

MARÍA GARCÍA PÉREZ

POLÍTICAS DEL AMOR



GRANADA
2020

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE ENSAYOS

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

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

© MARÍA GARCÍA PÉREZ

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-6725-4

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea. Granada

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

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| I. ONTOLOGÍA DEL SENTIDO Y COMUNIDAD | 19 |
| 1. De la archienemistad | 25 |
| 2. Los confines del singular-plural | 45 |
| 3. Ser-con, ser-deuda | 61 |
| 4. Cualsea vive | 77 |
| II. ONTOLOGÍA INTENSIVA EN G. DELEUZE | 95 |
| 1. De simulacros y lógicas oposicionales | 101 |
| 2. Ontología intensiva | 121 |
| 3. Aión quiere vivir | 145 |
| 4. Efectuación y contraefectuación. El fenómeno y el Acontecimiento | 165 |
| III. ONTOLOGÍA DEL DERROCHE EN G. BATAILLE | 175 |
| 1. Un amo encadenado. Una soberanía inútil | 181 |
| 2. Un sol maldito. Derroche y voluntad de suerte (<i>chance</i>) | 193 |
| 3. (Perder) el tiempo | 211 |
| 4. En el extremo de lo posible | 219 |
| IV. G. BATAILLE EN LA ONTOLOGÍA DEL SENTIDO | 231 |
| 1. Risa a carcajadas | 233 |
| 2. Desobrando al monstruo acéfalo | 247 |
| 3. El sacrificio de la <i>communitas</i> | 261 |
| 4. Excluir (por inclusión) a Bataille | 273 |
| V. POLÍTICAS DEL AMOR | 287 |
| 1. Erososofía | 293 |
| 2. Caosmunidad | 309 |
| 3. De la soberanía | 325 |
| 4. Fascismo y totalitarismo | 339 |
| Bibliografía | 355 |



INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

Publicada en 1994, en este texto el pensador franco-argelino realiza una genealogía profunda del vínculo que une lo político con la noción de amistad y que arrancaría en la Antigua Grecia impregnando aun nuestras democracias. Según el autor, toda amistad guardaría necesariamente el secreto de una enemistad. El método deconstructivo de Derrida, atento a identificar y desactivar las dicotomías de lo que él denominó *logocentrismo* occidental, encuentra en la propensión a definir al amigo la tendencia simultánea, más o menos explícita según el caso, a encontrar al enemigo. La lógica oposicional sería el mecanismo subrepticio que guiaría al pensamiento y a la praxis política hasta hoy, de izquierda a derecha, componiendo un mundo de comunidades políticas cerradas, excluyentes y, así, violentas. Según tal lógica, no es posible saber quién soy sin saber, a la vez, quién no soy, al cabo, quién es mi opuesto con el que entro en contradicción excluyente hasta el extremo de su eliminación necesaria. Un claro representante de esta lógica señalada por Derrida es, sin lugar a dudas, Carl Schmitt¹. El jurista y pen-

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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



I

ONTOLOGÍA DEL SENTIDO Y COMUNIDAD

En los últimos años se ha abierto paso una corriente filosófica de nuevo cuño denominada pensamiento *impolítico*¹. En ella se encuentran algunos de los autores de los que nos vamos a ocupar en lo sucesivo: Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Aunque en dicha etiqueta caben otros de igual relevancia, como Badiou o Rancière, hemos decidido acotar así el espectro de pensadores por una determinada razón: ellos son los que, además, se han dedicado a rescatar a Georges Bataille, quien hasta el momento había sido destacado sólo por sus reflexiones estéticas en torno al erotismo y no tanto por sus incursiones, a nuestro juicio de gran valor, en el ámbito socio-político. Ahora bien, lo que haremos notar en el lugar adecuado para ello², es que tanto Nancy como Esposito o Agamben seguirían ignorando una dimensión fundamental de la obra de Bataille que tiene que ver con el despliegue, bajo todas sus reflexiones, bajo sus novelas, poemas y ensayos, de una ontología sin la cual su concepto de comunidad no se revela en toda su profundidad. De *Historia del ojo* a *La parte maldita*, Bataille alberga, en fulguraciones febriles, una determinada concepción del ser en tanto que intensidad en derroche, sin cuya dilucidación no es posible una explica-

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

2. V. *Infra*, cap. 4, § 2, 3 y 4.



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



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

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



1.

DE LA ARCHIENEMISTAD

La ontología del sentido y Derrida son, pues, nuestro punto de inicio. No en vano, ella tiene una larga historia que se remonta a la cuna del pensamiento filosófico. La filosofía ha entendido siempre, ya desde Platón y hasta Kant, que los fenómenos son entidades dadas a la conciencia, al alma, al Yo encargado de componer los datos de la sensibilidad para ofrecer(se) una imagen del mundo. Todo fenómeno lo es en tanto que ligado a la conciencia, fuera de este esquema sólo queda el caos de la indiferenciación. Pero es en la fenomenología, de Husserl a Heidegger, donde esta peculiaridad se contextualiza en la filosofía contemporánea del siglo xx de forma singular. La conciencia intencional husserliana es polo inextricablemente vinculado al objeto de su aprehensión, ni uno ni otro son separables aun cuando la plenitud *eidética* no se cumpla y el sentido se convierta en un movimiento *ad infinitum*. De modo análogo, el *Dasein* en Heidegger supone de modo indefectible el desvelamiento y simultáneo ocultamiento, en lo óntico fenoménico, del ser en cuanto sentido. Por su parte, Derrida hará oídos a esta tradición pero para desfondarla desde ella misma. Aun que ni Husserl ni la diferencia óntico-ontológica de Heidegger¹

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

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

Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de la deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo².

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

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

minarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás a ella?»³. Por eso, podríamos decir que su *archiescritura* hace honor a Theuth, al dios del mito que, en el *Fedro* de Platón, presentó a Thamus la invención de la escritura, el *fármakon*, remedio y ponzoña a la vez, que fija la idealidad y que simultáneamente la perturba por ser marca material, carácter sensible que sólo aporta apariencia de sabiduría para aquel que se sirva de ella. Con este argumento Thamus, rey portador del habla y, así, del *logos*, de la palabra inmaterial que procede del alma que contempló la suprema Idea de Bien, rechaza el ofrecimiento y lo coloca en su correcto lugar en la jerarquía que marca el camino de lo inteligible. Soberano de las idealidades, del sentido cumplido e idéntico siempre a sí mismo, Thamus se opone a Theuth, hijo espurio que pervierte lo verdadero en su pureza. «La figura del padre, es sabido, es igualmente la del bien (*ágazon*). El *logos* representa aquello de lo que es deudor, el *padre*, que es también un *jefe*, un *capital* y un *bien*. O más bien *el jefe*, *el capital*, *el bien*. Pater quiere decir todo eso a la vez»⁴. Esta es la autoridad que subvierte la deconstrucción. Es más, sobre el par voz/escritura pivota parte de la filosofía derridiana. La voz es el paradigma sobre el que se ha fundamentado toda la filosofía occidental: *fonologocentrismo*. Se desprende que, desde el inicio, esta es una cuestión eminentemente política porque lo que está en juego en Platón siempre es la forma ideal de la *polis*, la cual expresa sin ambages la demofobia del filósofo⁵. La meta platónica pasa por conjurar

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

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

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

el exceso de lo sensible, exceso y sedición del río heracliteano que no se deja atrapar, de la multiplicidad y el devenir que se resisten al Uno inmutable. El *demos* es al gobernante, rey-filósofo, lo que la escritura a la voz: sombras. Esta preeminencia de la *phoné* se mantiene y se hereda a lo largo de la historia de la reflexión filosófica. El propio Husserl, cuando trata de buscar un vehículo seguro para la *noésis*, acaba por recurrir a ella, a la voz inmaterial⁶. Sólo en el diálogo del alma consigo misma, más bien monólogo fantasmático, se consigue preservar la integridad del sentido, de la idea. La fenomenología no puede asumir un lenguaje de signos materiales, de signos indicativos o comunicativos sensibles, con un cuerpo físico, si no es al precio de ver decaer el camino de la presencia plena de la conciencia respecto de sí misma, de su identidad, siendo además que ésta no *es* sin su contenido *eidético*. Conciencia que no admite fisuras en su soberanía, conciencia que decide de manera violenta entre la normalidad, regida por las leyes que dicta el *cogito*, y la excepción a la que se arroja al mundo sensible. Sin embargo, es en ella, en la excepción, en la escritura *abandonada*, donde Derrida encuentra la ocasión de una cierta inversión, de una *Destruktion* de la metafísica tradicional y, así, de lo político que engendra. Movimiento derridiano que no se reducirá a sustituir un dualismo, una oposición o dicotomía, por otra, sino que supone, al contrario, un *desplazamiento* interior atento a las aporías que desbordan la jerarquía y que interrumpen la pretendida identidad y presencia del sentido.

Una oposición de conceptos metafísicos (...) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general en el sistema⁷.

6. DERRIDA, J., *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985.

7. DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 371.