

Análisis de la estructura y organización de los Sistemas Georges Bataille y Gilles Deleuze. Desde Nietzsche por una filosofía menor

María García Pérez. Doctora por la Universidad de Granada

Resumen

Nos proponemos rastrear el vínculo nietzscheano que une a Georges Bataille y a Gilles Deleuze mostrando que en sus ontologías el ser se revela como amante y como artista. Desde ahí nos centraremos en dos conceptos clave en ambos autores y que dan lugar a un modo especial de entender el quehacer filosófico: el signo y la herida. Con ello daremos cuenta de la Filosofía entendida como pensamiento soberano, distinto del pensamiento servil de la representación. Ella se revelará entonces como *erosofía*, esto es, como un saber ligado al *non-savoir* y a Eros, presto, así, a tender líneas de fuga.

Palabras clave: *ontología, derroche, fuerza, signo, herida.*

Abstract

We intend to trace the nietzschean bond between Georges Bataille and Gilles Deleuze showing that in their ontologies being is revealed as a lover and an artist. Considering that we will focus on two key concepts in both authors which also lead to a special way of understanding the philosophical task: the sign and the wound. From this last assumption we will picture Philosophy as the sovereign way of thinking, totally contrary to the servile thinking of representation. It will then arise as *erosofía*, that is, as a knowledge which is linked to *non-savoir* and Eros, and so tending to originate lines of flight.

Key words: *ontology, waste, strength, sign, wound.*

Análisis de la estructura y organización de los Sistemas Georges Bataille y Gilles Deleuze. Desde Nietzsche por una filosofía menor

María García Pérez. Doctora por la Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

Se podría decir que Bataille vivió y escribió en el deleuziano tiempo del Aión diferente del tiempo cronológico, esto es, en aquella temporalidad capaz de albergar líneas de fuga, en definitiva, de transgredir y de situarse en el límite. Pornógrafo y filósofo, bibliotecario y frecuentador de burdeles, seminarista y ateo después, nietzscheano y marxista, místico y bebedor, antiimperialista y antimilitarista pero pensador de la comunidad¹... contradicciones a nuestra vista si no estamos en condiciones de entender que, en todo, incluso en su faceta más teórica, Bataille se ponía en juego y ponía en juego al otro, ya fuera lector, amigo, amante, etc. En este sentido podemos decir que Bataille realiza una transgresión de la filosofía por la filosofía misma a través, no sólo de ella, sino también mediante el recurso a la literatura (con sus poemas y novelas), así como con la adopción de una perspectiva multidisciplinar que abarca desde la antropología a la historia del arte y las religiones pasando por la economía o la sociología. Pero esta, si se quiere, es la parte más superficial del juego, lo importante, lo que constituye la unión del contenido de sus reflexiones con la forma en que las expresa, es que el propio Bataille, como decimos, se pone allí en juego arriesgando lo más profundo de su ser tal y como él lo entendió: como exuberancia sin cese y sin tasa. Basta adentrarse en la *Suma Ateológica* para percibir con claridad este punto: “En el desgarramiento o en la náusea, en los desfallecimientos en que flaquean las piernas, y hasta en el momento de mi muerte, jugaré. (...) Tú que me lees, seas quien seas: juega tu suerte. Como yo lo hago, sin

1 Pensadores de la talla de Jean-Luc Nancy o Roberto Esposito han recuperado a Bataille en clave impolítica. A este respecto V. Nancy, J-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001; Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006; Esposito, R., *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.

prisas, lo mismo que en el instante en que escribo, te juego.”² Ahora bien, es este un juego trágico, el juego del niño nietzscheano que afirma la vida con todo lo terrible y lo maravilloso que puede albergar. El mismo juego al que, a nuestro juicio, Deleuze apeló al referirse a la multiplicidad en su ontología (o *nomadología*) de la diferencia, del litigio sin reposo, subrepresentativo y presubjetivo, de fuerzas en relación que componen el último estrato de lo real. Un juego creativo que es el del genuino filósofo, aquél capaz de conectar con el afuera inconsciente respecto del pensamiento representativo, con el *non-savoir*, de pensar lo impensado desde una voluntad de poder afirmativa, activa.

Estas son, *grosso modo*, las claves que vamos desentrañar en adelante y que conectan a nuestros dos autores con Nietzsche. Tras rastrear la influencia que el alemán tuvo sobre ambos procuraremos estar autorizados para entender el pensamiento batailleano como una filosofía menor, emulando así el análisis que ya hiciera Deleuze en *Kafka, por una literatura menor* sobre el autor de *La Metamorfosis*. Simultáneamente daremos cuenta de un tipo de comprensión del quehacer filosófico en tanto que *erosofía* buscando una última conexión soterrada entre Deleuze y Bataille que tiene que ver con dos conceptos que ambos manejan y que nos ponen sobre su pista: el signo y la herida.

II. NIETZSCHE EN BATAILLE. VOLUNTAD DE SUERTE (*CHANCE*) Y TRAGEDIA

La relación de Bataille con Nietzsche comienza pronto. Tenemos constancia de que su primer acercamiento al alemán coincide con la cura psicanalítica a la que se sometió Bataille de la mano de su amigo Adrien Borel y que tendrá como resultado, en 1929, su primera novela *Historia del ojo*, escrita bajo el pseudónimo *Lord Auch*. Años más tarde dedicará a este autor su obra enmarcada dentro de la trilogía de la *Summa ateológica* escrita en los albores de la Segunda Guerra Mundial bajo el título *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Pero desde aquellos años de descubrimiento Nietzsche será sin lugar a dudas una constante en Bataille. Algunas de sus declaraciones nos ayudan a reafirmar este punto:

2 Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus, 1989, p. 120.

“J’ai connu l’œuvre de Nietzsche en 1923, elle m’a donné l’impression de n’avoir rien d’autre à dire”³/ “La pensée de Nietzsche est si vivante en moi qu’en le relisant j’ai le sentiment d’être écorché vif”. / “¡Quel malheur que ce bougre de Nietzsche ait existé, il ne ME reste presque plus rien à dire aujourd’hui !”⁴

En cualquier caso, uno de los empeños de Bataille, sobre todo en los años de la revista *Acéphale*, será el de rescatar a Nietzsche de la apropiación que el nazismo había llevado a cabo de sus lecturas y es ahí donde el francés interpreta al alemán de modo decisivo para su filosofía. ¿Quién es pues Nietzsche en Bataille? Pues bien, en primer lugar podemos decir que en el francés encontramos un tratamiento del nihilismo no explícito aunque sí muy específico. En efecto, para Bataille toda la decadencia de Occidente se cifra en el primado que éste ha otorgado al principio de utilidad, al cálculo y al proyecto. Así, en su peculiar modo de transvalorar los valores, observa que la búsqueda ancestral del Bien no esconde más la que querencia de un beneficio, mientras que el Mal respondería por su lado a una donación sin contrapartidas. De este modo, nos dice, la metafísica Occidental que recorre todas nuestras manifestaciones sociales, culturales, políticas y económicas ha caído en una visión restringida de la realidad, del ser y del hombre mismo y ha acabado, así, por despotenciarlo. La utilidad, la acumulación (del saber, de los recursos, etc), constituye una *moral del ocaso* por la cual se ha pretendido detener el devenir... “el ocaso -que responde a los momentos de agotamiento, de fatiga- concede todo el valor al cuidado de conservar y enriquecer el ser. De él provienen las reglas morales.”⁵ Un devenir que en Bataille toma la forma de derroche, de gasto improductivo que procura la transformación de los seres hasta su inmolación. “La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más próxima del mal que del bien.”⁶ Ese es el lugar, el motor sin telos y sin finalidad de la parte maldita, de todos aquellos fenómenos que el

3 Bataille, G., *Œuvres complètes* VII (Anexos), présent. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Paris, Gallimard, 1970-1988, p. 615

4 Waldborg, I. & Waldborg, P., *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*, Paris, Éditions de la Différence. 1992, p. 73

5 Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, op.cit.*, p. 48.

6 Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, op.cit.*, p. 48.

pensamiento occidental ha denostado y ha dejado impensados: el lujo, la fiesta, el arte, el erotismo, etc.

En la confección de su peculiar teoría antropológica y, también, en su particular respuesta a Hegel con una elaboración que quiere rebasar la dialéctica mediante lo que Derrida denominó *negatividad sans emploi*⁷, Bataille encuentra los resortes últimos de tal cuestión. En la emergencia de la humanidad será la aparición de la consciencia objetivante y la dicotomía sujeto-objeto la causa de esta primacía de la utilidad. El miedo a la muerte de un individuo que se sabe solo y, en tanto que tal, único, moverá al hombre a querer únicamente conservarse. Bataille da en este punto la razón a Hegel y a Marx: en el origen del Yo, de la subjetividad humana, encontramos la *Acción Negadora* y, también, el trabajo. Pero a ambos se les habría escamoteado algo esencial que con mayor potencia rige nuestra vida: una suerte de pulsión irrefrenable por la recuperación de la vida animal y su inmanencia. Así, frente a la trascendencia operada por la consciencia, Bataille da a luz un impulso hacia la inmanencia, hacia un estado primigenio y comunional con el resto de seres, fuente de todas las transgresiones. Es aquí donde nuestro autor realiza su asesto de muerte al Yo y se inmiscuye en el terreno de la ontología: el sujeto sólo aspira a conservarse, a mantener intacta su identidad, y por eso objetiva y trabaja, pero, al mismo tiempo, la irrefrenable búsqueda de comunidad arrastra al Yo a su disolución, a abrirse hasta desaparecer en el éxtasis. Por eso, el amo hegeliano no es más que otro esclavo a ojos del francés, pero, por eso también, el marxismo padece el lastre de la utilidad que lleva a los horrores del totalitarismo soviético. Más allá de Hegel y Marx, por tanto, Nietzsche: "los seres, los hombres, no pueden 'comunicarse' -vivir- más que fuera de sí mismos. Y como deben 'comunicarse', deben querer ese mal, la mancha, que poniendo su propio ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro (...) Es derruyendo en mí mismo, en otro, la integridad del ser, como me abro a la comunicación, como accedo a la cumbre moral".⁸ Pero, en rigor, la razón de este impulso no la encontramos propiamente en la consciencia, sino en su afuera. Ella, *per se*, no puede buscar su propio deceso. Antes bien éste tiene que ver con ese devenir en forma de derroche que siempre se le escapa, que siempre le excede y que

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

8 Bataille, G., *Sobre Nietzsche Voluntad de suerte*, op.cit., pps. 54 y 55.

pertenece al ser mismo. Un devenir que en última instancia, por tanto, es el que constituye y destituye simultáneamente a todos los seres:

“Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen, de una intensa comunicación de esos elementos entre ellos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de fluido eléctrico. Así, donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos.

Más allá, tu vida no se limita a ese inaprehensible fluir interior; fluye también hacia fuera y se abre incesantemente a lo que corre o brota hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los que forma una vasta figura animada con su agitación mesurada”.⁹

Así es, el devenir es este juego de comunicación azarosa y pre-subjetiva que atraviesa a todos los seres, que los hace y los deshace, los crea y los destruye al tiempo. Un juego en el que no guía ningún principio rector trascendente, en que no hay teleología ni finalismo, sino sólo azar, el albur, la caída de un dado. Por tanto, Bataille profundiza en Nietzsche sin llevarle la contraria: su voluntad de poder ha de ser entendida fuera de toda utilidad, de todo proyecto y, así, de toda forma de dominación. Ha de entenderse, pues, como voluntad de suerte (*chance*). Porque la voluntad nietzscheana si es verdaderamente afirmativa entonces no busca nada. O, de otro modo, el poder no es el objeto de esa voluntad sino sólo en tanto que *nihil*. Distinguir el poder al que se refirió Nietzsche de la dominación de la consciencia conservadora que ata a la vida y al ser mismo deteniendo su exuberante movimiento debe pasar, pues, por entenderla como voluntad que afirma aquél azar, al juego del niño y su recreo. Este es el sentido último del derroche batailleano porque afirmar el azar es tanto como conjurar el proyecto, la finalidad y el cálculo que domeñan al mundo y al hombre. “La Voluntad de poder es el león, pero ¿no será el niño la voluntad de suerte?”¹⁰ Sólo de este modo se entiende que el ser en Bataille se prefigure como amante y como artista: un ser abierto, herido de contingencia y atravesado por una fulgurante necesidad de comunidad y de comunicación, un ser, al cabo, que se

⁹ Bataille, G., *La experiencia interior*, seguida del *Método de meditación* y del *Post-scriptum* 1953, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus, 1986, pps. 103-104.

¹⁰ Bataille, G., *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, op.cit., p. 188.

derrocha en flujos energéticos no mensurables que desbaratan la identidad y la permanencia del Yo haciendo que siempre devenga otro... Un Yo, pues, herido siempre de contingencia, precario y provisional, abierto y en juego.

La consecuencia más explícitamente política de esta tesis de Bataille que, como decimos, quiso librar a la nietzscheana voluntad de poder de toda interpretación que la ligara a la dominación y, con ello, al nazismo y al fascismo, es que ésta tampoco puede tener que ver con la estructura estatal ni con ningún tipo de institución. Ni patrias militarizadas ni economías capitalistas, ni totalitarismo ni liberalismo burgués, esta es la divisa, porque de fondo ambas comparten el mismo presupuesto subyacente: la conservación, la acumulación de fuerzas y de recursos. En concreto, respecto al surgimiento de los estados nazi y fascista, pero también del estalinismo soviético como hemos apuntado, Bataille es claro y hace valer su antiestatismo. Porque si el deceso del Yo supone la ausencia de principio rector, en la teoría política esto ha de traducirse en la ausencia de un jefe, y, así, de un *Führer*, es decir, en una “comunidad humana SIN CABEZA”.¹¹ Comunidad, por consiguiente, de aquel monstruo acéfalo que su amigo André Masson pintó para la portada de la revista *Acéphale*, comunidad maldita, comunidad del niño que se resiste a los rigores de la adultez, que transgrede y que, sin embargo, es inocente. Podemos asomarnos ahora brevemente a la visión que Bataille tuvo de Numancia y sustraerla en lo posible a la caracterización realizada por Esposito en torno al paradigma sacrificial hobbesiano como *comunidad de muerte*.¹²

En 1937, Bataille dedicó a la obra cervantina un fragmento en su artículo para *Documents*, “Crónica nietzscheana”. Numancia como comunidad gira en torno a su propio sacrificio, emerge de él y se convierte en símbolo contra todo poder militarista e imperialista. Su trágica historia frente a los poderes de Roma y el general Escipión, su ejemplo de resistencia y lucha por repeler la conquista, alcanza su cumbre en el rebasamiento del miedo a la muerte hasta su ejecución. Pero entendamos esto a fondo: de lo que se trata en Numancia no es de morir o matar para obtener una

11 Bataille, G. “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003. p. 205.

12 Esposito entiende la comunidad batailleana a través de la noción de lo 'sacro' o sagrado que “pone en juego la existencia inscribiéndola dentro de la necesidad de una muerte en común” (Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, op.cit., p. 309) de manera que “el objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad decidida en la muerte” (*Ibid.*, p. 318).

victoria por mor de un sentir nacionalista o patriótico, sino justamente de lo contrario, esto es, de arrebatarse todo lo útil y todo lo beneficioso que hubiera dentro de sus murallas para que no sea disfrutado por el Imperio, para que sus riquezas no sirvan, para que sus ciudadanos no sean esclavos. Así es, más allá de las coordenadas de victoria o derrota, estamos en el terreno del juego en que se afirma el devenir, en que se resiste de toda parte a la homogeneización, en este caso, a la asimilación romana, metáfora del fascismo que asola Europa y que se combate en España. Por eso “los numantinos *sin jefe* están ubicados en la región de la noche y de la Tierra, en la región habitada por los fantasmas de la madre-tragedia”.¹³ Esta es la clave: una (no)conducción sin principio rector, sin representación. Porque, recordemos, aquí la Tierra es de donde nace Dionisos: de la “Tierra desgarrada por el fuego del Cielo, nace fulminado y por ende cargado con el fuego de la dominación que se torna el FUEGO DE LA TIERRA”.¹⁴ Sí, fulminada por la representación, por la pretensión de un juego reglado y encauzado por un amo, por un sujeto alzado como fundamento primero de todo conocimiento y de toda acción, por un sujeto que sólo aspira a dominar y a ser reconocido como representante y que en ello muestra su servilismo. Esta es la misma oposición que Nietzsche, nos dice Bataille, supo ver entre el *Kinderland* y el *Vaterland*, entre el reino de los niños y el reino de los padres. *Kinderland* es aquella comunidad abierta y transida por el juego y la suerte más allá de toda forma de coerción estatalista, de toda forma homogénea que tienda a devolver a los hombres a la dimensión de la necesidad, de la utilidad y del cálculo estratégico.

Pero pasemos ya a Deleuze para encaminarnos luego a un cierto modo de comprender la filosofía recogiendo en ambos esta herencia nietzscheana que estamos esbozando.

¹³ Bataille, G., *loc.cit.*, p. 201.

¹⁴ *Ibid.*, p. 199.

III. NIETZSCHE EN DELEUZE. CAOSMOS NÓMADA Y ETERNO RETORNO DE LA DIFERENCIA

Como es sabido, la primera parte de la producción filosófica de Deleuze consiste en una serie de estudios monográficos dedicados a diversos autores entre los que se encuentra Nietzsche. Pero tal y como sucede con el resto de pensadores a los que dedicó sus primeras letras (Spinoza, Leibniz o Bergson) Nietzsche vendrá al francés para quedarse. Por tanto, si para Bataille fue una constante también lo fue para Deleuze y, del mismo modo que vimos en el primero, también en este pensador podemos encontrar una peculiar pugna contra el nihilismo¹⁵ decadentista e, igualmente, una apuesta por un nihilismo activo, creativo.

Lo que Deleuze descubre en Nietzsche es una realidad subrepresentativa poblada de fuerzas en interafección y cualificadas, en sus encuentros azarosos y a-lógicos, por la voluntad de poder. Esta dimensión, que configura la ontología de nuestro autor y que es morada de flujos intensivos, se esconde tras los fenómenos de la representación y constituye un impensado, un afuera o inconsciente-Ello respecto del pensamiento y su consciente-Yo: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella”.¹⁶ En este sentido, el verdadero pensamiento sólo puede hallarse en un más allá respecto de la representación y de la consciencia más aun si tenemos en cuenta que su origen se encuentra en la afección. Así es, para Deleuze el valor de un concepto reside en su génesis y ella consiste en el encuentro, forzado y forzoso, del pensamiento con su afuera. Pensar es entonces dejarse afectar por lo heterogéneo. Pero lo fundamental hasta aquí es entender que Deleuze hace suyo a Nietzsche en el momento en que esta ontología es capaz de subvertir todo el esquema de la metafísica Occidental desde Platón. En efecto, la tarea de Deleuze, como ya fue la de Heidegger y luego la de Derrida, es la de derribar el edificio de la filosofía tradicional que arranca en la Grecia clásica, en este caso, rescatando los simulacros, esto es, a lo inahaprensible por la Idea. El simulacro es multiplicidad en perpetua transformación, es, en definitiva,

15 V. Sáez Rueda, L., “Ser, nada y diferencia, el nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la Nada, Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

16 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 10.

esa *intensio* dúctil y siempre plural ignorada tras los fenómenos de la *extensio*, tras el mundo representado, mensurable y funcional. Pero una de las ideas principales de Deleuze a este respecto y que no se nos debe escapar es que esta dimensión intensiva es fundamentalmente productiva.

Para entender esto en primer lugar hay que profundizar en el pluralismo deleuziano pues nunca hay, para nuestro autor, una fuerza aislada. Al contrario, la fuerza se define en profundidad, cualitativamente, por su relación con otras fuerzas con las que a su vez se diferencia: “El ser de la fuerza es el plural. El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza”.¹⁷ Ahí se encuentra una de las claves de la interpretación deleuziana sobre el pensador alemán. La voluntad de poder es el diferenciante y, como tal, es la única que (in)articula los encuentros de las fuerzas entre sí. Andando el tiempo ella tomará la forma lógica de síntesis disyunta (*y, y, y...*) en tanto que unión diferencial de singularidades productora, a su vez, de nuevas diferencias: “nos referimos (...) a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. No se trata en absoluto de una identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento negativo y de la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que 'diferentes'”.¹⁸ Síntesis disyunta o unión de lo diferente que, sin embargo conserva (su) la diferencia afirmándola, creadora última además de nuevas pujanzas diferenciales, cuyo movimiento se cifra en una autopoiesis inmanente, en un *caosmos*. Sí, porque en su encuentro las fuerzas hacen emerger una nueva diferencia de potencial que a su vez se relaciona con otras en una eterna sucesión sin final. Ocurre entonces que la textura última de la realidad, el entramado mismo de esta ontología, ha de entenderse como *problema*. La realidad es, en primer lugar, realidad-problema y de sus distribuciones intensivas dependen las soluciones dadas en el ámbito de la *extensio*: esta mesa, este animal, yo y tú. Pero

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós Surcos 10, 1990, p. 207.

la noción de problema no pertenece a nuestra subjetividad, porque el problema no es aquí algo que la conciencia y la inteligencia se plantean y que supone su escollo a rebasar, sino que se refiere a la estructura misma del ser: el ser es ser-problema como multiplicidad de puntos de *intensio* conexiados y en litigio, que conforman un sistema metaestable al solucionarse o actualizarse como fenómenos. Ahora bien, estas soluciones son meramente provisionales porque bajo ellas continúa insistiendo el bullicio del devenir intensivo. Es así que se gestan los fenómenos de la representación: “Cualquier fenómeno expresa relaciones de fuerzas, cualidades de fuerzas y de poder, matices de dichas cualidades, en resumen, un tipo de fuerzas y de querer. (...) *Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora*: no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. *Da*: el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder en la voluntad, es como 'la virtud que da'; la voluntad por el poder es en sí misma donadora de sentido y de valor”.¹⁹ Otra vez, como ocurría en Bataille, la voluntad de poder queda sustraída de toda interpretación que la ligue al dominio. Así, Deleuze ve en el poder, de nuevo, no un objeto al que la voluntad tienda, sino el elemento genuinamente creador en ella, portador de la novedad y de la diferencia. En el fondo podríamos decir que la voluntad de poder deleuzianamente interpretada es, como en Bataille, un elemento de derroche, en tanto que, como vemos, tiene que ver con un tipo de donación que escapa a la consciencia cosificadora.

Pero con esta última apreciación nos estamos adentrando ya en la segunda de las claves de la lectura de Deleuze a cerca de Nietzsche, el eterno retorno. Efectivamente, para Deleuze el eterno retorno nietzscheano tiene que ver con este eterno venir de las diferencias. Eterno retorno pues siempre de lo nuevo, nunca de lo Mismo, lo Igual o lo Idéntico. Por eso el tiempo deleuziano asignado a esta región intensiva y subrepresentativa es el tiempo del Aion o tiempo del *Acontecimiento* diferente del tiempo cronológico. Tiempo imposible de cuantificar, tiempo que sintetiza las tres dimensiones temporales, el pasado, el presente y el futuro. Eterno retorno, pues, que procura el derribo de la identidad introduciendo un eje transformador que asegura el devenir como producción de novedad y, de este modo, arrasa con toda estabilidad, con toda permanencia, con toda identidad del ser consigo mismo. A esto se refiere Deleuze cuando afirma que el porvenir tiene que ver siempre con la muerte porque,

19 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 274.

como decimos, es la disolución de la identidad lo que está en juego cada vez: “está en relación esencial con la muerte, (...) porque promueve e implica 'una vez por todas' la muerte de lo que es uno. Si está en relación esencial con el porvenir, es porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito por sí mismos y 'por todas las veces'”.²⁰ Ahora bien, esa disolución ocurre en profundidad, esto es, en aquél Ello, instancia impersonal y pre-subjetiva, intensiva y diferencial: Por eso la muerte del Yo es, en primer lugar, una muerte impersonal, no en primera persona, sino en el 'se': es un “'se muere' más profundo que el 'yo muero'”.²¹

Hay que añadir que para Deleuze esto ocurre también con el cuerpo: él pierde su identidad funcional al devenir cuerpo sin órganos (CsO). Porque desde el punto de vista del Ello las fuerzas son fuerzas-deseo y así, el inconsciente es visto por Deleuze, contrariando al psicoanálisis, como fábrica productora del mismo. Pero aquí el deseo es deseo en y de la multiplicidad. Por consiguiente, para Deleuze no deseamos tal o cual objeto, tal o cual sujeto, deseamos una multiplicidad, deseamos (en) el devenir intensivo que nos deshace y en el que a la postre resucitamos siendo otros. El CsO es, pues, un *caosmos* deseante: “El CsO es deseo, él y gracias a él se desea”.²² Pero en esta altura ya no debemos entender al cuerpo sin órganos como una instancia individual y biológica simplemente opuesta al organismo. El cuerpo sin órganos designa de forma más general y, al mismo tiempo, más precisa, todo lo inconsciente, todo lo que está fuera de la representación. Designa, pues, todo el fluir energético y deseante sustraído a la codificación o carga significativa y subjetivante socio-cultural: “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones”.²³ Por eso Deleuze distinguirá dos caras para esta energía libidinal: una cara molar, codificada, en que el deseo es deseo consciente en tanto que guiado por representaciones socio-culturales instituidas propias de la *extensio*-social; y otra cara molecular, descodificada y descodificante, capaz de encontrar salidas

20 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrotu editores, 2002, p. 181.

21 *Ibid.*, p. 178.

22 Deleuze, G., & Guattari, F., *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 169.

23 *Ibid.*, p. 157.

inesperadas, de tender líneas de fuga, desbordando al sujeto y, con ello, a su cuerpo y al cuerpo social en general.

Por tanto, este juego intensivo que arrasa al sujeto y al cuerpo-organismo también tiene sus consecuencias político-sociales tal y como ocurría con Bataille. Deleuze propone así su *nomadología* frente al sedentarismo, su rizoma frente a los sistemas arborescentes, su máquina de guerra frente al aparato de Estado. A nuestro juicio la misma pasión nietzscheana anima estos postulados: “La manía de representar, de ser representado, de hacerse representar; de tener representantes y representados: ésta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se imponen, su triunfo. La noción de representación envenena la filosofía; es el producto directo del esclavo y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja”.²⁴ El estatalismo y la lógica de la representación quedan superados pues, para encaminarse hacia lo que Deleuze denomina “anarquías coronadas”.²⁵ En efecto, el poder unido a la representación da lugar a la dominación y con ello al triunfo del esclavo que impone cauces y fronteras, que estría la Tierra. De ello es presa la figura estatal, lo constituido, o lo molar en palabras de Deleuze. Resistir a esta esclavitud, a lo intolerable de la dominación, pasa por colocarse en el nivel intensivo y molecular de las fuerzas-deseo en litigioso juego eterno, esto es, de los deseos aun sin codificar, sin lindes, en el espacio liso donde las pujanzas diferenciales y disyuntas, el juego deseante, desterritorializa lo territorializado. En el lugar, en suma, de un ser que es amante y artista, (des)hecho de afecciones y creador de novedad.

IV. PENSAMIENTO SOBERANO Y EROSOFÍA. EL SIGNO Y LA HERIDA

Hemos visto cómo las filosofías de Deleuze y de Bataille en cierto modo se tocan o guardan un peculiar aire de familia a través de su influencia común nietzscheana. En este sentido creemos que hay dos conceptos pertenecientes a cada uno de nuestros autores que en esta línea pueden ser puestos en conjunción, o mejor, en una síntesis disyunta, parafraseando a Deleuze, de manera que podamos entender la

24 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., pps 115-116.

25 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., pps. 102, 393, 410 y 446.

Filosofía de un modo nuevo. A penas los hemos rozado ya, nos referimos al signo y a la herida. Ellos son aperturas, ínfimas mirillas tras las que se esconde todo el secreto de la *intensio* y sus movimientos transformadores así como del derroche y su exuberancia sin tasa, respectivamente. Veamos, para Deleuze el elemento de conexión de la *extensio* en cuanto representación ligada al Yo con la *intensio* como nivel subrepresentativo, es el signo como marca de lo heterogéneo en profundidad, de la diferencia múltiple. Mientras que para Bataille la *herida* es, de modo análogo, condición de posibilidad de toda comunicación, de toda apertura de los seres. En ambos, también en Deleuze, lo capital es, pues, la inmanencia más allá de la dicotomía que marca la trascendencia entre el sujeto y el objeto.

En el caso de Bataille la herida es, en un primer momento, la hendidura de los cuerpos, la grieta hacia su interioridad, la rendija que los abre y los expone a la alteridad en la relación sexual. Pero hay más porque la herida supone, más ampliamente, el acceso a nuestra *parte maldita*: al derroche mismo, hecho de encuentros azarosos, de transgresiones de la moral, de decesos del yo. La *herida* es el desgarramiento del sujeto hasta las lágrimas y la risa, esto es, hasta lo que él denomina como *non-savoir*... No es sólo pues la ranura de los cuerpos por la cual ellos se conectan hasta el orgasmo: es también la ranura de la conciencia, el lugar por el que ella se dirige hacia su excrecencia... El orgasmo, esa *petit mort*, es también éxtasis del Yo en que éste vacila, tiembla y se deshace en una dimensión inmanente. En definitiva, la herida conecta utilidad y derroche marcando la salida del plano del cálculo y de la provisión de medios para un fin, la salida de la dicotomía sujeto-objeto y de la comunicación entre individuos formados y cerrados, para arrojarnos sin medida al ámbito del gasto improductivo, del derroche energético sin tasa y del azar que recorre al ser pulverizando toda permanencia y toda identidad.

Avancemos entonces ahora en Deleuze: ¿qué es en profundidad el signo? El signo es aquello que violenta al Yo, a la conciencia representativa en el camino hacia la verdad, por eso tiene dos caras: una tendida hacia el objeto y otra hacia la *intensio* misma: "Cada signo tiene dos mitades: designa un objeto y significa algo distinto".²⁶ Podemos afirmar en consecuencia que el signo es lo que procura la apertura de esa conciencia representativa moviendo a su disolución, iniciando el movimiento

²⁶ Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 37.

forzado. El objeto, pues ya no lo es tal, él se torna haz intensivo del que el signo es marca, huella a seguir, a desenrollar o explicar. Pero esto sólo puede ocurrir si tenemos en cuenta que el pensamiento mismo, la subjetividad representativa, es deudora, en tanto que efecto o superficie, de una sensibilidad diferencial e intensiva: de la capacidad de afectar y ser afectados. El signo emerge de ahí dadas las diferencias de *intensio* contraídas en el espíritu²⁷. Por eso el verdadero pensamiento no tiene que ver con la actividad de la representación y del mundo efectuado. Por el contrario, el pensamiento *soberano*, si se nos permite aquí la licencia batailleana, es una contemplación por cuanto está atravesado de una pasividad más fundamental y primera que en su encuentro con su impensado, con el afuera al que apunta el signo, es conmovido y forzado a no ser más sí mismo. El signo es pues una instancia afectiva inscrita en el envés de los fenómenos: “Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”.²⁸

A nuestro modo de ver, ocurre lo mismo respecto de la estructura de la herida. Ella constituye un dolor, una perturbación para el cuerpo y el sujeto que la padece. Pero, aunque pueda parecer lo contrario, no les pertenece. La herida viene del afuera del cuerpo y del yo, por más que se inscriba en ellos. Tiene entonces también dos caras: sus bordes están en el sujeto, pero su centro es un abismo, un agujero negro que lo destroza y lo desorganiza. La herida está en todas las cosas, en todo sujeto y en todo objeto, porque bajo todos ellos habita el derroche. Es, en suma, violación de los límites del sujeto, de su saber, de su moral, de su ser consciente y actual entero porque es el lugar de conexión del concepto con su exceso.

Entonces, con Deleuze, el signo, pues, es la apertura a la multiplicidad y al devenir en tanto que posibilita la síntesis disyunta entre la consciencia-*serie*, entendida intensionalmente en su profundidad constituyente e inconsciente, y el

27 En este punto Deleuze sigue a Hume para desarrollar un “empirismo trascendental” que de cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento eludiendo el primado del sujeto para postular una suerte de sensibilidad diferencial capaz de generar el hábito a base de contraer *intensios* dispares. Esta sensibilidad a la que se refiere cuando habla de “espíritu” no se encontraría pues tan sólo en el ser humano, sino que pertenecería a toda materia. V. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., pps. 100 ss. y 219 ss.

28 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 10.

objeto o fenómeno-serie²⁹ al que tiende. Y, con Bataille, la herida es igualmente apertura en este caso a la exuberancia del ser, a su dilapidación. El verdadero pensamiento entonces, o pensamiento soberano más allá de la representación servil que aquí tratamos de tematizar, es un pensamiento herido, afectado, puesto en juego en el éxtasis.

Pero hay más, porque en este rizoma que estamos tratando de vislumbrar entre los dos franceses, hay un lugar en que Deleuze vincula el signo al amor. En efecto, en *Proust y los signos* encontramos pasajes en que Deleuze habla de Albertina para descubrirnos algo más a cerca del signo y del pensamiento mismo: “el buscador de verdad es el celoso que sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado”³⁰, vale decir, en la superficie extensa de los fenómenos. Veámoslo de otro modo: dijimos en un punto anterior que el ser se define en Deleuze como problema y que las respuestas sólo son salidas provisionales a esta problematicidad última la cual, pues, nunca llega a resolverse de una vez para siempre. Por tanto, toda respuesta apunta al problema que la funda y que la rebasa: toda respuesta miente, toda respuesta, en tanto que resolución provisoria en superficie, guarda un vínculo especial con su no-resuelto, con el *non-savoir*, con lo desconocido. Lo que verdaderamente tiene valor entonces en esta teoría del conocimiento es el encuentro con lo problemático, con lo irresuelto, con los movimientos de la intensio plural y diferencial. Las soluciones son siempre segundas. El filósofo o, más bien ya, el *erósofo*, es el que busca la verdad, sí, pero esta verdad es ya una mentira en tanto que oculta este submundo intensivo y pre-fenomenico. Sólo desde aquí puede entenderse además que Deleuze bautice a las ideas como Ideas-problema porque ellas apuntan al exceso intensivo que nos atraviesa y nos constituye, al exceso de la diferencia. El *erósofo* es el que entra en contacto con ese exceso y en él se derrocha también, porque lo que seduce de la verdad es su mentira oculta e inagotable... De ahí que, en la misma línea, en la *experiencia interior* que Bataille propone no se alcance reposo alguno, ni objetividades cerradas ni verdades eternas. Aquí se cifra la soberanía del pensamiento, su eterna

29 Deleuze utiliza el vocablo “serie” para referirse a los fenómenos de la representación en su dimensión sub-representativa y pre-fenomenica, es decir, en su calidad de síntesis disyunta que conecta puntos de *intensio* heterogéneos. (V. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., pps. 100-118 y 429-446).

30 Deleuze, G., *Proust y los signos*, op.cit., p. 181.

herida, su devenir: “Sólo la filosofía reviste una extraña dignidad por el hecho de que asume la puesta en cuestión infinita. No son sus resultados los que le valen un prestigio indiscutible (...) Todo su valor reside en la ausencia de reposo que mantiene”.³¹

V. CONCLUSIONES. POR UNA FILOSOFÍA MENOR

Como ya hemos dicho al inicio, si alguien se jugó en sus textos, si alguien mostró su herida hasta el final para dar cuenta de su propia tragedia, la tragedia de la exuberancia nietzscheana que atraviesa y configura todo el cosmos, ese fue Georges Bataille. Y bajo estas premisas se puede entender mejor la propia heterodoxia de su obra, su carácter no sistemático y sus incursiones ora en la novela, ora en el poema, o en el ensayo, el artículo y la escritura confesional. Bataille estalla en un crisol de estilos porque juega sin reglas preestablecidas, porque, en último término, no busca NADA, y es así que transgrede sin tregua. Cualquiera de sus obras es *per se* inclasificable pues todas están preñadas de líneas de fuga que van de un estilo a otro sin dejar intacto a ninguno. En efecto, porque sólo librando a la filosofía de su atadura al principio de utilidad podemos encontrar un verdadero pensamiento, un pensamiento soberano. Bajo la pluma de Bataille este guardará un rasgo fundamental: una denodada pugna sin fin por deshacerse de los rigores que caracterizan de la Academia filosófica. Sus textos en respuesta a Hegel son un testimonio de esta cuestión tal y como hemos visto. Pero aquí estamos sólo frente a un primer nivel que podríamos denominar de crítica interna, esto es, cuando Bataille se pone la máscara del filósofo para volverse ordenado. Ahora bien, creemos que el francés muestra su verdadero rostro, su rostro de *erósofo*, justamente allí donde en apariencia más lo oculta, en sus obras literarias firmadas bajo pseudónimo. Es el caso de la novela *Historia del ojo* que ya mencionamos al inicio. Vamos a tratar de hacer ahora, siguiendo nuestro rizoma, un breve análisis de la misma bajo el prisma deleuziano.

¿Qué nos muestra allí Bataille? ¿cuál es el substrato profundo de esta truculenta narración? Un ojo siempre herido, siempre violentamente penetrado, un ojo que tan pronto es órgano visual como ano, pero también testículo, sol y huevo... No, en esta

31 Bataille, G., *El culpable*, Madrid, Taurus, 1981, p. 144.

novela de Bataille no hay un sujeto protagonista, no hay un héroe. No es ni Simona, ni Marcela ni el propio Bataille escondido bajo uno de los personajes. Asimismo la acción que la recorre no es la acción de una consciencia que sopesa hechos y decide en consecuencia. El protagonista es, pues, una multiplicidad y su única acción, el devenir mismo: metamorfosis. Con ello desde el inicio, nuestro autor rompe con el lenguaje representativo, con el lenguaje de la utilidad... Escuchemos a este respecto a Deleuze: "El lenguaje no existe sino gracias a la distinción y a la complementariedad de un sujeto de enunciación, en relación con el sentido; y de un sujeto de enunciado, en relación con la cosa designada, o directamente o por metáfora. Este tipo de uso común del lenguaje puede llamarse *extensivo* o *representativo*".³² Pero hay una posibilidad otra para el lenguaje, un (contra)uso que trunca este esquema y que hace que la escritura se torne verdadera creación y, que al cabo, desbaratándola, haciéndola salir fuera de sí, sea llevada a la región intensiva y subrepresentativa que hemos descrito cuando señalábamos la influencia nietzscheana en Deleuze. Aquí la fuerza es deseo, en definitiva, flujos intensivos en devenir que procuran los cambios de naturaleza que llevan a cada objeto a no ser lo que es, a ser un otro. Y en esto consiste el erotismo de la novela de Bataille: flujos intensivos de deseo en la orina, en la sangre, en el semen, en el vino, en el lodazal, en el salitre del agua de mar, en la lluvia y en el sudor...

159

Febrero
2018

Estos son algunos de los rasgos que Deleuze apunta para lo que él denominó "literatura menor", pero ¿porqué este nombre? ¿porqué menor? Y, ¿porqué adscribirlo a la filosofía si, además, lo que analizamos es una novela? Con respecto a la primera pregunta la respuesta es sencilla: Deleuze distingue la literatura menor de una literatura mayor en tanto que la primera responde a una línea de fuga tendida sobre la segunda, esto es, a un devenir que trae la novedad. La literatura mayor es, pues, un tipo de escritura propia de la representación y, además, propia del género literario que se vincula con la tradición nacional de los pueblos; mientras que la literatura menor sería aquella capaz de llevar al lenguaje de la representación a las regiones intensivas que lo deshacen para crear algo nuevo. Este es el caso de Kafka, de un judío de Praga que en sus escritos desterritorializa la lengua germana para llevarla más allá del territorio propio de su lengua y su nación. No hacia otras

32 Deleuze, G. & Guattari, F, *Kafka, por una literatura menor*, México, Editorial Era, 1999, p. 34.

lenguas u otras naciones ya constituidas, sino hacia “desterritorializaciones absolutas”.³³ Goethe, nos dice, fue un maestro de la literatura mayor; Kafka de la literatura menor. Ocurre con Bataille algo similar, a nuestro juicio, en torno a la filosofía: él rompe el lenguaje de la representación en que el pensamiento occidental se ha movido, e *Historia del Ojo* es un ejemplo de ello porque, además, y esto es lo importante, todos esos devenires que procuran cada vez la metamorfosis del ojo tienen que ver con la transgresión a una de las metáforas principales de la filosofía platónica: el ojo que ve la luz imagen del entendimiento y que llega hasta el mundo inteligible donde habita el Bien. Si analizamos la escena de la corrida de toros en Madrid, muy parecida a la que describe Bataille en una Iglesia de Sevilla, vemos cómo el ojo aquí queda atravesado por el hasta de un toro, monstruo solar, y cómo, sacado de su órbita, deviene de manera simultánea testículo de la bestia y ano presto para los flujos deseantes de Simona. Por tanto, el sol no es aquí el Bien, sino que, como vemos, se asocia al animal, al derroche, que acaba por acometer su asesto de muerte al hombre a través de la perforación de su ojo, extraído del cráneo del sujeto. A nuestro juicio, la transgresión que conexiona heterogéneos es entonces más bien una desterritorialización que recupera la multiplicidad, el simulacro. Es un asesto a la filosofía como filosofía mayor, filosofía de los maestros, de Platón, de Descartes o Hegel, guardianes del pensamiento en que se ha forjado Occidente. Y es que esta obra cumple con la (no) estructura de la síntesis disyunta deleuziana, esto es, de un tipo de relación que afirma la diferencia y que, en dicha afirmación produce algo nuevo desbordando toda significación: hacer del ojo un huevo, hacer del organismo un CsO, bajar la representación a lo subrepresentativo o, mejor, hacer subir al simulacro: “El CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independiente de las formas accesorias, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras”³⁴... Sí, el huevo es también la imagen deleuziana del CsO, ¿no podríamos ver entonces al ojo como la imagen batailleana de la utilidad, de la representación? El ojo-organismo deviene

33 *Ibid.*, p. 24.

34 Deleuze, G., *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., pps 158-159.

huevo-CsO y a su vez éste deviene ano... *Ano solar*:³⁵ el huevo-CsO como continuum, como plano de inmanencia: unidad de todos los CsO, continuum de flujos, universo hecho de encuentros azarosos inmanentes, de intensios en su disparidad productiva no calculable: *caosmos* exuberante, excretante.

En resumen, desde Deleuze asistimos en Bataille a un devenir-novela de la filosofía, como en otras ocasiones a un devenir-poema, devenir-escritura confesional... etc. Donde ni una ni otra, ni género literario ni filosofía, pueden considerarse acabados porque ninguno queda intacto: "los criterios de Kafka (nosotros decimos de Bataille) son completamente nuevos y sólo valen para él, con comunicaciones de un texto a otro, con recursos, intercambios, etc., dirigidos a constituir un rizoma, una madriguera, un mapa de transformaciones. Aquí cada fracaso es una obra maestra, un tallo en el rizoma".³⁶ Nietzscheana obra maestra de este maestro del juego que también fue Bataille.

³⁵ Deleuze, G. & Guattari, F., *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1985 p. 11.

³⁶ Deleuze, G., *Kafka, por una literatura menor*, op.cit., p. 60.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Bataille, G., *Ceuvres complètes VII (Anexos)*, (1970-1988) present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1989) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus.
- Bataille, G. (1986) *La experiencia interior*, seguida del *Método de meditación* y del *Post-scriptum* 1953, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus.
- Bataille, G. (2003) "Crónica nietzscheana", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Bataille, G. (1981) *El culpable*, Madrid, Taurus.
- Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles *Lógica del sentido* (1990) Madrid, Paidós Surcos 10.
- Deleuze, Gilles *Diferencia y repetición* (2002) Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Deleuze, Gilles *Proust y los signos* (1995) Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002) *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Kafka, por una literatura menor* (1999) México, Editorial Era.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia* (1985) Barcelona, Paidós Ibérica.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Derrida, Jacques (1989) "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver Gómez, Barcelona, Anthropos.
- Esposito, R. (2006) *Categorías de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires, Katz.
- Esposito, R. (2003) *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Waldberg, I. & Waldberg, P. (1992) *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*, París, Éditions de la Différence.
- Nancy, J-L, (2001) *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros.
- Sáez Rueda, Luis (2009) "Ser, nada y diferencia, el nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la Nada, Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.