos, consiste en pensar *lo político* a través del concepto o de la experiencia de comunidad en términos ontológicos y pre-políticos. Pero esto no quiere decir que encontremos aquí alguna dimensión apolítica, despolitizada o que implique algún tipo de neutralidad. Por el contrario, hay Nancy en «una toma de partido por esta resistencia “comunista literaria”, que más que inventarla nosotros nos precede – que nos precede desde el fondo de la comunidad. Una política que no quiera saber nada de esto es mitología, o economía. Una literatura que no quiera decir de esto es divertimento, o mentira».¹⁵⁸

¹⁵⁴ «El escritor no da nada y no destina nada a los otros, no tiene en vista, como su proyecto, comunicarles cosa alguna, ni un mensaje, ni a sí mismo. [...] (L)a escritura es el gesto que obedece a la sólo necesidad de exponer el límite: no el límite de la comunicación, *sino el límite sobre el que la comunicación tiene lugar*». *Ibid.*, p. 125.

¹⁵⁵ En esta altura se hace adecuado volver a remarcar la clara influencia de Jacques Derrida en el pensamiento de Jean-Luc Nancy. No en vano fueron amigos y escribieron cada uno un libro sobre el otro (Derrida, J. (2001). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.; Nancy, J.-L. (2004). *A título de más de uno. Jacques Derrida*. Trotta). Este carácter escritural de la literatura que impide el mito y procura la interrupción de la voz en tanto realización de una esencia guarda los mismos rasgos que la deconstrucción del par voz/escritura y del arribaje, por parte de Derrida, a su concepto de archiescritura. Pero no es este el lugar para indagar esta cuestión pues el horizonte del presente trabajo es otro, más heterogéneo quizá: el vínculo, no con Derrida, sino con Deleuze.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁷ Cfr., Esposito, R. (2005). *Categorías de lo impolítico*, Katz; Cfr. Galindo Hervás, A., (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

Llegados a este punto, cabe preguntarnos: ¿es esta literatura interruptora o este comunismo literario asimilable en algún punto al rizoma? y, en consecuencia, ¿es el mito, tal y como lo piensa Nancy, una forma de señalar una cierta imagen dogmática de la comunidad o una cierta arborescencia? Nos parece posible establecer un nexo entre estos conceptos. En primer lugar, porque hay varios gestos propios del postestructuralismo y del pensamiento de la diferencia que nuestros autores compartirían, entre ellos: el carácter descentrado del rizoma y la literatura; su potencial dismantelador del árbol y del mito, respectivamente; o la falta de interioridad y de identidad esencial, esto es, la alusión a relaciones puramente exteriores y atravesadas por la diferencia. No obstante, su relación nos resulta de interés pues es relativamente sutil y escurridiza. De otro lado, ambos autores nos ponen en aviso de los modos de pensamiento conservador, de los peligros de la representación, el reconocimiento y lo ya constituido. Dice Nancy: «el pensamiento precipitado, aprensivo y reaccionario consiste hoy en declarar indispensables *las formas* de identificación más ordinariamente marcadas, y que sus propios destinos han gastado o pervertido: “pueblo”, “nación”, “iglesia”, “cultura”, por no decir nada de la confusa “etnia” ni de las tortuosas “raíces”». ¹⁵⁹

Hay en los dos filósofos una problematización e interés por las nociones de pueblo y comunidad, un pensamiento crítico con el sujeto y el individuo que utiliza el concepto de singularidad, con sus diferencias, para pensar aquello que el individuo cerrado obstruye y que se proclama en lucha contra la imposición de un pensar pre-pensado, común, modelado, de raíz, tronco y rama o de *falo* y *céfalo*. ¹⁶⁰

Pese a que tienen conceptos de inmanencia diferentes, y valoraciones enfrentadas, sus posiciones filosóficas tienden a un pensamiento del afuera y la exterioridad. Veremos más adelante qué implican sus conceptos de inmanencia y hasta dónde pueden converger sus ontologías materialistas por este motivo. Por ahora podemos señalar una complicidad clara en los conceptos de con-tacto e interafectación. Porque si recordamos lo explicado acerca del rizoma y su modo de operar a través de las síntesis disyuntas (“y..., y..., y...”) se hace posible observar la convergencia con el *con* de Nancy en tanto que este «no indica tanto la participación de una situación común como la yuxtaposición de puras exterioridades (un banco con un árbol con un perro con un paseante)». ¹⁶¹

¹⁵⁹ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 63.

¹⁶⁰ «Platón pretende que un discurso tenga el cuerpo bien formado de un gran animal. con cabeza, vientre y cola. Por ello nosotros, buenos y viejos platónicos, sabemos y no sabemos lo que es un discurso *sin cola ni cabeza*, sin falo y acéfalo. Sabemos: es el sin-sentido. Pero no sabemos: no sabemos qué hacer con el “sin-sentido”, no conseguimos ver más allá del extremo del sentido. Siempre le hacemos señas al sentido: más allá, perdemos pie (Platón nos abandona, ¡Dios nos asista!). “El cuerpo” es donde se pierde el pie». Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*, Arena Libros, p. 15.

¹⁶¹ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 51.

Estas conjunciones de heterogéneos son pensadas por ambos, pero también se preocupan por la posibilidad de que estas multiplicidades de diferencias interrelacionadas caigan subsumidas bajo una forma ideal o un centro identitario que distribuya y organice. Dice Nancy al respecto: «la cuestión que se plantea es saber si el estar-juntos puede prescindir de una figura, y en consecuencia de una identificación».¹⁶² Así, se trata de que este estar-juntos o multiplicidad de multiplicidades tenga una génesis o proceso *naturante* no determinado por instancias trascendentes, si bien para Nancy no podríamos decir “inmanente”, sí se trataría, en cualquier caso, de una creación emergente y autorganizada o *autopoietica*: «La *idea* misma de la “creación” es la idea, o el pensamiento, de una ausencia originaria de Idea, de forma, de modelo, de trazado previo».¹⁶³

Según esto, podemos atrevernos a afirmar una cierta gestualidad coincidente entre la literatura como interrupción del mito y el rizoma. Pero también se hace necesario señalar ya una diferencia fundamental en términos de ontología política: mientras que el comunismo literario se nos presenta como una comunidad de carácter diferencial y abierto que resiste por su propia disposición a la obra de muerte fascista; el rizoma, como hemos visto, puede derivar en sus propias formas de autoritarismo fascista. Así, aunque nos abre a nuevas formas de pensar y hacer comunidad no resiste por su propia naturaleza a las formaciones *cancerosas*, tal y como las llama Deleuze, que pueden devenir fascistas. Lo que encontramos aquí, pues, son dos posiciones muy diferentes respecto a lo político: Deleuze situaría el énfasis en lo micropolítico como lugar de intensidades, de interafecciones diferenciales que, finalmente, se conformarán como flujos libidinales, como deseo pre-subjetivo y sub-representativo gestante de lo macropolítico instituido, pero sin por ello perder de vista sus peligros: el deseo de fascismo; mientras que Nancy desde el pensamiento impolítico, que no se trata de una antipolítica ni de una despolitización, sino de una deconstrucción de los fundamentos de lo político para abrir nuevos espacios desde un radical desfondamiento, situaría esta comunidad impolítica de exposición de cuerpos, del contacto, como lugar de cierta redención completa. Es lo que identificaremos, tras recorrer todos los apartados venideros como un mesianismo nancyano. Por otro lado, ambos coinciden en la caracterización de, al menos una parte de la tarea por venir como *resistencia*: para Nancy se tratará de resistir a la inmanencia (en un sentido distinto al que Deleuze entiende por inmanencia); para Deleuze, se tratará de resistir a lo intolerable. Analizaremos todo esto en adelante.

¹⁶² Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, p. 62.

¹⁶³ Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*, *op.cit.*, p. 46.

De momento vayamos poco a poco, porque quizá se pueda producir este devenir comunidad desobrada-rizoma, o más bien Nancy-Deleuze, pero entraña dificultades y torsiones. Debemos resistir a la fusión, y así constituirla como con-tacto, contagio o alianza. Síntesis disyunta *por* las diferencias y no unificación *a pesar de* las diferencias. Es por ello que las resaltaremos a lo largo de esta investigación.¹⁶⁴

Teniendo en cuenta lo anterior, esto es, que nos hallamos ante una ontología del sentido en Nancy, un sentido, eso sí, que emerge del contacto entre los cuerpos, de su diferencia expuesta y extensa, de su finitud, y ante una ontología intensiva o de las fuerzas, entramos en detalle ya a explorar el pensamiento impolítico de la comunidad desobrada en conjunción disyunta con el pensamiento micropolítico deleuziano que piensa el campo social en términos de deseo rizomático y que, por su parte, apelará a un pueblo pero un pueblo que siempre falta, que nunca termina por constituirse, que siempre se encuentra por venir.

Nos acercaremos a dos filosofías que piensan contra la metafísica del sujeto y conciben subjetividades disidentes, abiertas, nómadas, flexibles y ontológicas, que no pueden pensarse sin pensar también la materia, el campo social, la pol(i)ética, la multiplicidad, la alteridad y la emergencia. Dos ontologías políticas que toman caminos diferentes y parten de posiciones disímiles pero que durante su trayecto se rozan la una a la otra, quizá incluso llegando a entrelazarse brevemente, pero que también chocan y nos ponen frente a una disyuntiva. Por ello, finalmente nos veremos impelidos a tomar una posición: argumentaremos que la perspectiva deleuzoguattariana resulta más productiva y rica, no sin reconocer los aciertos de la nancyana que, sin embargo, acaba por resultar un tanto impotente y salvífica o mesiánica.

2.3. Deseo de fascismo

Abordamos ahora de modo más sistemático a Deleuze y las relaciones entre el deseo y el fascismo, esto es, los riesgos que entraña el rizoma y que hemos apuntado más arriba. Pues bien, encontramos en *El antiedipo* un muy conocido pasaje en el que Deleuze y Guattari expresan las relaciones entre deseo y fascismo:

¹⁶⁴ El propio Nancy en un breve ensayo sobre Deleuze alude a las "íntimas discordancias" que mantiene con este autor: «*To confront an intimate discordance, there where we are folded against each other, one against the other*». Nancy, J.-L. (1997). "The deleuzian fold of thought" en *Deleuze: A critical reader*, Blackwell, Ed. Paul Patton, p. 111.

(E)l problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?” Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario.¹⁶⁵

Esta indignada exigencia de encontrar respuesta es la que nos fuerza a pensar y, a la vez, es por medio de la pregunta que no podemos sino vernos comprometidos y enfrentarnos a la vergüenza.¹⁶⁶ No, la explicación en términos morales que distingue claramente el bien del mal no es suficiente. Tampoco se puede hablar, simplemente, de conspiración, de engaño masivo o control absoluto. Sin duda, hubo miedo y, sin duda, no era posible esperar tanto horror. Pero hay otro nivel de explicación. Ni siquiera basta con aducir la ausencia de pensamiento como lúcidamente apuntó Arendt con su concepto de banalidad del mal, ni la automatización de una razón racionalísima que termina por no poder salir de lo instrumental, tal y como hicieron Adorno y Horkheimer. Por supuesto, todo esto no tiene porque ser erróneo, pero hace falta verlo, también, en términos de deseo: hubo y hay una fascinación por el fascismo, la cual manifiesta una deriva represiva del propio deseo. Un tejido canceroso, un fascista en nosotros.

Ya en el prólogo al libro que escribió Foucault para la edición americana y titulado *Una introducción a la vida no fascista*, señalaba que el fascismo era el enemigo principal del texto, por supuesto a nivel histórico pero, sobre todo, en lo que se refiere a nuestros propios devenires : «el fascismo en todos nosotros, en nuestra cabeza y en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos

¹⁶⁵ Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, p. 36.

¹⁶⁶ La vergüenza de ser un hombre, concepto que Deleuze piensa a partir del testimonio del superviviente del holocausto Primo Levi y que consiste, asevera, en un sentimiento compuesto que refiere, de un lado, a la vergüenza de pertenecer al género humano, no porque seamos todos responsables sino porque, de algún modo, con aquel horror resultamos todos mancillados, y, por otro, porque después de los campos de concentración nazi ya estamos comprometidos con lo intolerable de alguna manera. Lo veremos más adelante, Deleuze habla de ello en su entrevista con Claire Parnet *El abecedario*, aunque también en *¿Qué es filosofía?* (1991) y en *Conversaciones*.

hace amar al poder, desear aquello mismo que nos domina y nos explota».¹⁶⁷ Según Foucault, por tanto, *El antiedipo* es un libro de ética libidinal, un manual¹⁶⁸ para el arte de vivir una vida no fascista que pone el foco en los movimientos del deseo y en el modo en que los diferentes sistemas sociales y políticos organizan estos movimientos.

Pero ¿qué quiere decir que sea una cuestión de deseo? ¿significa que queremos ser reprimidos y queremos reprimir? Para resolver estas cuestiones es necesario entender cómo Deleuze y Guattari piensan el deseo. En primer lugar, para ellos el deseo tiene un carácter productivo, un carácter sub-representativo y pre-subjetivo y se compone de intensidades materiales e inconscientes. De este modo, se alejan de las concepciones psicoanalíticas y filosóficas tradicionales que lo han pensado desde la óptica de la carencia, dirigido a algo que no se tiene o para cubrir un vacío, una necesidad o una capacidad. Además, el deseo se ha pensado como perteneciente a un sujeto y dirigido a un objeto. En cambio, la ontología del deseo deleuzoguattariana no tiene nada que hacer con sujetos ni con objetos, en tanto que el deseo implica siempre un agenciamiento, esto es, un ensamblaje de elementos heterogéneos. El deseo se mueve en un conjunto diferencial. Se desea, por tanto, en el conjunto, en una multiplicidad flexible y abierta a nuevos elementos heterogéneos que el deseo ensambla sin homogeneizar. O sea, no se desea un “uno”(un objeto, un sujeto, una identidad), se desea en una multiplicidad, se desea en la diferencia.

El deseo es la causa inmanente de un proceso. Es, principalmente, productivo y es una cuestión material: «No es un problema de ideología, sino de pura materia, fenómeno de materia física, biológica, psíquica, social o cósmica».¹⁶⁹ Esta producción material se opone a la concepción psicoanalítica del deseo como adquisición fantasmal. Visto desde la perspectiva de la carencia, el deseo también tiene un cierto carácter genético, pero es en tanto que produce fantasmas, dobles o imágenes de objetos ausentes que el sujeto desea. Sin embargo, esta producción fantasmal es harto impotente. El deseo-carencia genera un mundo imaginario y mental, específicamente determinado

¹⁶⁷ Foucault, M. (1994). *El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista*, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 17, pp. 88-91.

¹⁶⁸ Un manual que no se limita a exponer sino que sus formas y estilos son ya parte de las enseñanzas. Otros enemigos del libro, aparte del principal que es el fascismo libidinal, son los militantes tristes y los sacerdotes de la interpretación. Contra estos puristas de la política y psicoanalistas burgueses, hay plantadas “trampas” y bombas estilísticas. «Las trampas del *El Anti-Edipo* son las del humor: tantas invitaciones para que uno se fastidie, para que deje el texto a un lado y se vaya dando un portazo. A menudo el libro lo lleva a uno a creer que todo es diversión y juegos, mientras algo esencial está ocurriendo, algo de extrema seriedad: la localización de todas las formas de fascismo, desde las más enormes que nos rodean y nos aplastan hasta las más diminutas que constituyen la tiránica amargura de nuestras vidas diarias». *Ibíd.*, p. 91.

¹⁶⁹ Deleuze, G. y Guattari, F., (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op.cit.*, p. 169.

por ausencias. Se articula así una posición metafísica de nihilismo y trascendencia. En este contexto, los autores citan a Rosset para aclarar su posición:

Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, «el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo)».¹⁷⁰

El deseo, pues, implica un campo de fuerzas o campo de intensidades, de relaciones diferenciales de interafección libidinal. Esta es la operación genética del inconsciente para Deleuze y Guattari: el inconsciente es libidinal-intensivo y las intensidades producen nuevas intensidades, nuevas diferencias, en su interafectarse, abriendo el camino del deseo, amplificándolo, vivificándolo. Entonces, según esta concepción, una de las críticas que esgrimen contra el psicoanálisis es que ha pensado el inconsciente bajo el modelo de un teatro antiguo, una escena en la que mitos o símbolos representan pulsiones individualizadas e inaccesibles que, por cierto, están despolitizadas y encerradas en la familia burguesa. Frente al inconsciente teatral de la representación, Deleuze y Guattari conciben el inconsciente como una fábrica: un proceso de producción deseante. El deseo se actualiza o se efectúa en el objeto deseado, pero este objeto deseado no es otra cosa que el resultado del movimiento intensivo y diferencial de un deseo pre-subjetivo y sub-representativo, virtual en la medida en que es real (no como sucede con lo posible), pero que no se reduce a sus efectos o actualizaciones concretas. El concepto abstracto que correspondería al deseo, dice Deleuze en *El abecedario*,¹⁷¹ sería el de constructivismo.

Ahora bien, esto no puede estar más lejos del pensamiento mágico neoliberal característico de cierta apropiación de la contracultura que se llevó a cabo en los 80 y 90. El deseo no crea realidad a partir de peticiones subjetivas, engaños al inconsciente o conexiones mágicas con la voluntad del universo. Este es uno de los rasgos fundamentales de la ideología neoliberal, que puede verse como el reencantamiento de la razón instrumental, un reencantamiento que no por ello prescinde de la estructura tecno-metafísica productivista del sujeto que consigue objetos.

¹⁷⁰ Clément, R. (1970). *Logique du pire*, P.U.F p. 37 (tr. cast. Ed. Barral, 1976), en Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia, op.cit.*, p. 33.

¹⁷¹ «(S)i busco el término abstracto que corresponde al deseo, diría que es: constructivismo. Desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto, el conjunto de una falda, de un rayo de sol...» Deleuze, G y Parnet, C. (2015). *El abecedario de Gilles Deleuze*, Hiparquía Ediciones, p. 35.

El deseo deleuzoguattariano no es apropiable, no consigue o alcanza objetos para un sujeto, sino que produce devenires en paisajes complejos para un agenciamiento en el que los flujos deseantes no cesan de moverse y de producir. Nada tiene que ver con las querencias de un sujeto ni con sus necesidades u objetivos. Un deseo que es completamente inconsciente, como la potencia genética de las síntesis pasivas¹⁷². Conviene recordar a Spinoza y el carácter constitutivo y previo del deseo: «no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos».¹⁷³ Previo a todo sujeto, objeto y justificación, el deseo los atraviesa y los fija. Se trata de un proceso constituyente. Por supuesto, también peligroso. Esta es la cuestión, y por eso el deseo alberga una vertiente destructiva, autodestructiva y represora de sí, o más bien ciertas organizaciones y conducciones del deseo. En efecto, el deseo para Deleuze y Guattari no se encuentra aislado del campo social sino que lo recorre y lo (des)organiza. El campo socio-político se constituye sobre la base de los movimientos libidinales. Se podría decir que es un paisaje complejo, un ensamblaje de elementos heterogéneos que produce efectos en el orden de lo instituido. Así, el flujo deseante traza caminos, estra el espacio, crea cauces por los que él transita. Estos caminos o cauces no son otra cosa que las instituciones políticas en las que se incluyen las relaciones de producción. Ellas son el síntoma y efecto de los flujos productivos del deseo. Y, si esto es así, entonces la emergencia de regímenes totalitarios o fascistas no es otra cosa que el resultado o el efecto, la actualización, de un determinado modo del discurrir deseante. Entonces, el deseo puede ser tanto revolucionario como fascista.¹⁷⁴ Hay un polo deseante que busca afirmar y abrirse a más diferencia, crear nuevos cauces, provocar fugas en lo instituido, transformar la sociedad por la producción de más diferencia y nuevas formas de vida. Pero hay otro polo que busca la negación y clausura de la diferencia, que realiza deslizamientos paranoides y reactivos, según el cual el deseo produce, paradójicamente, la completa detención de su movimiento. Deseo fascista o contra-revolucionario.

¹⁷² «Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente». Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 33.

¹⁷³ Spinoza, B. (1987). *Ética*, Alianza, Trad. Vidal Peña, p. 223.

¹⁷⁴ Deleuze y Guattari señalan dos tendencias del deseo desde las categorías psiquiátricas de paranoia y esquizofrenia, no entraremos en este trabajo, pero ellos defienden que estos son dos tipos de movimiento abstracto de la naturaleza que posteriormente se aplican a la psiquiatría y psicología. Definen estas dos fuerzas «como dos polos del delirio: un tipo o polo paranoico fascista, que carga la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en la causa final eterna de todas las otras formas sociales de la historia, contracarga los enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo — sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior. Y un tipo o polo esquizo-revolucionario que sigue las líneas de fuga del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro». Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 286.

No hablamos aquí de tendencias o teleologías internas al flujo del deseo, no consiste en esto el peligro ni el “fascismo interior”, sino a una interafectación e interproducción políticas, económicas, culturales y materiales de carácter intensivo. Es decir, no se alude a un *Tánatos* o un *Eros*¹⁷⁵ que dirigen el proceso del deseo, ni tampoco a una pulsión indiferenciada de signo neutro. El deseo es político y la política es libidinal.

Por todo ello, Deleuze y Guattari, en el seno de su esquizoanálisis, afirmarán que, del mismo modo, el delirio también es político: lidia con la historia y con la geografía, con las ciencias, las guerras y los imperios. El psicoanálisis, en cambio, habría acabado por encerrar todas las cuestiones psíquicas en la familia pequeño-burguesa, componiendo un inconsciente apolítico, estático, sincrónico y edípico. Para Deleuze y Guattari, el deseo produce lo socio-político, recorre el campo social y las relaciones de producción, es flujo y corriente, velocidades diferenciales que se cargan, direccionan y constituyen. «En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado[...] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más».¹⁷⁶

Tras el análisis anterior acerca del modo en que Deleuze y Guattari entienden la cuestión del deseo, cabe avanzar en su diagnóstico de las sociedades capitalistas actuales. Para ello hay que incidir en la cuestión de la carencia: ella no motiva o hace nacer el deseo, no es anterior a él. Antes bien, la carencia es producida por el propio deseo. Los estratos sociales, agenciamientos productivos y las formas de vida instituidas en el campo social son recorridos por el deseo pero también operan con él. Lo buscan controlar e investir, organizan las formas en que el deseo fluye y, bajo la máquina capitalista, extraen plusvalor. El deseo como negatividad, como doblador del mundo y productor de fantasmas es una forma de gobernanza y producción de relaciones sociales que opera sobre la positividad de un deseo genético y desbordante.

La carencia es preparada, organizada, en la producción social. [...] (E)s la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa. Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la

¹⁷⁵ «Nosotros no invocamos ninguna pulsión de muerte. En el deseo no hay ninguna pulsión interna, sólo hay agenciamientos. El deseo siempre está agenciado, el deseo es lo que el agenciamiento determina que sea. Al nivel de las líneas de fuga, el agenciamiento que las traza es del tipo máquina de guerra». *Ibíd.*, p. 299.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 36.

carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma).¹⁷⁷

El deseo tiene unas condiciones objetivas y estas son la producción de lo real en sí mismo. Por ello es extramoral y, por supuesto, peligroso. El deseo bajo las relaciones de producción social actuales, (sociedades de control, capitalismo avanzado, catástrofe ecológica, neoliberalismo, etc.) se articula como «miedo abyecto a carecer».¹⁷⁸ Pero no por motivo de una razonable cautela en la distribución y gestión de recursos finitos, sino como ideología nihilista y consumista; un deseo parasitario que resulta de un campo social parasitario. La carencia no se debe a un deseo dominador e insaciable, ni tampoco a una negatividad de lo real en la que se sueñan utopías de trascendencia. El deseo es la afirmación de los futuros, el presente como pasaje desbordante y no como presencia estéril.

No es esta una simple llamada al desenfreno o al hedonismo desbocado. En nuestra coyuntura, el consumo es masivo y sin embargo el deseo es ascético y *kenótico*,¹⁷⁹ se producen fantasmas y objetos lejanos y ni siquiera se sostienen esos devenires, la producción es interrumpida, en lugar de afirmar la creación que el deseo lleva a cabo y verse uno constituido también por esa producción, se trata de frenar o cortar este proceso y consumir o extraer un placer vivido desde la escasez, que ponga fin a la producción de algo nuevo. El consumo se vive como destrucción del deseo. Siciar en tanto realizar, como poner fin a un proceso. Del devenir se extraen un sujeto y un objeto y así se frena y se redirige a la producción, y se extrae una plusvalía.

Lo que Deleuze y Guattari entienden como una mejor relación con el deseo que la que el capitalismo ha articulado, y, por supuesto, que la que es arrastrada por fuerzas reactivas y pasiones tristes que termina por autodestruirse como por ejemplo el deseo nazi o fascista, es una afirmación de la diferencia tal que se configure un campo de consistencia. Lo vimos con su concepto de *cuero sin órganos*. Una vivencia del deseo como proceso, que supone un goce del deseo mismo y no de su conclusión o su culminación en consumo o muerte. Esto implica una forma de abundancia que

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁹ Del griego *kénosis* que significa “vaciamiento”, el deseo vivido como carencia es un vaciamiento de las potencias genéticas y afirmativas del deseo, se vive el deseo como algo que nos despoja o niega una satisfacción, una falta en nuestro “interior” que el deseo señala. Así, se vive el consumo como la consecuente persecución de objetos que puedan llenar ese vacío que el deseo ha dejado.

paradójicamente es humilde y poco llamativa.¹⁸⁰ Además, supone una apertura que opta por dar voz y «hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, esta es la tarea de hoy».¹⁸¹

Por tanto, lo político se muestra como dimensión siempre problemática y peligrosa, atravesada por fuerzas-deseo de distinto signo (afirmativo o negativo) y siempre en litigio. Fuerzas-deseo que han de ser exploradas, diagnosticadas a través de sus síntomas, pues sus devenires son imprevisibles o desconocidos, o peor aún: más que conocidos.

2.4. Fascinación, obra de muerte y nihilismo realizado

Como hemos visto, en Nancy el nazismo se presenta como el riesgo de toda comunidad. Se trata de la obra y la venida a presencia de una homogeneidad pura y mitológica como obra de muerte. Ahora bien, hay una cuestión poco explorada en Nancy y que nos pone sobre la pista del vínculo con las tesis deleuzoguattarianas que hemos visto en torno al deseo. En concreto, en *La comunidad desobrada*, al analizar la relación de Georges Bataille con el fascismo en los años 30, autor que no abordaremos en profundidad puesto que tal labor excedería el objetivo de nuestro trabajo, encontramos en Nancy una perspectiva acorde con la cuestión del deseo vinculada con el fascismo. Bataille, señala Nancy, habría quedado imbuido de una fascinación por el fascismo «en tanto que éste parecía indicar el sentido, sino la realidad, de una comunión intensa, consagrada al exceso».¹⁸² La intensidad con la que se intentó obrar la comunidad pura, homogénea, anhelada y enfrentada a la modernidad degenerada y a la sociedad fría de la secularización fue la expresión de un ejercicio de deseo, de encadenamiento de las pasiones.

Fue el sobresalto grotesco o abyecto de una obsesión por la comunión y cristalizó el motivo de su pretendida pérdida, y la nostalgia de su imagen fusional. El fascismo, a este respecto, fue la convulsión del cristianismo, y a fin de cuentas fascinó a toda la cristiandad moderna. [...]

¹⁸⁰ «Pues no hay en absoluto otra vida para el filósofo. Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto, efectos de lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos. Humildad, pobreza y castidad son su (del filósofo) manera de ser un Gran Viviente y de hacer de su propio cuerpo el templo de una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual». Deleuze, G. (2004). *Spinoza filosofía práctica*. Tusquets editores, p. 11.

¹⁸¹ Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*, Paidós Surcos IO, p. 91.

¹⁸² Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 38.

Bataille comprobó que la nostalgia de un ser comunal era al mismo tiempo el deseo de una obra de muerte.¹⁸³

De los contemporáneos a los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX habla Nancy en términos tales como «aquellos que tuvieron que afrontar su fascinación».¹⁸⁴ De hecho, encontramos resonancias con el análisis deleuzoguattariano en la fascinación por el fascismo que habría sufrido Bataille según el análisis de Nancy. Así, se menciona «una agitación revolucionaria deseosa de devolverle a la rebelión la incandescencia»¹⁸⁵ frente a la decepción sufrida por la constitución estable del Estado bolchevique. Encontramos estos polos y relaciones entre revolución y represión¹⁸⁶ y las pasiones, afectos y sensibilidades que recorren a un pueblo y a unas relaciones de producción. Según Nancy, sin deconstruir primero el sistema de la comunión ninguna crítica de este vínculo entre el deseo y la violencia reaccionaria puede ser certera. En este sentido, para este pensador se hace necesario desmarcarse de la soberanía entendida como un obrar la comunidad, esto es, del modo en que Occidente ha entendido el ser de lo político.

Sin embargo, es en este mismo extracto de *La comunidad desobrada* que estamos considerando y en el que Nancy encuentra el hilo del componente libidinal del nazismo donde, no obstante, decide no seguirlo. Mientras, como hemos visto, Deleuze y Guattari encontraron allí la dimensión desde la que relanzan una mirada diferente sobre la política, Nancy no se interesa por ello, dice: «no es necesario prestarle mucha atención a esta fascinación, no más en el caso de Bataille que en el caso de algunos otros».¹⁸⁷ Y añade: el fascismo «intentaba *también* responder –miserablemente, innoblemente– al reino ya instalado, sofocante de la sociedad».¹⁸⁸ Es desde el error ontológico de buscar inmanencia, esto es, de obrar la comunidad desplegando alguna supuesta esencia, desde donde Nancy analiza el nazismo como obra de muerte. Tentativa fallida, terrible, que, sin embargo, respondía a una intención acertada – parece insinuar Nancy –: intentar pensar (y realizar) la comunidad para arremeter contra el sofoco perpetrado por la sociedad de individuos aislados,

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁸⁶ No se trata de resaltar una tendencia completamente nueva, ya vimos cómo Reich o también Marcuse [Cfr. Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Ariel.]; Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Austral.] – por medio de la síntesis freudomarxista analizaron los vínculos eróticos y deseantes del campo social y la revolución. También Lukács [Lukács, G.(1975). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo] había mirado el fascismo en términos de irracionalidad y vitalismo. Lyotard toma esta vía de análisis. [Lyotard, F. (1992). *Economía libidinal*. Fondo de cultura económica]. Sin duda texto controversial con tesis peliagudas que Lyotard mismo consideró “su libro malvado” y expone el disfrute de la clase obrera por la destrucción que el trabajo conlleva y un deseo de ser explotados.

¹⁸⁷ Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 38.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 38.

perdido el vínculo de su ser-con. La comunidad hay que pensarla, pero sólo puede habitarse si se la concibe y se la habita desobrada, en tanto que ontología del ser-en-común, tratando de evitar, así, el riesgo del totalitarismo como cumbre del obrar.

Con todo, cabe atisbar que la cerrazón del absoluto, la voluntad de mito que busca cerrar, concluir, completar o determinar, tal y como la plantea Nancy, encierra una cierta compulsión intensiva. No lo dice explícitamente Nancy, pero hay en el impulso de inmanencia, del querer *de una vez por todas*, del arribaje a la comunidad realizada, una fuerza o una *intensio* que es precisamente aquella capaz de ponerla en obra. Esto se ve claramente si, como hemos señalado, entendemos el pensamiento de Nancy como respuesta a las posiciones teológico-políticas schmittianas tal y como advirtió Roberto Esposito al tratar de definir lo impolítico, ámbito en el que circunscribiría el pensamiento nancyano.¹⁸⁹ Porque, como apunta María García,¹⁹⁰ la teología política de Carl Schmitt asume una ontología de la fuerza, una decisión firme y vehemente que se sostiene sobre una intensidad (*Intensität*). Así lo declara el propio Schmitt en una de sus obras más relevantes, *El concepto de lo político*: «El enemigo político (...) es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo».¹⁹¹ Siendo Schmitt una suerte de paradigma claro de la soberanía política como demarcación de una comunidad de identidad homogénea, la deconstrucción del esquema comunal en el que se excluye al otro y se violenta a la diferencia en su ser-con, en su con-tacto, y que impulsa el pensamiento impolítico de Nancy le lleva de alguna manera a identificar la ontología intensiva con la comunidad obrada y con la voluntad de inmanencia.

Las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte. La inmanencia, la fusión comunal, no encierra otra lógica más que la del suicidio de la comunidad que se regula con ella. De esta manera la lógica de la Alemania nazi no fue solamente la del exterminio del otro, del sub-hombre exterior a la comunión de la sangre y de la tierra, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos los que, en la comunidad “aria”, no satisfacían los criterios de la *pura* inmanencia, de modo que – tales criterios eran desde luego imposibles de fijar – una extrapolación plausible del proceso habría podido ser representada por el suicidio de la propia nación alemana: por lo demás, no

¹⁸⁹ La impolítica, nos dice Roberto Esposito, consistiría en un esfuerzo por encontrar una suerte de «tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna». Esposito, R. (1996). *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Trotta, p. 33.

¹⁹⁰ Cfr. García Pérez, M. (2018). Teología política y máquina de guerra. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 2, pp. 305-319.

¹⁹¹ Schmitt, C. (2014) *El concepto de lo político*, Alianza, p. 59.

sería falso decir que, en ciertos aspectos de la realidad espiritual de esta nación, esto realmente tuvo lugar.¹⁹²

El formato en el que el nazismo ha dado nacimiento al totalitarismo es, para Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe¹⁹³ en un texto conjunto en el que analizan al régimen totalitario de la Alemania nazi, el del mito que trata de formar una identidad. Desde una apelación al espíritu griego, los alemanes trataron de realizar un ejercicio de mimesis mediante el cual convertirse en ellos mismos: se trataba de desplegar una suerte de esencia griega originaria para alcanzar la meta del verdadero ser-alemán. Este ejercicio de mitologizar una Grecia no griega,¹⁹⁴ también por supuesto mediante la obsesiva búsqueda del pueblo ario, les impulsó a completar la identificación de un pueblo homogéneo y superior. Esta comunidad del mito, de *Blunt und Boden*, sólo puede completarse en la muerte. Mediante la paranoica operación de identificación y exterminio de lo impuro, de lo otro, del enemigo schmittiano, la racionalidad y sensibilidad fascista se vuelve hacia el enemigo interior. No pudiendo alcanzar una presencia completa ni una substancia común, por imposibilidad ontológica, la obra de muerte se devora a sí misma. El nazismo fue suicida. Ahora bien, este movimiento de autodestrucción es un movimiento deseante, libidinal. Fascinación, éxtasis o delirio de y por la comunión, por la unión comulgante, homogeneizadora, que detiene, así, todo crecimiento diferencial del deseo. Nancy, lo hemos visto, a penas se detiene en ello aunque sí lo deja apuntado.

En la misma línea, Deleuze y Guattari se adscriben a la tesis de Paul Virilio de que en el nazismo el Estado es mucho más suicida que totalitario, haciendo hincapié en que el totalitarismo supone la realización institucional, o molarizada, de un fascismo pre-institucional o molecular: «en el fascismo hay un nihilismo realizado».¹⁹⁵ Por tanto, para estos autores, el nazismo inventa el Estado totalitario pero no se define por ello. Mientras que en el totalitarismo hay una tendencia a la represión y captura de las diferencias y un bloqueo u obstrucción de las líneas de fuga, en cambio, en el fascismo lo que se produce es una línea de fuga, un escape, desterritorializador y libidinal que, no obstante, deviene línea de muerte y abolición. Hannah Arendt, sin duda referente del estudio de los totalitarismos, sí equipara fascismo y totalitarismo pero describe la dominación nazi como «un movimiento constantemente en movimiento».¹⁹⁶ Hay en estos órdenes políticos «algo así como una

¹⁹² Nancy, J.-L. (2001) *La comunidad desobrada*, op.cit., p.30.

¹⁹³ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L. (2002). *El mito nazi*, Anthropos.

¹⁹⁴ Curiosamente Nancy y Lacoue-Labarthe llaman a esta lógica *double-bind*. Término que alude a una doble pinza y que precisamente rescatan Deleuze y Guattari de Gregory Bateson para calificar la operación del Edipo como alternativa impotente: o la nada indiferenciada o el ser idéntico a sí mismo.

¹⁹⁵ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 300.

¹⁹⁶ Arendt, H. (2022). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, p. 621.

voluntad de *ponerlo todo en juego constantemente*, de apostar la muerte de los demás contra la suya». ¹⁹⁷

Según hemos visto, el deseo, la forma-rizoma y las líneas de fuga tienen peligros específicos relacionados con el polo paranoico, el despotismo y la línea de muerte. El deseo que desea su propia represión recorre las masas formando pequeños núcleos, agujeros negros de reacción molecular, inconsciente y anterior al interés consciente. Este cuerpo social canceroso constituye una fuerza de micropoder que dará lugar a la emergencia molar de una toma del macropoder institucional. El peligro del fascismo, así como la esperanza de la revolución, no se afirman, en un momento concreto, desde el control de las estructuras y el aparato de Estado, sino que se reparten y reverberan en el tejido relacional según los flujos del deseo. El poder se toma cuando ya se posee el micropoder. Resume muy claramente Francisco José Martínez:

El peligro más terrible es el que concierne a las líneas de fuga, pues éstas pueden retornar sobre sí mismas, constituyendo agujeros negros, convirtiendo sus virtualidades productivas en destructivas, su poder de creación en poder de aniquilación, dando lugar a una máquina de guerra no ya revolucionaria, sino fascista, que no tiene más que la guerra por objeto, desbordando la propia legalidad del Aparato de Estado burgués. Por todo ello, Deleuze defiende cierta prudencia en la experimentación con las líneas de fuga, que no aseguran en sí mismas un carácter revolucionario, ya que pueden caer en la disolución total, esquizofrénica, de los flujos o en la vuelta sobre sí misma, paranoica y fascista. ¹⁹⁸

Para continuar avanzando se hace necesaria, pues, una breve aclaración de un concepto introducido en la cita anterior y que viene a ahondar en lo que estamos tratando de abordar. Se trata del concepto deleuzeano-guattariano de máquina de guerra. De forma breve, una máquina de guerra es un agenciamiento rizomático, no subjetivado, sin cauces o determinaciones intrínsecas que resulta siempre exterior a un aparato de Estado. ¹⁹⁹ El Estado es arborescente, organizado, codificado e

¹⁹⁷ Deleuze, G. y Guattari F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 300

¹⁹⁸ Martínez, F. J. (2009). Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 23, p. 66.

¹⁹⁹ Deleuze y Guattari comienzan por hacer una analogía con las diferencias entre el ajedrez y el go que puede ilustrar esta cuestión: «Habría que considerar un ejemplo limitado, comparar la máquina de guerra y el aparato de Estado según la teoría de los juegos. Veamos, por ejemplo, el ajedrez y el go, desde el punto de vista de las piezas, de las relaciones entre las piezas y del espacio concernido. El ajedrez es un juego de Estado, o de corte, el emperador de China lo practicaba. Las piezas de ajedrez están codificadas, tienen una naturaleza interna o propiedades intrínsecas, de las que derivan sus movimientos, sus posiciones, sus enfrentamientos. Están cualificadas, el caballo siempre es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón. Cada una es como un sujeto de enunciado, dotado de un poder relativo; y esos poderes relativos se combinan en un sujeto de enunciación, el propio jugador de ajedrez o la forma de interioridad del juego. Los peones del go, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona: “Él” avanza, puede ser un hombre, una mujer, una

institucionalizado, además de *interior*. La máquina de guerra es una multiplicidad de fuerzas que pugnan por abrir ese espacio organizado y cerrado a la exterioridad. Es una invención nómada, aseguran Deleuze y Guattari, de las tribus que recorren un paisaje, que piensan como movimiento, que desarrollan también una ciencia hidráulica o de fluidos y que desarrollan esta forma de agenciar que se opone a la interioridad estatal. Además, tal y como se deduce por la cita expuesta, el objeto de la máquina de guerra no es la guerra, o sólo lo es cuando se apodera de un aparato de estado y desemboca en violencia fascista. El polo esencial de la máquina de guerra es cuando «tiene por objeto, no la guerra, sino el trazado de una línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio. Según este otro polo, la máquina encuentra la guerra, pero como su objeto sintético y suplementario, así pues, dirigido contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados.[...] *sólo pueden hacer la guerra si crean otra cosa al mismo tiempo*».²⁰⁰ Es decir, su “guerra” es la resistencia a los medios de captura y al *status quo*. Y esta resistencia es creación de nuevas conexiones, invención de nuevos caminos, fugas en lo estriado, en los cauces ya surcados. En definitiva, afirmación de la diferencia. Por tanto, y esto es lo que Nancy no parece tener en cuenta, hay en la ontología intensiva, al menos tal y como la plantean Deleuze y Guattari, una posibilidad para una comunidad no fascista. En este punto, pues, los planteamientos de Nancy y Deleuze-Guattari se separan claramente.

La máquina de guerra requiere de un tratamiento y desarrollo mucho mayor que el que aquí le hemos dado, pero ha servido para familiarizarnos con el concepto sucintamente y así poder abordar la relación del deseo agenciado y el fascismo como aparato de Estado desbocado y autodestructivo. El rizoma como movimiento del deseo tiene sus peligros específicos y aquí podemos ver claramente cómo estos se pueden relacionar con las instituciones molares causando algunas de las mayores catástrofes de la historia.

Entonces, cuando la potencia diferencial y resistente de la máquina de guerra ha sido conformada por el polo paranoico-fascista, esto es, por un deseo que busca su propia obturación, su negación, la

pulga o un elefante. Los peones del go son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino únicamente de situación [...] las piezas de ajedrez mantienen relaciones biunívocas entre sí, y con las del adversario: sus funciones son estructurales. Un peón de go, por el contrario, sólo tiene un medio de exterioridad, o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper. Un sólo peón de go puede aniquilar sincrónicamente toda una constelación, mientras que una pieza de ajedrez no puede hacerlo (o sólo puede hacerlo diacrónicamente). El ajedrez es claramente una guerra, pero una guerra institucionalizada, regulada, codificada, con un frente, una retaguardia, batallas. Lo propio del go, por el contrario, es una guerra sin línea de combate, sin enfrentamiento y retaguardia, en último extremo, sin batalla: pura estrategia, mientras que el ajedrez es una semiología». Deleuze, G. y F. Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 361.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 422.

potencia de fuga se convierte en línea de destrucción. La máquina de guerra entonces tiene ya sólo por objeto la guerra y se apodera del Estado. «Y cuando el fascismo se construye un Estado totalitario ya no es en el sentido en el que el ejército de Estado toma el poder, sino, por el contrario, en el sentido en el que una máquina de guerra se apodera del Estado».²⁰¹ Una línea deseante de destrucción atraviesa esta formación hasta el punto de que se devorará a sí misma antes que detener su intensidad desbocada de éxtasis y muerte.²⁰²

La retórica y poética fascista está plagada de instancias de muerte. Afirman Deleuze y Guattari, siguiendo a J. P. Faye, que «siempre encontramos el grito “estúpido y repugnante” de *¡Viva la muerte!*».²⁰³ Bien lo sabemos en España, donde todavía nos recorren escalofríos.

2.5. La comunidad desobrada. Resistir a la inmanencia

La comunidad que quiere pensar Nancy, esto es, la comunidad desobrada, es la antítesis de la que deseó realizar el nazismo. De hecho, Nancy piensa la comunidad desobrada como resistencia a la obra de muerte fascista. La comunidad ha sido el anhelo, pasado perdido o futuro inminente, del pensamiento político occidental. Aquello más allá tanto «de las divisiones sociales, como más allá de la servidumbre a una dominación tecno-política, y, por ello, más allá también del marchitamiento de la libertad [...] de la privatización, y finalmente, más sencillo aún y más decisivo, más allá del achicamiento de la muerte de cada uno, de esta muerte que, por no ser ya más que la del individuo, lleva una carga insostenible y se hunde en la insignificancia».²⁰⁴ Comunidad como ausencia, sueño o fracaso que se ha pensado en términos de negatividad o reverso verdadero de la errada sociedad de individuos aislados. Así, como hemos visto, los intentos de establecer comunidades “reales”, obradas, en línea con la comunión y la fusión de un ser-común, han sido obras de violencia, exclusión y totalitarismo homogeneizante.

En este sentido, el humanismo como figura de la identidad y de la producción de la propia esencia, y el comunismo como pensamiento de lo común totalizado, han dominado el paradigma político

²⁰¹ Ibid., p. 300.

²⁰² Deleuze y Guattari acuden a la novela de Klaus Mann, *Mefisto*, para dar cuenta del poder libidinal y fascinador del fascismo, aquel que Nancy había visto en Bataille. En un pasaje de la novela de Mann se dice del nazismo: «¿cómo nosotros, poetas, que mantenemos especiales relaciones con el abismo y las tinieblas, no íbamos a admirarlo?» Mann, K. (1982). *Mefisto*. Ultramar, p. 203. Citado en Deleuze, G. y F. Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 300.

²⁰³ Ibid., p. 300.

²⁰⁴ Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 13.

occidental a juicio de Nancy.²⁰⁵ El individuo y el grupo, dos formas de sujeto, son los moldes según los cuales la metafísica del para-sí absoluto ha concebido al ser humano y a sus relaciones. Ya hemos visto como Nancy señala en tal inmanencia lo cerrado, independiente, realizado y solitario, todas categorías de lo imposible y lo absurdo, pues la existencia es, antes de “ser”, *con*, *entre* y relación. Así, la comunidad desobrada no es sino la resistencia, la interrupción y aquello que deshace “la autarquía de la inmanencia absoluta” característica de los totalitarismos.

De tal modo que esta resistencia y esta comunidad desobrada es siempre la de los otros. No el Otro levinasiano, absolutamente otro y trascendente, sino los otros concretos y múltiples, los que sabotean nuestra mismidad. Los que conformamos un nosOtros. La ontología nancyana era ante todo ex-posición, no como éxtasis temporal sino como comunidad, un ser-al-otro que no se distingue de ser-a-sí. Pero no porque nos hallemos ante un reconocimiento o una “exterioridad sin alteridad”²⁰⁶ sino, al contrario, por la alteridad y exterioridad constitutivas. Por la resistencia a la mismidad «toda la ontología se reduce a este ser-a-sí-al-otro».²⁰⁷ Pensada de este modo, la comunidad es la exigencia²⁰⁸ insuperable de nuestro tiempo, no este tiempo concreto, sino de la forma de la contemporaneidad. Y esta exigencia es una protesta desgarrada, así como una afirmación de la diferencia que se articula como comunidad en tanto que se resiste a la realización.

De lo que se trata es de no dejar de pensar el *en*. Resistir significa poner la atención al *entre*: «“Filosofía” y “comunidad” tienen esto en común: un imperativo categórico, anterior a toda moral (pero políticamente sin equívoco, porque lo político en este sentido precede a toda moral, en lugar de sucederla y acomodarla), de no soltar el sentido *en* común».²⁰⁹ No soltar la diferencia, como aquello que com-partimos, por medio de lo cual se produce el contacto. Resistir la totalización supone poner el *en* para interrumpir el ser-común que anula y aplasta la diferencia y la relación (lo intenta²¹⁰). Ante la homogeneización del ser-común, resistir: ser-*en*-común.

²⁰⁵ De aquí excluye explícitamente a Deleuze a quien considera, entre otros y sin afirmar la totalidad de su pensamiento, como parte de «un acontecimiento marxiano que [...] significa para nosotros la puesta en cuestión del humanismo comunista o comunitario (bastante diferente de la puesta en cuestión emprendida antaño por Althusser) Por ello también tales proposiciones se comunican en lo que trataré de llamar, a pesar de todo, el “comunismo literario”». *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁶ Así denomina la filosofía hegeliana por el énfasis en el reconocimiento, «en la relación hegeliana de las conciencias, es un otro que ya no es otro, sino un objeto de la representación de un sujeto [...] un pensamiento que relaciona con el sujeto la identidad negativa, aunque especular, del objeto, es decir, de la exterioridad sin alteridad». *Ibid.*, p. 50.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 155.

²⁰⁸ «Querer decir “nosotros” nada tiene de sentimental, nada de familiar ni de “comunitarista”. Es la existencia la que reclama lo que se le debe, o su condición: la co-existencia». Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural, op.cit.*, p. 57.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 174.

²¹⁰ Recurre Nancy al testimonio de Robert Antelme, superviviente del holocausto. Dice: «El muerto es más fuerte que el SS. El SS no puede perseguir al compañero en la muerte.[...] Está rozando un límite. Hay momentos en los que uno podría matarse, únicamente para forzar al SS a chocar contra el límite, ante el objeto cerrado en el que uno se

Como vemos, esta resistencia sería ontológica. La diferencia impregna todo lo que hemos entendido por identidad, lo que compartimos es lo que nos parte, y nuestra existencia es exterior, volcada a la ex-posición de los múltiples otros. La comunicación es primera respecto a los que se comunican, y no se comunica nada sino que se articula una comunidad. Comunicarse por no comulgar, o sea, dar lugar a una relación de afectar y ser afectado puesto que lo que hay es diferencia, interrupción y no continuación. Nada pasa de “uno” a “otro”, nada interior, sólo la reverberación exterior que produce el contacto, como una cadena de efectos que son en sí la puesta en común de unos a otros. La *inclinación*²¹¹ mediante la que somos dados a la comunidad, ex-puestos. La comunidad es un don, es el darse de los existentes, pero no es dada de una vez y por todas. Continuamente vibra y se renueva, «es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que hay que hacer. Sin embargo, sí es una tarea, lo que es muy diferente – una tarea infinita en el corazón de la finitud».²¹²

Una comunidad sin forma ni centro, que es renovada siempre y que consiste en nada más que esa renovación, y que, por lo tanto, es irremediamente abierta, siempre naciente, y continuamente interrumpida e impedida en su acabamiento. Nunca llega, nunca los seres singulares-plurales se reúnen en una comunidad que les de su esencia, y sin embargo, no dejan de estar en relación unos con otros. Es esta tensión, este ser-en-común, que resiste tanto al *ser*, presente y substancial, como al *común* total y homogéneo, la única comunidad que hay; la comunidad desobrada, inconfesable, inoperante, descalificada.²¹³

La comunidad, entonces, es resistencia ontológica a la inmanencia y *nada más que eso*. Una interrupción de lo continuo que consiste en la diferencia como relación y en el ser como ser-ex-puesto-en-común. Y como tal resistencia, es actualización siempre reiniciada que impide todo presente y toda presencia. Resistencia por la que los seres singulares nos comunicamos, y que se presenta como el ejercicio, o la tarea, de una escritura-en-común, o un comunismo literario. «El “comunismo literario” indica al menos esto: que la comunidad, en su resistencia infinita a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política

convertiría, *el cuerpo muerto que le da la espalda se ríe de su ley*» Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Arena Libros, p. 93. Citado en Nancy, J.-L. (2001) *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 68. La cursiva es nuestra.

²¹¹ Nancy trae a colación este concepto epicúreo para señalar que los átomos no están aislados: «Hace falta una inclinación o una disposición del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del “individuo”. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo son capaces de considerar este *clinamen*, esta declinación o este declive del individuo en la comunidad.[...] No lo *inclinaron*, fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su ser-en-común. El individualismo es un atomismo inconsecuente, que olvida que lo que está en juego en el átomo es un mundo». *Ibid.*, p. 17.

²¹² *Ibid.*, p. 68.

²¹³ Cfr. Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, *op.cit.*; Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*, Libros Arces-Lom; Nancy, J.-L. (2016). *La comunidad descalificada*, Avarigani; Nancy, J.-L.(2016). *La comunidad revocada*, Mardulce; Blanchot, M. (2016). *La comunidad inconfesable*, Arena Libros.

irreprimible, y que esta exigencia política exige a su vez algo de la “literatura”, la inscripción de nuestra resistencia infinita».²¹⁴

Sin embargo, como se ha dicho, este ser-con de la resistencia a la inmanencia, resultaría en un cierto mesianismo que promete, en ese ámbito ontológico, una salvación completa a los horrores que se puedan producir en nuestro presente y en la historia. Refugio ontológico es esta comunidad desobrada en la cual, pase lo que pase, siempre estaremos en un romantizado con-tacto con los otros por los confines de los cuerpos.

2. 6. El *pueblo falta*. Resistir a lo intolerable

En Deleuze hay también una *exigencia política irreprimible*, nacida de la vergüenza de ser un hombre: una inquietud insoslayable resultado de saber que no podemos impedir ciertas cosas en nuestros contemporáneos y en nosotros mismos.²¹⁵ Dice Deleuze: «Me han impresionado mucho las páginas de Primo Levi en donde explica cómo los campos de exterminio nazis nos han inoculado “la vergüenza de ser hombres”. No -según dice-, porque todos seamos responsables del nazismo, como se nos intenta hacer creer, sino porque hemos sido mancillados por él».²¹⁶ Esta vergüenza es un sentimiento “compuesto”: es vergüenza por quienes han participado activamente en el horror, pero, también por haber sobrevivido sin impedirlo. «Levi dice: no conseguirán que tomemos a las víctimas por verdugos»,²¹⁷ pero sí, y esto es lo insuperable, hemos quedado mancillados, comprometidos, avergonzados por el simple hecho de asistir a ello y sobrevivir. «No hay un sólo Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esta fabricación de miseria humana. Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar, y *a fortiori* para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos».²¹⁸ El canto de muerte del fascismo deja siempre

²¹⁴ Nancy, J.-L. *La comunidad desobrada*, *op.cit.*, p. 148.

²¹⁵ «Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima con moléculas personales y colectivas» Deleuze, G. y Guattari, F., (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, *op.cit.*, p. 282.

²¹⁶ Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*, Pre-textos, p. 239.

²¹⁷ Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 108.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 240.

una vergüenza dolorosa a todos los que comparten su tiempo, igual que lo hace el genocidio de Gaza en nuestro presente, junto a mil ejemplos más.

He aquí una de las tareas de la filosofía: resistir a lo intolerable, *no soltar a los otros*, habitar esta vergüenza no como culpa, sino como una alegría feroz, combativa. Denunciar, señalar y resistir, en cada momento, la vergüenza y la necedad. Contra la violencia de la unificación, de la pureza, la homogeneización y la identificación, que son los poderes de toda dominación y de todo genocidio, esgrimir una resistencia que consiste en crear nuevas conexiones y llamar a nuevas diferencias con todas nuestras fuerzas, haciendo crecer las intensidades diferenciales. Contra la intensidad entendida como fuerza única y homogeneizante, hemos de revelar que la intensidad siempre es respectiva y las fuerzas múltiples: «Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural».²¹⁹ En este sentido, la fuerza única del soberano schmittiano²²⁰ que vinculamos más arriba con la obra de muerte no sería otra cosa que poder como voluntad de dominio, esto es, entendido como lo contrario a la potencia, este poder es la reactividad de la fuerza que busca parasitariamente frenar y dominar las alegres potencias de las minorías bastardas e imperceptibles. La infinidad de pueblos mutantes y exteriores que escapan siempre al pueblo establecido, estable e interior.

La filosofía arranca por esta vergüenza de ser hombre. Por eso, es afirmación crítica y alegría que entristece las fuerzas reactivas:

No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas.[...] En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo.²²¹

²¹⁹ Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, p. 14.

²²⁰ María García señalaba que, si bien hay una ontología de la fuerza en Carl Schmitt, nada tiene que ver con la Deleuzeana, en el jurista «la intensidad llevada al extremo y desplegada como oposición identificadora y decisoria del enemigo, en cambio en Gilles Deleuze la ontología de la fuerza, lejos de estar al servicio de la negación y de la oposición y de asentarse en la trascendencia, lo estará al de la afirmación de la multiplicidad creadora e inmanente». García Pérez, M. (2018). *Teología política y máquina de guerra*. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza, *op.cit.*, p. 313.

²²¹ Y continúa: «¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía. Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores sino subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía». Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*, *op.cit.*, p. 149-150.

Esta potencia creativo-resistente proviene de la capacidad de faltar a su propio lugar, de sus fugas y devenires. La filosofía alcanza su mayor impacto al devenir-no filosofía, al orientarse hacia las otredades más inapresables, imperceptibles e irrepresentables. Al dejarse afectar por la diferencia plena, sin asimilación.

La filosofía se hace, pues, *para* la periferia²²² y las minorías. Mientras que el fascismo se dirige a las mayorías, erige modelos puros y elimina lo espúreo en base a ellos. La filosofía, pero también el arte por lo que tiene de creador, en cambio, dicen Deleuze y Guattari, se dirigen a la exterioridad:

Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa «para»? No es «dirigido a...», ni siquiera «en lugar de...» Es «ante». Se trata de un a cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez «para que» el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía. Se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa.²²³

Escribir, pensar y hacer en un *entre* de intercambio que deshace, tergiversa y precede a los términos de la relación. La filosofía llama a un pueblo que falta. Se desborda y dirige al límite, a la no-filosofía, mediante el pensamiento intensivo que empuja y afecta, dejándose desplazar y afectar ella misma, produciendo así caminos nuevos y apelando a aquellos que permanecen irreconocibles. El pueblo falta porque no es todavía,²²⁴ porque hay que hacerlo. Pero el pueblo falta, sobre todo,

²²² En *El abecedario* Deleuze dice que de lo que se trata es de un asunto de percepción: ver primero la frontera y la diferencia o ver primero el interés personal. Lo primero, que define como ser de izquierdas, lleva a devenir minoría y dirigirse a la transformación, lo segundo, ser de derechas, a conservar el privilegio, es decir: «Uno comienza por sí mismo, y en la medida en que uno es privilegiado, que uno está en un país rico, uno piensa: bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure?[...] ser de izquierdas es saber que los problemas del Tercer Mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio». Deleuze, G y Parnet, C. (2015). *El abecedario de Gilles Deleuze*, op.cit., p. 77.

²²³ Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?*, op.cit., p. 111.

²²⁴ Ernst Bloch define la utopía como "todavía-no", si se nos permite aludir a ello sin comprometer una vinculación rigurosa pues quizá hubiera que ajustar la lectura por la diferente postura ante la dialéctica. Deleuze y Guattari recurren a él para distinguir entre utopías de immanencia y utopías de trascendencia. Dice Wayne Hudson en *The marxist philosophy of Ernst Bloch*: «Bloch uses all these senses of 'not yet'; hence there is a tension in his thought between 'not yet' in the sense of 'not actual now'; 'not yet' in the sense of 'actual, but not yet having reached a future determination'; 'not yet' in the sense of 'not so far', 'not yet' in the sense of 'still not'; 'not yet' in the sense of 'not yet, but expected in the future'; 'not yet' in the sense of 'conceivable now, but not yet possible'; and 'not yet' in the sense of 'present now in a problematic manner, but still to come in its actual realisation'». Hudson, W. (1982). *The marxist philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan press LTD, p. 20.

porque es el de los irrepresentables, pueblo de minorías que no puede ser sino una fuga que no cesa de constituir un nuevo territorio. «El pueblo no existe más que en estado de minoría, y por eso falta».²²⁵ Y en este sentido, un pueblo *desobrado* con ciertas resonancias nancyanas. Pues es pueblo de resistencia, y es *pueblo de los sin pueblo*.

Pero, a diferencia del pensamiento de la comunidad de Nancy, las minorías deleuzianas hacen pueblo como obra concreta en instituciones mundanas. Aunque no sea más que para volver a escaparse de él y reconstituirlo, el ámbito molar interesa porque es sintomático de las configuraciones soterradas del deseo. Lo macropolítico como ámbito de lo instituido es obra del pueblo menor, micropolítico.

En Nancy, en cambio, parecemos leer que todas las instituciones y regímenes mundanos son homogeneizantes como comunidades obradas que olvidan el ser-en-común. En seguida entraremos a discutir esta fundamental diferencia en sus respectivas filosofías políticas, pero antes ahondaremos algo más en las nociones deleuzeanas de pueblo, revolución y resistencia.

El ejercicio de la filosofía es, entonces, no dirigirse a un pueblo supuesto, sino hacia un pueblo que falta,²²⁶ es decir, ponerse a crearlo.

El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.²²⁷

Se resiste a un estado de cosas mediante la creación de algo nuevo. La resistencia es creación y la creación es resistencia.²²⁸ Recordemos que en la distinción deleuzo-bergsoniana entre lo posible, lo virtual y lo actual; lo posible era un calco de lo actual, su única diferencia consistía en no existir. Lo virtual, en cambio, es aquello que es real sin por eso ser actual. La relación posible-actual es simétrica; la relación virtual-actual es diferencial, consiste en una transmutación. Resistir a lo posible supone afirmar la ontogénesis del tiempo, abrir a futuras actualizaciones, llamar a lo

²²⁵ Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, p. 291.

²²⁶ Esta “falta” no es negatividad ni carencia, sino la diferencia que escapa a toda representación.

²²⁷ Deleuze, G y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 111.

²²⁸ «El pueblo falta y, a la vez, no falta. Que falta el pueblo quiere decir que esta afinidad fundamental entre la obra de arte y un pueblo que aún no existe nunca será algo claro. No hay obra de arte que no apele a un pueblo que aún no existe». Deleuze, G. (2008.) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, p. 289.

imposible, como afirmación de futuro y de diferencia. El presente como *status quo* se presenta producido por, o según, una ley trascendente u oculta. Y esconde su contingencia y su carácter constituido, pero sobre todo la ignorancia y sorpresa de todos los que se presentan como dueños o soberanos.

La producción de lo real, deseante y rizomática como hemos visto, no sigue ordenanzas ni criterios trascendentes, sino que opera según su propio discurrir, no caóticamente sino caosmóticamente. Son las interrelaciones las que van formando el proceso y la génesis ontológica. Así, las claves políticas e históricas del presente están aquí: no hay naturaleza humana ni plan divino que las justifique. Que la creación es resistencia significa que se crea desde la immanencia, no *ex nihilo* ni trayendo algo desde fuera, sino generando aquí diferencia, resistiendo la imposición de identidad y estabilidad, se abre a la fluidez de la autotransformación y autoproducción de lo real. Los conservadores no son quienes se quedan quietos o quieren dejar a las cosas ser, sino quienes impiden sistemáticamente y bloquean una y otra vez la plasticidad y voluptuosidad del proceso genético de continuo desborde y exceso. El presente, contra el que Deleuze arroja una filosofía de la resistencia, es un poder triste y parasitario que reitera una y otra vez su violencia, pacifica las insurrecciones y aplasta las diferencias.

La revolución se plantea como acontecimiento intempestivo, o como utopía de immanencia,²²⁹ es decir, como incidencia en el aquí y ahora que rompe con el curso cronológico de la historia. Esta revolución no viene de otro lado ni es dirigida por nadie ni por ningún programa, sino que emerge de las condiciones políticas y filosóficas.

(D)ecir que la revolución es en sí misma una utopía de immanencia 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 immanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo, y relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada. La palabra utopía designa por lo tanto *esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente: filosofía política.*²³⁰

²²⁹ «La utopía no es un buen concepto porque, incluso cuando se opone a la Historia, sigue refiriéndose a ella e inscribiéndose en ella como ideal o motivación. Pero el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece. No tiene en sí mismo principio ni fin, sólo mitad. Así, resulta más geográfico que histórico. Así son las revoluciones y las sociedades de amigos, sociedades de resistencia, pues crear es resistir: meros devenires, meros acontecimientos en un plano de immanencia. Lo que la Historia aprehende del acontecimiento es su efectucción en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autoposición como concepto, es ajeno a la Historia». Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 112.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 102.

La utopía es el aquí de la filosofía. En esta línea María García²³¹ rastrea la raíz indoeuropea de la palabra, y en sentido similar es por lo que Deleuze y Guattari señalan la novela de Samuel Butler *Erewhon*.²³² Una de las razones por las que es necesaria la filosofía política viene de la potencia desgraciada que fuerzan los compromisos vergonzosos. Ellos exigen los devenires minoritarios, nos hacen escribir *para* los analfabetos, y así poder enunciar colectivamente²³³ contribuyendo a la creación de un pueblo que falta. La revolución como utopía de inmanencia es el momento *contrahistórico* que permanece, no como *existencia*, sino como *insistencia*. Los acontecimientos revolucionarios, en tanto que son acontecimientos, recorren el tiempo con suavidad y celeridad. El acontecimiento se mantiene impasible, pero no impotente. Aión, como dios del acontecimiento, atraviesa o resbala al tiempo cronológico, pues es ciego, sordo y ajeno a la idea del pasaje como consecución. El presente es escapado siempre por el acontecimiento, por eso la revolución es intempestiva o contrahistórica, pues el tiempo del acontecimiento es «la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones»²³⁴ y es por ello, por relacionar las cosas y las proposiciones, el sentido, que se concibe como extra-ser. Este tiempo aiónico nada sabe del presente, es una eternidad pero no como un presente sin fin, sino como un devenir que escapa hacia el pasado y hacia el futuro simultáneamente, sin dejar de insistir, afectar e incluso desquiciar el presente. Los acontecimientos:

No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos «impasibles»: impassibles resultados. No son presentes vivos, sino infinitivos: Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente.²³⁵

²³¹ «*U-topos*, es el lugar que no existe pero que, sin embargo, insiste en el tiempo de Aión. El prefijo *u-* que proviene del griego *ou-* y cuya derivación al castellano es la partícula negativa «no», tiene una fuente más antigua en la raíz indoeuropea *aiw-*. Su significado es energía vital, larga vida, eternidad. De este modo, *aiw-* no sólo dio lugar al prefijo negativo *u-*, sino que en griego antiguo resultó también en el término **αιων**, dios del tiempo que no tiene ni comienzo ni final». García Pérez, M. (2020). *Políticas del amor*, *op.cit.*, p. 316.

²³² «La palabra que emplea el utopista Samuel Butler, “Erewhon”, no sólo remite a “No-where”, o Ninguna parte, sino a “Now-here”, aquí y ahora». Deleuze, G y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 101.

²³³ «(P)orque el pueblo falta, el autor está en situación de producir enunciados ya colectivos. que son como los gérmenes del pueblo que vendrá y cuyo alcance político es inmediato e inevitable. Por más que el autor esté al margen o apartado de su comunidad más o menos analfabeta, esta condición lo capacita tanto más para expresar fuerzas potenciales y, en su misma soledad, para ser un auténtico agente colectivo, un fermento colectivo, un catalizador». Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, *op.cit.*, p. 293.

²³⁴ Deleuze, G. (2023). *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 216.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 30.

La revolución inmanente es el sentido de la política, es el efecto de las interacciones, que por ser acontecimiento o sentido, no es, presente o histórico, sino que se trata de un verbo: revolucionar, o mejor, devenir-revolucionario.

Las revoluciones importan por lo que fueron (y serán), por los abrazos que los caracterizaron, por el entusiasmo, por las relaciones que se abrían durante un instante más allá de las estrechas condiciones histórico-materiales de justo antes y de justo después. Durante la revolución nuevas formas de vida son reales, vidas diferentes, vínculos y con-tactos que pertenecían a lo imposible, y que después de la revolución vuelven quizás a hacerlo. Estos tiempos fuera del tiempo, extra seres intempestivos «componen en sí un monumento siempre en devenir, como esos túmulos a los que cada nuevo viajero añade una piedra».²³⁶

La resistencia al presente más que un impulso para abandonar el presente o buscar otra cosa, consiste en *seguir con el problema*.²³⁷ De la misma forma que las líneas de fuga no escapan de un estado a otro, sino que hacen que aquello de lo que parten se fugue con ellas, la resistencia al presente pone en movimiento y vivifica ese presente. Volver a enfrentar el problema es situarse *a la altura del acontecimiento*: «ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento».²³⁸ Mediante esta gesto no estamos justificando o aceptando, sino afrontando el acontecimiento en tanto tal, y así nos libramos del resentimiento, capacitándonos para resistir el estado de cosas, pues «únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento, por medio del cual siempre se participa y se obtienen beneficios de un orden opresor».²³⁹ Seguir con el problema supone salir de su marco, no buscar ya soluciones o respuestas, que dependen del problema, sino mirar de frente la problematicidad de lo real y afirmarla, es decir, no “aceptar las cosas como son”, sino ver que las cosas requieren transformación e intervención, y que así es “como son”.

²³⁶ Deleuze, G y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 178.

²³⁷ Donna Haraway titula así un libro y utiliza este concepto «Seguir con el problema requiere generar parentescos raros: nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto. Este tipo de semiótica material es siempre situada, en algún lugar y no en ningún lugar, enredada y mundana. A solas, desde nuestras maneras distintivas de experiencia y pericia, sabemos a la vez demasiado y demasiado poco, y así sucumbimos a la desesperación o la esperanza. Ninguna de las dos es una actitud sensata. Ni la desesperación ni la esperanza están en sintonía con los sentidos, ni con la materia consciente, la semiótica material o los terrícolas mortales en densa copresencia». Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. *op.cit.*, p. 23.

²³⁸ Deleuze, G. (2023). *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 183.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 186.

Recordemos el carácter fundante de la problematicidad como tal, del *pólemos* entendido como afectación pasiva y activa de diferencias. Se trata de pensar los problemas y no tanto las soluciones que dependen de estos. Se nos educa para «resolver problemas venidos de otra parte»²⁴⁰ que son pensados como obstáculos. Somos presa de esclavitud «en tanto no disponemos de los problemas, de un derecho a los problemas, de una gestión de los problemas».²⁴¹ Y esta es una cuestión micropolítica, del deseo y del inconsciente, el esclavo al que hace referencia aquí es el nietzscheano. No hay una conspiración macropolítica que no ata a ciertos problemas y no nos permite plantear otras cuestiones, esto ocurre por disposiciones pre-subjetivas condicionadas por los agenciamientos y estratos molares. La esclavitud consiste en no poder pensar a los otros, en soltar el *en-común*. La libertad, sería entonces, devenir el pueblo que falta.

2.7. Impolítica y micropolítica

Deleuze y Guattari ponen el foco de su filosofía política, como hemos visto, en el deseo y las intensidades sub-representativas, articulando así una micropolítica. Esto no quiere decir que obvien o eliminen de su punto de vista todo lo macropolítico, como son las instituciones y prácticas políticas constituidas. Pero a lo que apuntan es a que lo revolucionario ocurre en el nivel molecular, es decir, el flujo constituyente, y que, tarde o temprano, es capturado por lo molar: las instituciones, clases, aparatos de Estado, etc.²⁴² Sin embargo el devenir revolucionario siempre relanza nuevas luchas y surge de nuevo para sabotear, fugar y producir tensiones en el campo social.

²⁴⁰ Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*, op.cit., p. 242.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 242.

²⁴² Radica en esto su principal divergencia con la tradición marxista, que, por otro lado, no es una zanja insalvable. Es conocida la intención de Deleuze de escribir un libro llamado *La grandeza de Marx*, cuya escritura interrumpió la muerte del parisino. Sin embargo hay suficientes menciones en su obra a Marx y al marxismo como para tirar del hilo, así lo ha hecho Nicholas Thoburn [Thoburn, N.(2003). *Deleuze, Marx and politics*. Routledge]. Deleuze mismo dice: «Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos». Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*, op.cit., p. 238. Y apunta también que «lo que actualmente nos hace falta no es una crítica del marxismo sino una teoría moderna del dinero tan buena como la de Marx y capaz de continuarla». *Ibíd.*, p. 216. Sin embargo, sí critican que el marxismo ha operado con categorías macropolíticas como la de sujeto colectivo o la de soberanía como toma del poder institucional. Las relaciones dialécticas de clase no pueden representar ni abarcar todo lo que supone una sociedad. Algo escapa siempre a esta relación, y ello es una oportunidad revolucionaria. Por tanto, la revolución, o mejor, el devenir revolucionario, no puede entenderse como un proceso dirigido, de toma de conciencia y de formación de un programa. De lo que se trata es de subrayar el carácter caosmótico en el que una revolución es un proceso diferencial que se organiza de forma inmanente. No quiere esto decir que deba surgir espontáneamente y sin preparación, pero sí que no hay figura privilegiada que pueda dirigir, encaminar o señalar la revolución sin enfrentarse a los mayores riesgos y los más terribles pronósticos.

Como si constantemente una línea de fuga, incluso si comienza por un minúsculo arroyo, fluyese entre los segmentos y escapase a su centralización, eludiese su totalización. Así se presentan los profundos movimientos que sacuden una sociedad, aunque sean necesariamente “representados” como un enfrentamiento entre segmentos molares. 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.²⁴³

Aun así, que Deleuze y Guattari prioricen el ámbito micro o molecular no implica que lo molar sea simplemente un efecto secundario, es cierto que de algún modo lo ya constituido está muerto, vacío o inerte, pero es gracias a ello, como síntoma, que podemos palpar, sospechar o diagnosticar un orden molecular que nunca resulta evidente. La mirada deleuzoguattariana adquiere puntos de vista oblicuos y móviles de tal forma que ofrece herramientas y armas,²⁴⁴ tanto políticas como filosóficas, que nos permiten trabajar con las relaciones entre lo pre-individual y lo trans-individual; entre el deseo y el campo social.²⁴⁵ Y así dar cuenta de las fluctuaciones del inconsciente y los medios de producción tanto desde el prisma cultural como el económico y el material. Señalando los lugares en los que surgen las fuerzas de transformación como devenires revolucionarios que escapan, aunque también fundan, todos los medios de institución y tradición política.

Con respecto a Nancy ya hemos apuntado que su obra filosófica es normalmente enmarcada en lo que se ha venido a llamar pensamiento impolítico,²⁴⁶ junto con la de otros autores como Giorgio Agamben o Roberto Esposito. Como hemos ido viendo, Nancy piensa la comunidad no desde las estructuras políticas institucionales e históricas sino desde la ontología. Este es el rasgo que los autores de esta corriente impolítica comparten: la desfundamentación del paradigma político, técnico y operacional y la conceptualización de una comunidad pre-política, del ser de la comunidad. No se trata de una postura apolítica, como ya dijimos, sino de una deconstrucción de lo político para mostrar sobre qué base ontológica se asienta y cómo la tradición moderna occidental ha compartido puntos de vista sobre la soberanía y las relaciones humanas que han alcanzado un agotamiento. Esposito lo expresa del siguiente modo: «lo impolítico es lo político observado desde

²⁴³ Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 283.

²⁴⁴ En el texto *Post-scriptum: Sobre las sociedades de control* en el que Deleuze realiza un diagnóstico del neoliberalismo en los 90 en términos del análisis foucaultiano sobre las sociedades disciplinarias dice: «No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas». Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*, op.cit., p. 248.

²⁴⁵ «Sólo hay el deseo y lo social, y nada más» Deleuze, G. y Guattari, F. (2021). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p.36.

²⁴⁶ Cfr., Esposito, R. (2005). *Categorías de lo impolítico*, op.cit.

su límite exterior. Es su determinación, en el sentido literal que perfila sus términos, coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres».²⁴⁷

De este modo, para Nancy, si queremos pensar la comunidad como resistencia a la inmanencia, o sea, como comunidad desobrada, es necesario separarnos de la filosofía política tal y como ha sido pensada (y obrada) en Occidente puesto que ella habría sabido dar cuenta de los presupuestos ontológicos del ser-en-común olvidando su primacía:

(E)sto supone tomar distancia con el orden de lo político-filosófico y de la “filosofía política”: no en provecho de un pensamiento despolitizado, sino en pro de un pensamiento que pone en marcha la constitución, la imaginación y la significación misma de lo político, que permite redefinirlo en su retirada y a partir de esta retirada. La retirada de lo político no significa su desaparición. Significa que desaparece la presuposición filosófica de todo lo político-filosófico, que siempre es una presunción ontológica [...] La retirada de lo político es el descubrimiento, el desnudarse ontológico del ser-con.²⁴⁸

Antes hemos apuntado cómo se podría trabar cierta relación entre el pueblo que falta de Deleuze y Guattari y la comunidad desobrada de Nancy, y hasta cierto punto, sus posiciones respecto a la afirmación del encuentro diferencial, en Nancy a través del con-tacto entre cuerpos y en Deleuze a través de la interafección intensiva y libidinal, así como sus análisis acerca del totalitarismo, hacen que los dos franceses puedan considerarse aliados en la destitución del paradigma que sólo quiere pensar la política desde lo constituido, pero en este contacto o encuentro lo que prima, como en todos, es la diferencia que precede a toda semejanza. Y es que, aunque nos veamos ante algunas cuestiones más o menos compartidas, lo cierto es que sus posiciones, desarrollos y conclusiones también difieren significativamente. Según hemos ido trabando la relación de Nancy con Deleuze, nos hemos topado con ciertos inconvenientes que, si bien no despojan al pensamiento de la comunidad desobrada de productividad conceptual y capacidad analítica, sí hacen que nos decantemos por la postura intensiva de Deleuze y Guattari que articula una filosofía política más compleja, efectiva y pragmática. Veamos cuales son los puntos de mayor contraste.

Decíamos que Nancy parecía identificar de algún modo la intensidad o la fuerza con la voluntad de obrar la comunidad que desemboca en el totalitarismo, y por tanto, con la decisión schmittiana que separa y excluye, erigiendo un modelo de amistad política y de pureza mediante el que

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 40.

²⁴⁸ Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, *op.cit.*, pp. 52-53.

homogeneizar las diferencias o, en sus últimas consecuencias, exterminarlas. Esto hacía que el pensamiento nancyano se inscriba, como el impolítico en general, en una ontología del sentido que se concibe como capaz de resistir la *intensio* comulgante. Sin embargo, el propio Nancy no quiso profundizar ahí. En ese punto se aleja de la propuesta deleuzeana que había extendido la cuestión de la intensidad hacia su pensamiento de la diferencia. La intensidad es ya diferencia y es ya multiplicidad, lo hemos visto. La ontología del sentido, aunque sea del sentido diferido, defiende una posición en la que el ser es interdependiente de la comprensión, una ontología en la que el sentido es de algún modo el punto de partida. Es decir, «*el ser mismo nos es dado como el sentido*». ²⁴⁹

El sentido en Nancy, es diferido, nunca presente y diferente de sí, y además es corporal y *de* los cuerpos. Hay lo que podríamos llamar una *archi*-tectónica de los cuerpos en este pensador, en su noción de con-tacto desde el que hace emerger al sentido, aunque este ámbito pre-sentido nos quede fuera, él mismo, de la comprensión. Pero para Deleuze lo que conforma ese ámbito pre-sentido no serán los cuerpos extensos, sino las interafecciones intensas, los deseos moleculares. Y esta dimensión de encuentros entre fuerzas que fluyen, pugnan y generan cauces desbordando lo constituido, lo molarizado, no es lugar en el que encontremos salvación o refugio definitivo. El deseo, esta intensidad diferencial que recorre y gesta el campo social, es, él mismo, problemático. Diagnosticar esos problemas, esas amenazas que trae consigo el signo del deseo, activo o reactivo, solo es posible a partir de sus efectos, de lo instituido que se engendra a su calor. Por eso, lo que pretende Deleuze es liberar el deseo de su posible deriva reactiva, suicida. En esto consiste su micropolítica. Solo así es posible dar con una institucionalidad no totalitaria capaz de acoger la diferencia y transformarse siguiendo su crecimiento creativo. Lo que no participa del sentido, en Nancy, termina por ser una exterioridad impensada de su filosofía, es aquí dónde su relación con Deleuze llega a su punto de mayor contraste. Pues es que Deleuze se propone pensar la diferencia en sí misma y dirige su filosofía hacia los procesos materiales y genéticos anteriores a la *extensio*; es decir en la diferencia como intensidad. ²⁵⁰ Nancy apunta en un breve artículo sobre Deleuze, que el parisino no se encarga de pensar la génesis y que esto lo deja perplejo y le separa de su contemporáneo, encontramos el comentario desacertado y gravemente paradójico, pues es

²⁴⁹ *Ibíd.*, p.18.

²⁵⁰ «La expresión “diferencia de intensidad” es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma». Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*, *op.cit.*, p. 334.

precisamente este pensamiento de los procesos genéticos de lo real lo que está en la filosofía deleuzeana y no puede encontrarse en la de Nancy.²⁵¹

Por tanto, el problema lo encontramos a la hora de pensar lo político con estas mimbres. Nancy como pensador impolítico se situaba en el límite de lo político para desfondarlo y descansar en el lugar en el que los cuerpos se tocan. Esta deconstrucción que ha llevado a cabo nos resulta de gran interés para señalar el paradigma occidental de la soberanía y abrir a la posibilidad de formas nuevas, pero como filosofía política que se queda ahí resulta pobre e impotente. La comunidad ontológica era la resistencia misma al totalitarismo, mientras que por otro lado hemos visto cómo los rizomas y máquinas de guerra deleuzoguattarianos bordeaban siempre peligros y devenires fascistas en su experimentación. En Nancy, encontramos una forma de pensarnos en común que resulta salvífica: en el plano ontológico y en la inscripción del sentido como comunismo literario nos hallamos, nosOtros, abiertos y ex-puestos a las relaciones y tactos que nos (des)constituyen. Hacemos justicia a la verdad de la existencia: la comunidad desobrada, la partición de las voces. Y resistimos así las tentativas de comunión fascistas que ahogan el espaciamento y la diferencia por los que somos dados. Estamos, por decirlo así, salvados en el sin-fondo, mientras que podemos vernos condenados en los aparatos jurídico-políticos reales y concretos. Atomizados en el ámbito institucional, pero en común y a salvo en la comunidad ontológica de resistencia.

Si bien es cierto que en Deleuze hay una denuncia mil veces reiterada y subrayada acerca de cómo el ámbito molar constituido hace violencia contra la diferencia mediante la captura de devenires revolucionarios, y también es cierto que es en el ámbito molecular del deseo donde residen las potencias transformadoras, vivificadoras y las expresiones de nuevas formas de ser, la analogía completa entre ambos pensadores no resulta adecuada. Ya que no hay salvación como tal ni, por tanto, maniqueísmo en Deleuze: el deseo puede derivar en deseo autodestructivo y las instituciones ofrecen herramientas políticas de diagnóstico y cierta utilidad temporal y frágil. La política para

²⁵¹ El propio Nancy admite estar malinterpretando a Deleuze, pues es respecto a la génesis justo donde sus pensamientos se doblan y separan, dice no poder separarse del concepto de génesis entendido como lo referido al origen y fin de algo y no como lo que acontece en un proceso o devenir productivo. Sin embargo, siendo que nuestra propia exposición nos ha llevado a ver aquí la mayor desaveniencia entre los dos franceses, sostenemos que, ciertamente, Nancy deja sin pensar aquello que Deleuze sí piensa, lo que entendemos, de hecho, como génesis. Dice así el de Burdeos: «To a thought which could be described in the broadest terms as a thought of *genesis*, he (Deleuze) opposed a thought which could be described, just as broadly, as one of *distribution* [...] (To) me, Deleuzian “*genesis*” appears rather to be a *becoming*, which moves in the middle of things and not at their origin and their end, which seems more properly to imply the concept of genesis. Let’s say that when Deleuze says *genesis* I don’t hear *genesis*. There is a mis-hearing which does not mean disagreement. This mis-hearing will, unavoidably, led me to misinterpret. But it is at this price that there is any point to this confrontation, any point to confront an intimate disconrdance, there where we are folded against each other, one against the other.» Nancy, J.-L. (1997). “The deleuzian fold of thought” en *Deleuze: A critical reader*, *op.cit.*, p. 109.

Deleuze y Guattari es ineludible y transformadora; la política para Nancy se desdibuja frente a la realidad ontológica de *lo político*. Apunta Galindo Hervás al respecto:

El pensamiento impolítico renuncia a contribuir a la implementación de alternativas políticas reconocibles y cuestiona de manera general todo proceso de institucionalización de mediaciones, prefiriendo a cambio instalarse en la sola desconstrucción, o cuanto menos acercándose a ello merced a la sugerencia de alternativas contrafácticas e irrepresentables. El riesgo es que la política se deje en manos de los políticos y la filosofía se limite a reflexionar sobre *lo político*. [...] (E)l reto es identificar una comprensión de la política y del gobierno que, aun haciendo justicia a la ausencia de fundamentos absolutos, no renuncie a pactar con la contingencia en orden a hacer frente a los requerimientos perentorios de la realidad.²⁵²

Ya lo vimos, en Deleuze la filosofía alcanza su potencia al dirigirse a las otredades y devenir no-filosofía en la conjunción con su tiempo presente. Hace falta que la filosofía y la ontología política formen parte de los procesos de su tiempo y lugar, que piensen y hagan obras, aunque no se queden en ellas y también desobren, o, más bien, desborden lo constituido poniéndolo en variación.

De esta forma, en la filosofía de Nancy da la impresión de que la propuesta política se queda en pensamiento y escritura, concebidos como *praxis*, pero sin implicar la participación de orden social, institucional o insurgente, se trataría de no dejar de pensar lo común y de *ex-ponernos*.²⁵³

Lo en juego, (el envite) de lo en común. Pensar esto, sin tregua, eso es la “filosofía” - o lo que de ella queda en su fin, si ella queda en común -, eso es política, es arte, o lo que queda de él, es andar por la calle, es pasar las fronteras, es fiesta y duelo, es estar en la brecha, o en un compartimento de tren, es saber cómo el capital capitaliza lo común y disuelve el en, es preguntar siempre lo que quiere decir “revolución”, lo que quiere vivir revolución, es resistencia, es existencia.²⁵⁴

²⁵² Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, pp. 12-13. Alojado en García Pérez, M. (2016). *Erososofía y caosmunidad: Pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*, op.cit., p. 94.

²⁵³ «Más bien tenemos que des-identificar-nos de toda especie de “nosotros” que sea el sujeto de su propia representación, y tenemos que hacerlo *en tanto que* “nos” com-padecemos: el “pensamiento” de “nosotros”, anterior a todo pensamiento –y, en verdad, su condición misma–, *no es un pensamiento representativo (no una idea, una noción, un concepto), sino una praxis y un ethos*: la escenificación de la comparecencia, esta escenificación que es la comparecencia. Ahí estamos ya, ya siempre, a cada instante. Esto no es una novedad – pero hace falta, *nos* hace falta reinventarla cada vez, salir de nuevo cada vez a escena». Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, op.cit., p. 87. La cursiva es nuestra.

²⁵⁴ Nancy J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 169.

Es a esto a lo que referíamos con una cierta postura ontológica que, aunque material y corporal, deja un tanto impensada la génesis inconsciente, anorgánica y a-humana, como si la comprensión bastara para producir lo real. Como si una cierta inscripción del sentido en el llamado comunismo literario fuera suficiente y no hiciera falta lucha, estrategias y, de hecho, poner el cuerpo. El contacto nancyano tiene un incómodo signo neutro o eludido. La vulnerabilidad de la interdependencia es espacio de relación y de ex-posición al otro-rigen del otro, «un cuerpo indistinto/distinto, indiscreto/discreto, es el cuerpo-estrella sexuado que se desliza de un cuerpo a otro hasta la intimidad, clamorosa en efecto, del límite donde tocan su separación».²⁵⁵ Pero esta misma vulnerabilidad, exposición e intimidad tienen un reverso doloroso y frío: lo es también a causa de la violencia, el abuso y la opresión. Así, encontramos una cierta visión del tocar romantizada en la cual los cuerpos que se tocan lo hacen siempre de manera benévola y sin que aparezca en ellos aquello que más profundamente los vulnerabiliza: su raza, su clase, su género, etc. Como si Nancy, en el fondo, escribiera como y para el hombre blanco europeo, ese que no ve más allá de sí. La apertura, la ex-posición y la vulnerabilidad son distribuidas desigualmente y a esto sólo se le puede prestar atención desde la política concreta y comprometida que no puede ser salvada de la vergüenza de ser humano. Estas desigualdades concretas que se dan en los cuerpos y que distribuyen su tocar provienen de la política obrada y son síntoma, diría Deleuze, de un deseo reactivo que mora en las profundidades del tejido social: deseo de exclusión, de violencia, de muerte. En suma, la diferencia en Deleuze es pensada también en su dimensión insoportable y en sus devenires cancerosos, sin embargo, en Nancy es pensada de una forma, a nuestro juicio, ingenua.

No es que, de forma simple, no podamos hacer otra cosa que operar/obrar en las condiciones del mundo y desde ellas, y que esto tergiverse nuestras intenciones, sino que eso es lo que debemos hacer, transformar lo real, no traer nada de fuera sino crear/seguir con los problemas, e inevitablemente transformarnos y desviarnos. Es de sobra conocido el recurso que hace Heidegger a unos versos de Hölderlin: «Pues donde está el peligro, crece también la salvación».²⁵⁶ Estamos de acuerdo en que he ahí el peligro y he ahí la oportunidad, pero no la salvación.

3. Conclusiones.

¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo que no se sabe, o lo que se sabe mal? Es acerca de esto, necesariamente, que imaginamos tener algo que decir. Sólo escribimos en la extremidad de

²⁵⁵ Nancy, J.-L. (2003). *Corpus, op.cit.*, p. 30.

²⁵⁶ Cfr. Heidegger, M. (2013). *Caminos de bosque*, Alianza Editorial.

*nuestro saber, en ese punto extremo que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, y que hace pasar el uno dentro de la otra. Sólo así nos decidimos a escribir.*²⁵⁷

Entre Deleuze y Nancy, hemos trazado un recorrido quebrado que bordeaba conceptos no del todo simétricos pero que de alguna forma se interpelaban recíprocamente. Un recorrido que puede ser visto como una batalla, como un acompañamiento divergente o como algo que escapa a los dos autores y que se los lleva consigo. Los hemos visto partir de posiciones ontológicas muy diferentes, fuerzas y sentido. Pero también de una pertenencia a una contemporaneidad y una corriente, la del pensamiento de la diferencia. Así, hemos observado a Deleuze y a Nancy atravesar parajes parecidos, como cuando se trataba de pensar la singularidades y de desbaratar sujetos e individuos constituidos, o cuando se pensaba frente a un pueblo o comunidad cerrada o pura. También los hemos visto cuestionar lo instituido, Nancy más próximo a un pensamiento de la catástrofe que rescataba un cierto refugio en el ser de lo político frente al *pólemos* de la política, y Deleuze volcado en la problematicidad de la creación y los peligros y potencias de la experimentación deseante. Atravesando las dos perspectivas, hemos encontrado una resistencia al pensamiento de la pureza y la quietud, un posicionamiento que afirma la diferencia, la multiplicidad y la transformación. En definitiva, que apuesta por el aumento de vida, de las maneras de vivir y de la alteridad como alegría.

Dice Jose Luis Pardo a propósito de Deleuze:

la experiencia de la alegría es la experiencia de una comunidad; cuando algo - y sobre todo alguien- aumenta mi potencia de actuar, cuando alguien me hace vivir o me ayuda a vivir, entonces noto que existe entre nosotros algo en común. Y esa misma alegría, en cuanto que es ella misma un aumento de mi ser, en cuanto que “ensancha el alma”, me empuja a nuevas alegrías y a nuevos aumentos de mi modo de ser, me impulsa a vivir, a ampliar mi comunidad, me impulsa a afirmar la vida. Y esta afirmación puede ser inocente o, como antes decíamos, huérfana, pero desde luego no es ingenua, no es un modo de ignorar la finitud, el sufrimiento o la muerte; esta alegría es lo que me impulsa a afirmar la vida, pero es inseparable del conocimiento de la muerte, del mal, del dolor; no, claro está, porque experimentar alegría implique experimentar tristeza (la alegría y la tristeza no sólo son cuantitativamente distintas, sino también cualitativamente), si no porque implica una suerte de “conciencia metafísica” de la frialdad y de la neutralidad ética del ser, una cierta conciencia de la finitud o de la ausencia de finalidad de la naturaleza.²⁵⁸

²⁵⁷ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 18.

²⁵⁸ Pardo, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, p. 204.

Alterigría contra la opresión y la explotación. Afecto específico del encuentro con lo heterogéneo, en el que las partes del encuentro se dejan afectar por las otras y devienen menores, se afirman en su diferencia y afirman a las otras. Ahora bien, no cualquier contacto con lo otro, en la medida en que puede incluir tristeza y violencia, sino encuentros en la alegría spinozista de aumento de la potencia. *Alterigría* como concepto por el que apostamos, muestra explícitamente la irrupción de la alegría por parte de la alteridad. Pues el encuentro disyunto no es ingenuo, la apertura de la sensibilidad y la potencia no es una fantasía de poder sino una con-pasión, sin piedad, sin identidad del sentir, sin apropiación, sin victimización. Un devenir-minoría en el que la relación es exterior a los términos. *Alterigría* implica sufrimiento afirmativo. No se trata, pues, de una alegría cándida e imprudente que se afirme sobre lo negativo y que, así, desatienda el sufrimiento (lo que sería de hecho una negación y no una afirmación). Porque los movimientos revolucionarios o las resistencias a la opresión son siempre, también, afirmaciones de alegría, de diversidad y cantos a la vida, frente a una vida oprimida, violada y torturada. Una alegría que rompe el corazón, pero que implica la potencia afirmativa de un incesante devenir revolucionario, que surge ora aquí y ora allá, que contiene fuerza ontogenética y que consiste en una serie de intensidades alegres y salvajes que resisten mediante la creación de una tierra nueva, abriendo a posibilidades nuevas, para un pensar otro, para un vivir otro. Un pensar y un sentir *alteralegre* para *una* vida otra. Propuesta para un siglo XXI alejado de pasiones tristes y de deseo de fascismo. Esto es lo que ha producido la síntesis disyunta que hemos querido propiciar entre Nancy y Deleuze.

Bibliografía

ANTELME, R. (2001). *La especie humana*. Arena Libros.

ARENDRT, H. (2022). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

ARISTÓTELES, *Metafísica*.

ARTAUD, A. (1975). *Para terminar con el juicio de Dios y otros problemas*. Ediciones Caldén.

BARROSO RAMOS, M. (2005). *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Serie Tesis Doctorales. Universidad La Laguna.

- DELEUZE, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (2021). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
 - Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
 - Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Paidós.
 - Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*, Pre-textos.
 - Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós.
 - Deleuze, G. (2004). *Spinoza filosofía práctica*. Tusquets.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2021). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama.
 - Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos
- DELEUZE, G Y PARNET, C. (2015). *El abecedario de Gilles Deleuze*, Hiparquía Ediciones.
- DERRIDA, J. (1992). *Fuerza de ley: El “Fundamento místico de la autoridad”*, Doxa-11.
- DOSSE, F. (2010) *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de cultura económica,
- ESPOSITO, R. (1996). *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Trotta.
- Esposito, R. (2005). *Categorías de lo impolítico*, Katz.
- FOUCAULT, M. (1994). *El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista*, *Archipiélago*.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo veintiuno Editores.
- FRAILE, G. (2015). *Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma*. Biblioteca autores cristianos.
- GALINDO HERVÁS, A., (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur.
- GARCÍA PÉREZ, M. (2020). *Políticas del amor*, Editorial Universidad de Granada.
- García Pérez, M. (2018). *Teología política y máquina de guerra*. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*.
 - García, M. (2016). *Erosfía y caosmunidad: Pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*, Universidad de Granada. Tesis Doctorales.
- HARAWAY, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni
- HEIDEGGER, M. (2009). *Ser y tiempo*, Trotta.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*, Anthropos.
- HUDSON, W. (1982). *The marxist philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan.

- JAUQUET, C. (2008). ‘El lema *Caute*’, en *Spinoza o la prudencia*. Tinta Limón.
- LISI, F. (2000). “Introducción al Timeo” en Platón, *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Gredos.
- MARTINEZ, F. J. (2009). Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze, en *Eikasía. Revista de Filosofía*.
- MERLEAU-PONTY, M.(1975). *Fenomenología de la percepción*, Península.
- NANCY, J.-L. (2006). *Ser singular plural*, Arena.
 – Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Arena.
 – Nancy, G. (2021). *La frágil piel del mundo*. De Conatus.
 – Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*, Arena.
 – Nancy, J.-L. (1997). “The deleuzian fold of thought” en *Deleuze: A critical reader*, Blackwell.
- NIETZSCHE, F. (1999). *Epistolario*, Jacobo Muñoz (ed.), Biblioteca Nueva.
- PARDO, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*, Pre-textos.
- PLATÓN, El sofista; (1988). *Diálogos V*. Gredos.
 – Platón, Timeo; (1992). *Diálogos VI*. Gredos.
- RODAL LINARES, S. (2021). El sentido como transividad, creación y reparto. La transformación de Nancy de la ontología heideggeriana en ontología de los cuerpos, *Eidos*.
- SÁEZ RUEDA, L. (2007). “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca nueva, p.
 – Sáez Rueda, L. (2018). Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze, *Pensamiento*.
- SCHMITT, C. (2014) *El concepto de lo político*, Alianza.
 – Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- SIMONDON, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. La Cebra.
- SPINOZA, B. (1987). *Ética*, Alianza.

Bibliografía secundaria

- BANCHOT, M. (2016). *La comunidad inconfesable*, Arena Libros.

- DELEUZE, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. El Aleph.
 – Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- DERRIDA, J. (2001). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.
- Heidegger, M. (2013). *Caminos de bosque*, Alianza Editorial
-
- LUKÁCS, G.(1975). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo.
- LYOTARD, F. (1992). *Economía libidinal*. Fondo de cultura económica.
- MARCUSE, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Austral.
 – Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Ariel.
- NANCY, J.-L.(2004) *A título de más de uno. Jacques Derrida*.Trotta.
 – Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (2002). *El mito nazi*, Anthropos.
 – Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*, Libros Arces-Lom.
 – Nancy, J.-L. (2016). *La comunidad descalificada*, Avarigani.
 – Nancy, J.-L.(2016). *La comunidad revocada*, Mardulce.
- NICHOLAS, T. (2003). *Deleuze, Marx and politics*. Routledge.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza.
- SARTRE, J.P. (2003). *La trascendencia del ego*. Síntesis.