


POR UNA POLÍTICA DE LO COMÚN: ENTRE ESPINOSA Y DELEUZE

Francisco José Martínez¹ 

¹ UNED (Madrid) y Seminario Spinoza, España

Recibido: 22/02/2022; Aceptado: 25/02/2022

Resumen

Se defiende una política de lo común a partir de las aportaciones ontológicas y epistemológicas de Espinosa y de Deleuze. Una política capaz de articular las diferentes reivindicaciones de las minorías buscando escapar de la caída en los esencialismos identitarios excluyentes que definen de forma rígida quien es un verdadero proletario o una verdadera mujer, etc. Una política de lo común que partiendo de las diferencias se orienta hacia una política “de todo el mundo” y “para todo el mundo”, a través de devenires minoritarios que concluyen en un “devenir imperceptible”; es decir, es una política de las diferencias que desemboca en la indiferencia de cada cual, ya que se refiere a lo que tienen de común los individuos más que en aquello que los separa. Es una política basada en la razón, pero una razón que hace las cuentas con las pasiones, en la estela espinosiana, y con los factores inconscientes, en la estela deleuziana. Una razón, pues, situada y abierta a la sensibilidad, los afectos y los sentimientos, pero sin caer en retóricas irracionalistas o sensibleras.

Palabras clave: Espinosa; Deleuze; política de lo común; minorías; nociones comunes; devenir minoritario; devenir imperceptible.

Abstract

A politics of the common is defended based on the ontological and epistemological contributions of Espinosa and Deleuze. A policy capable of articulating the different claims of minorities seeking to escape the fall into exclusive identity essentialisms that rigidly define who is a true proletarian or a true woman, etc. A politics of the common that, starting from differences, is oriented towards a policy “from the whole world” and “for the whole world”, through minority becoming that conclude in an “imperceptible becoming”; that is to say, it is a politics of differences that leads to the indifference of each one, since it refers to what individuals have in common rather than what separates them. It is a policy based on reason, but a reason that does the math with the passions, in the Spinosian trail, and with the unconscious factors, in the Deleuzian trail. A reason, therefore, situated and open to sensitivity, affections and feelings, but without falling into irrational or sentimental rhetoric.

Keywords: Espinosa; Deleuze; politics of the common; minorities; common notions; becoming-minoritarian; becoming imperceptible.

o. Introducción

Hay dos laboratorios políticos a los que quizás conviniera volver hoy dada la perplejidad reinante en relación con la cuestión del sujeto o sujetos revolucionarios: las Provincias Unidas republicanas en las que desarrolló su reflexión Espinosa y el mayo del 68 que inspiró en gran manera a Deleuze y Guattari. Son dos momentos esenciales de la modernidad capitalista: uno situado en su origen y otro en su ocaso. La crisis de la modernidad que encontró su reflejo teórico en las reflexiones postmodernas nos condujo a retrotraernos a los inicios de dicha modernidad para analizar con perspectiva y profundidad su despliegue histórico. Una de las aportaciones esenciales de las últimas reflexiones sobre las políticas revolucionarias se centra sobre la noción de lo común, pero a la vez asistimos a una proliferación de movimientos sociales y políticos centrados en problemas particulares que han fisurado y diluido el sujeto revolucionario clásico: el movimiento obrero de tradición socialista y comunista. Se produce una paradoja: la lucha por lo común convive con la proliferación de miríadas de reivindicaciones particulares defendidas por minorías más o menos amplias, muchas veces contradictorias entre sí. Frente a la integración del proletariado en el capitalismo del Estado del Bienestar tras la Segunda Guerra Mundial se empezó a buscar un nuevo sujeto revolucionario: los jóvenes, las mujeres, los movimientos de liberación nacional, etc. La cuestión es cómo articular estas reivindicaciones nuevas con las tradicionales luchas económicas y políticas del movimiento obrero. Se opuso a las tradicionales luchas económicas por la redistribución de la riqueza una serie de nuevas luchas culturales centradas más en la pretensión de reconocimiento¹. Las críticas cruzadas entre los movimientos revolucionarios nuevos y viejos tienden a acusar a los otros movimientos de integrados dentro del sistema y a reivindicar para sí la única capacidad realmente transformadora del sistema. La proliferación de partidos y movimientos políticos centrados en un tema particular, partidos *single issue*, han diluido la capacidad aglutinadora de los partidos políticos tradicionales, socialistas y comunistas, así como la representatividad social de los sindicatos de clase.

Pensamos que la tarea actual es articular el conjunto de luchas que desafían el predominio del capital de una manera democrática, pluralista y no jerárquica. Para ello habría que potenciar las políticas de lo común y desplegar las luchas particulares de forma que no se destinen solo a la satisfacción de los intereses particulares de sus afectados sino que se esfuercen por universalizarse y articularse con el conjunto de reivindicaciones, manteniendo como idea central que sin una redistribución adecuada de la riqueza la obtención de reconocimiento de las aspiraciones de las minorías, sexuales, culturales, raciales, nacionales, serán puramente formales al no disponer de cobertura económica para ejercerse plenamente. Hay que desarrollar una crítica de las políticas identitarias basadas en esencialismos metafísicos que pretenden una pureza en la definición de los sujetos revolucionarios: la verdadera mujer, el verdadero proletario, etc. La identidad es siempre una ficción y por ello solo puede ser utilizada como una estrategia de lucha, no como una defensa de esencias.² Hay que partir de la radical heterogeneidad de los sujetos: tanto los hombres, como las mujeres, como los trabajadores son agrupaciones muy diversas de individuos y grupos con fuertes diferencias entre sí. De igual manera, hay que criticar la política basada en el agravio comparativo, ya que los agravios compartidos no pueden ser la base de una política alternativa que se abra a lo común. Se trata de militar en las luchas sociales por convicción, por considerarlas justas, y no solo por haber sido agraviados. Esta concepción pluralista no identitaria de las luchas implica la necesidad de alianzas cruzadas, impuras, que no pueden ser consideradas traiciones, ya que no

hay grupos objetivos de pertenencia que nos definan completamente. Una política no identitaria abierta y generosa de alianzas en defensa de lo común es la única manera de evitar la fragmentación hasta el infinito de la izquierda, superando el actual enfrentamiento entre posturas denominadas roji-pardas o simplemente rancias porque pretenden mantener la centralidad de la explotación económica en las luchas actuales y las posturas denigradas por sus opositores más clásicos como postmodernas y neoliberales obviando la existencia de una postmodernidad de izquierdas en la que se encuentran pensadores como Lyotard, Vattimo o Sousa Santos entre otros.

1. Las nociones comunes espinosianas como base de una política de lo común

Las nociones comunes son un arte, el arte de la ética misma: organizar los buenos encuentros, compartir las relaciones vividas, formar las potencias, experimentar. (G. Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, p. 145).

...finalmente las nociones comunes privilegiadas son comunes a muchos hombres.... En otros términos, las nociones comunes se revelan como esencialmente políticas, a saber: se trata de la construcción de una comunidad. (G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 279).

El racionalismo espinosiano no es ingenuo, hace las cuentas con las pasiones, pero eso no impide que la razón sea un elemento central para la liberación tanto individual como colectiva en el espinosismo. Como nos recuerda A. Dominguez, la razón con su capacidad de crear nociones comunes permite “comparar unas cosas con otras, establecer relaciones entre ellas que dan lugar a normas de acción y de utilidad común entre los hombres; en una palabra, constituir una sociedad firme, en orden a apoyarse unos a otros, cultivar las ciencias y las artes, y, con todo ello, controlar los azares de la fortuna y llevar una vida más digna” (Spinoza, 2019 p. 51).

En el TRE se habla de una “serie de las cosas fijas y eternas” que son un precedente de las nociones comunes de la *Ética* ya que no son esencias, pero expresan leyes, se aplican a los individuos existentes y facilitan su condominio (TRE, sec. 99-101), aunque combinan el segundo y el tercer género de conocimiento. Para Deleuze el TRE quedó incompleto por las dificultades de desarrollar este concepto que solo se desplegará en la *Ética* (Deleuze, 1984, pp. 146-147).

Ya en el TTP Espinosa alude a las nociones comunes para explicar el origen del Estado en tanto que superación racional del estado de naturaleza dominado por la imaginación: “Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos (...) Por eso, debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (...) y frenar el apetito en cuanto aconseja algo en perjuicio de otro” (TTP, cap. XVI, 2). Cuando presenta la Ley divina natural Espinosa afirma de ella que es universal o común a todos los hombres ya que se ha deducido de la naturaleza humana en general y que no “exige la fe en las historias”, ya que las mismas no nos pueden dar ni el conocimiento de Dios ni el fundamento para amarlo, “porque el amor de Dios surge de su conocimiento y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas” (TTP, cap. IV, 1, p. 779). Por otra parte, cuando Espinosa presenta su religión como universal afirma que “Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en estas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas” (TTP, cap. IV, 2, p. 782). En relación con las enseñanzas morales contenidas en la Sagrada Escritura nuestro autor dice que además de la forma en la que dichos libros las

enseñan hay otra manera que las demuestra por las nociones comunes (TTP, cap. VII,1, p. 815). En este escrito Espinosa establece la distinción radical entre la fe o teología y la filosofía, ya que el fin de la fe es la obediencia y la piedad mientras que el fin de la filosofía es la verdad: de igual manera el fundamento de la fe son las historias y la lengua que hay que extraer de la Escrituras y la Revelación, mientras que el fundamento de la filosofía son las nociones comunes que hay que extraer de la sola naturaleza (TTP, cap. XIV, 5, p. 891).

En la parte II de la *Ética*, Espinosa analiza el papel epistémico de las nociones comunes. En la proposición 37 Espinosa considera que las nociones comunes no son esencias singulares: “Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase el lema 2) y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular”. La 38 destaca el carácter adecuado de dichas nociones: “Aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente”. El corolario introduce ya las nociones comunes como la percepción adecuada de la concordancia en ciertas cosas de todos los cuerpos. Estas nociones comunes son las más generales ya que se aplican a todas las cosas y todos los hombres, Deleuze nos dirá, sin embargo, que las nociones comunes más útiles, especialmente en lo que aquí nos interesa, es decir, en la acción común como base de la vida política, son las menos generales, las que se aplican solo a ciertos hombres y ciertas cosas. En el Escolio de la proposición 40 se presentan las nociones comunes como “el fundamento de nuestro raciocinio” distinguiéndolas de los trascendentales (ser, cosa, algo) que son el producto de la confusión generada en la mente humana por la acumulación de imágenes que unifica todas esas imágenes bajo la noción de cosa, ser, etc. y de los universales (hombre, caballo, perro) que se producen por la incapacidad de la mente de captar las diferencias entre individuos y se limita solo a los rasgos comunes. Cada individuo captará un rasgo común distinto que será la base de la idea universal, “según la disposición de su cuerpo” y de la frecuencia e intensidad con la que su mente ha sido impresionada por los distintos individuos que se acogen bajo dicha idea universal. En el Escolio 2 Espinosa aprovecha para presentar los tres géneros de conocimiento según los cuales “percibimos muchas cosas y formamos nociones universales”: 1) por experiencia vaga, es decir, “a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento”; 2) a partir de signos. Espinosa agrupa estas dos formas de conocimiento en “el conocimiento de primer género, opinión o imaginación”. 3) el conocimiento de segundo género o razón se genera “a partir... de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”; 4) por último, tenemos la ciencia intuitiva que “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. La proposición 41 por su parte afirma que el conocimiento del primer género es causa de la falsedad, ya que se basa en ideas inadecuadas y confusas, mientras que los otros dos son necesariamente verdaderos debido a que se basan en ideas adecuadas.

Las nociones comunes espinosianas se inscriben en una genealogía amplia que va desde Aristóteles (*Anal. post.*, I, 2, 71b-72a)³ y Crisipo⁴ hasta Descartes⁵ y Hobbes⁶ pasando por Cicerón (*Tusc. disp.*, IV, 34, 53) y Séneca.⁷ La identificación de las nociones comunes con los axiomas se hace a partir de los *Elementos* de Euclides⁸ que divide los primeros principios de la demostración en definiciones (*hóroi*), postulados (*aitémata*) y nociones comunes o axiomas (*koinai énnoiái*) que son evidentes y por tanto indemostrables, ya que son principios de la demostración. Los postulados se relacionan más con la solución de problemas por ser base de procedimientos constructivos, mientras que los axiomas se emplean en la demostración de teoremas que buscan establecer atributos o relaciones referidas a los objetos geométricos. En su Prefacio a los *Principios de Filosofía*

de Descartes Meyer considera los axiomas y postulados como “nociones comunes de la mente”. Euclides en sus *Elementa Geométrica* habla de nociones comunes, *koinaiennoiai*. En Euclides los axiomas son enunciados autoevidentes que se admiten sin demostración previa y que sirven de punto de partida para las demostraciones. En Espinosa los axiomas, unos serían autoevidentes y otros serían generalizaciones obtenidas a partir de la experiencia, como dice Curley (1986, p. 154). Desde un punto de vista epistemológico se pueden identificar axiomas y nociones comunes debido a su autoevidencia y a que ambos pueden servir de punto de partida para las demostraciones (Colombo, 2018, p. 36).

La existencia de nociones comunes en todos los hombres se basa en la existencia de propiedades comunes a las cosas, debido al paralelismo entre el orden y la conexión de las cosas y el orden y la conexión entre las ideas (Macherey, 1997, p. 277). La conveniencia entre los cuerpos se basa en que todos se inscriben en el mismo atributo, y todos son relaciones determinadas de movimiento y reposo (Macherey, 1997, p. 278). Las nociones comunes sirven de enlace entre la imaginación y la ciencia intuitiva (Macherey, 1997, p. 280), entre el percibir y el concebir, entre la pasividad y la actividad (Macherey, 1997, p. 289). Lo que representan las nociones comunes no son cosas singulares sino relaciones entre cosas singulares captadas a partir de un cierto punto de vista de eternidad (Macherey, 1997, p. 281). El conocimiento de las nociones comunes es adecuado, ya que se obtiene no mediante el encuentro azaroso con las cosas sino desde un punto de vista que no tiene en cuenta la existencia concreta de los cuerpos (Macherey, 1997, p. 282). Las nociones comunes proporcionan la base de “una comunidad mental entre los hombres”, teórica y práctica, ya que en tanto que forman nociones comunes que son necesariamente adecuadas los hombres se unen realmente como si formaran una sola mente y un solo cuerpo, mientras que si siguen los impulsos que desencadenan en ellos las ideas inadecuadas se ven sometidos a las pasiones que siembran entre ellos la discordia (Macherey, 1997, p. 290). En la mente de todos los hombres se encuentran nociones comunes que pueden constituir la base de la unión con otros hombres. Lo que distingue a unos hombres de otros es el papel que juegan en ellos las nociones comunes en relación con el resto de las ideas algunas de las cuales son inadecuadas y son la base de su división y antagonismo. Por eso la tendencia a desplegar en su mente nociones comunes, que puedan servir de fundamento a su unión debido a que generan afectos activos, en detrimento de ideas inadecuadas, forjadas por la imaginación que generan afectos pasivos, pasiones, y exacerban sus diferencias impulsándoles a la desunión, puede ayudar a los hombres a vivir en comunidad como seres libres primero y a facilitarles el acceso a la beatitud que es su objetivo último como individuos después (Macherey, 1997, p. 291). Las nociones comunes permiten a la mente de los individuos trascender la posición particular que ocupa su cuerpo y considerar las cosas desde un punto de vista universal que no está ya determinado por la posición del cuerpo del que es idea en relación con los cuerpos de los otros hombres, y de esta manera escapar, al menos en parte, de los mecanismos imaginarios que producen un conocimiento inadecuado por parcial y dependiente de la posición relativa de los propios cuerpos entre sí. Las nociones comunes no son innatas, son el producto de una génesis que permite pasar de la imaginación a la razón, (Macherey, 1997, p. 293) y generar un proceso de liberación gradual respecto a la servidumbre imaginaria inicial. Se produce más una transición de la ignorancia a la sabiduría que una escisión radical entre dos estados inconmensurables como defienden los neoestoicos, más que los propios estoicos antiguos, como relata Diógenes Laercio. Se da, pues, un movimiento de apertura que arrastra a la vez al cuerpo y a la mente en un movimiento de comunicación y comunión con otras partes de la naturaleza, especialmente las partes más

próximas a nosotros: los demás hombres, que amplia y desarrolla el conocimiento racional en detrimento del puramente imaginario del que partimos (Macherey, 1997, p. 297).

Por su parte, nos dice Deleuze, “la noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes” (Deleuze, 1996, p. 268). Las nociones comunes son ideas generales, no ideas abstractas (Deleuze, 1996, p. 272) Primero recibimos ideas de afecciones, es decir, el resultado de la acción de un cuerpo exterior sobre el nuestro, pero a partir de este efecto podemos formar la idea de lo que es común a dicho cuerpo exterior y nuestro propio cuerpo. Pero esta comunidad de los cuerpos por el paralelismo supone también cierta comunidad entre los espíritus que entran en contacto entre sí (Deleuze, 1996, p. 274). Las nociones comunes tienen más un sentido biológico que un sentido matemático y además de su contenido especulativo, analizado fundamentalmente en el libro II de la *Ética*, presentan una función práctica que se expone al principio del libro V (Deleuze, 1996, p. 274). Las nociones comunes se forman a partir de que experimentamos una afección dichosa debido a que el cuerpo que la produce en nosotros conviene a nuestra naturaleza y aumenta nuestra potencia. Las pasiones dichosas nos posibilitan formar la idea de algo común al cuerpo exterior que produce en nosotros esas pasiones dichosas y nuestro propio cuerpo. La acumulación de pasiones dichosas nos permite pasar de las ideas inadecuadas del cuerpo exterior a una idea adecuada de lo que hay en común entre dicho cuerpo exterior y el nuestro. Se produce un salto que permite generar una idea adecuada, la noción común, a partir de las afecciones dichosas que son a la vez producto de ideas inadecuadas. Este salto nos hace pasar de la pasión a la acción, de la imaginación a la razón. La noción común es una idea adecuada que puede servir como generadora de otras ideas adecuadas, permitiendo que nuestra mente pase de ser pasiva a ser activa. La noción común es origen de un afecto no ya pasivo sino activo. Este sentimiento activo se distingue de los sentimientos pasivos iniciales solo por su causa ya que se deriva de la noción común, es decir, de la idea adecuada de la común que dicho cuerpo exterior tiene con el nuestro. La noción común, en tanto que idea adecuada, genera una concatenación racional de los deseos que sustituye a la inicial concatenación irracional de los mismos, basada en ideas inadecuadas. Es decir, logramos establecer una concatenación racional entre los deseos que sustituye a la previa concatenación irracional, inadecuada, de los mismos. No se eliminan las pasiones, pero algunas de ellas se transforman en afectos activos gracias a que las pasiones dichosas permiten generar una noción común que en tanto que idea adecuada sirve de base para dichos afectos activos.

Incluso con un cuerpo externo que no conviene con el nuestro es posible formar una noción común más general que nos permite comprender por qué nuestros puntos de vista no coinciden y nuestros cuerpos no concuerdan entre sí. Incluso la tristeza, es decir la disminución de nuestra potencia por efecto de la acción de un cuerpo externo sobre el nuestro, puede dar lugar a una noción común capaz de generar una dicha activa debido a que comprendemos los motivos de la falta de acuerdo y conveniencia entre los dos cuerpos que colisionan. Siempre el conocimiento adecuado permite generar un afecto activo, incluso de lo malo, que al ser comprendido disminuye sus efectos perniciosos sobre nosotros. La función práctica de las nociones comunes se debe a que son causas de una idea adecuada de la afección sufrida que es a su vez causa de afecciones activas. Todas las nociones comunes, desde el punto de vista especulativo, implican una generalidad sin abstracción. Todas las nociones comunes tienen como función práctica la generación de afecciones dichosas activas. Pero su papel, especulativo y práctico, depende de forma esencial de la forma de su generación y de su mayor o menor generalidad. Las primeras son las menos generales y se derivan del acuerdo con otros cuerpos exteriores, pero podemos llegar hasta nociones comunes más generales que no solo se refieren a las relaciones establecidas con los cuerpos que convienen

con el nuestro sino incluso con aquellos cuerpos que nos generan tristeza porque no concuerdan con el nuestro y disminuyen su potencia (Deleuze, 1996, p. 282).

La noción común es la representación de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición. Las nociones comunes primero se refieren a las relaciones de conveniencia de los cuerpos entre sí que pueden componerse dando lugar a un individuo compuesto y después son comunes a las mentes correspondientes a los cuerpos que han convenido y se han articulado entre sí. Las nociones comunes nos permiten pasar de afectos que convienen a la razón a pesar de seguir siendo pasivos, aunque gozosos, a afectos activos que provienen, nacen, de la razón (Deleuze, 1984, pp. 114, 115).

Las nociones comunes son para Espinosa “ideas de composiciones de relaciones” (Deleuze, 2011, p. 136). Expresan la causa y lo que es común a la parte y al todo por lo que no pueden ser inadecuadas (Deleuze, 2011, p. 137). Las nociones comunes al ser adecuadas y generar alegrías activas nos permiten salir del mundo de los signos y pasar de la equivocidad a la univocidad (Deleuze, 2011, p. 138) según la cual el ser tiene un único sentido. Las nociones comunes no son ideas abstractas y en eso se distinguen de los trascendentales. Las nociones comunes tienen su origen en el conocimiento del primer género al que trascienden situándose sobre el vector de la alegría en tanto que aumento de potencia, pero son trampolines hacia el tercero, hacia la consideración de las esencias singulares (Deleuze, 2011, p. 142).

Se dan tres dimensiones de la individualidad en Espinosa: las partes extensivas que pertenecen a cada individuo; las relaciones que lo constituyen y la esencia singular que le corresponde (Deleuze, 2011, p. 145): “las partes extensivas que me pertenecen son como las ideas inadecuadas que tengo ... y las pasiones que derivan de ellas. Las relaciones que me caracterizan, cuando llego al plano del conocimiento, son las nociones comunes o las ideas adecuadas. La esencia, como pura parte intensiva, como puro grado de potencia que me constituye, es también una de las ideas adecuadas” (Deleuze, 2011, p. 230). Deleuze establece un paralelismo entre los tres géneros de conocimiento y los tres niveles de la individualidad: “Porque estoy compuesto de una infinidad de partes extrínsecas, tengo percepciones inadecuadas. Todo el primer género de conocimiento corresponde a esta primera dimensión de la individualidad” (Deleuze, 2011, p. 221). “El segundo género de conocimiento ... es el conocimiento de las relaciones que me componen y de las relaciones que componen a las otras cosas. Ya no se trata de los efectos del encuentro entre partes, sino del conocimiento de las relaciones, de la manera en que mis relaciones características se componen con otras y de la manera en que mis relaciones características y otras relaciones se descomponen. Ahora bien, este es un conocimiento adecuado. Y sólo puede ser adecuado, puesto que, a diferencia del conocimiento que se contentaba con recoger efectos, es un conocimiento que se eleva a la comprensión de las causas” (Deleuze, 2011, p. 222). “El tercer género de conocimiento o el conocimiento intuitivo va más allá de las relaciones, de su composición y de su descomposición. Es el conocimiento de las esencias... Este conocimiento va más allá de las relaciones, puesto que alcanza la esencia que se expresa en las relaciones... El conocimiento del tercer género es el conocimiento que ese grado de potencia tiene de sí mismo y de los otros grados de potencia. Esta vez se trata de un conocimiento de las esencias singulares” (Deleuze, 2011, p. 224). Esta relación con los niveles de la individualidad hace que los géneros de conocimiento no sean solo mecanismos epistémicos, sino que se asemejan más a maneras de vivir, a modos de existencia.

Las nociones comunes nos llevan a la idea de Dios ya que dicha idea es el fundamento de todas las relaciones que se componen, pero esta idea de Dios va más allá de las nociones comunes porque es una esencia que contiene todas las esencias (Deleuze, 2011, p. 241). De esta manera la idea de Dios

se presenta como el pivote que nos permite pasar del segundo al tercer género de conocimiento. Las nociones comunes no son nociones meramente teóricas, no se dan solo en el nivel epistémico, sino que tienen una dimensión práctica, un aspecto-ético-práctico (Deleuze, 2011, p. 275). En el proceso ascensional de liberación que recorre el individuo hay tres etapas: “Primera etapa: seleccionen, tanto como puedan, pasiones alegres. Segunda etapa: formen nociones comunes que vienen a revestir las pasiones alegres. No las suprimen, las revisten. Tercera etapa: de esas nociones comunes que revisten a las pasiones alegres, se derivan afectos activos. En última instancia, las pasiones y las ideas inadecuadas ya no ocupan proporcionalmente más que la menor parte de ustedes mismos” (Deleuze, 2011, p. 276). Esta marcha ascendente tiene que ver con la experiencia de eternidad ya que, si la mayor parte de nuestras ideas y afectos son adecuadas, la mayor parte de nuestra mente es eterna. La dimensión política de las nociones comunes se deriva del hecho de que expresan elementos comunes a muchos hombres y de esta forma generan comunidad entre dichos hombres (Deleuze, 2011, p. 279).

Por otra parte, el univocismo en Spinoza también conduce a lo común ya que supone la eliminación de la jerarquía ontológica, propia de la noción de analogía, debido a que el ser, la substancia, se dice del mismo modo de los entes, de los modos. De esta manera se produce una comunidad del ser, todo es común en el ser, el ser se disfruta en común por el conjunto de los entes. El actuar en común de los distintos entes permite la formación de un individuo compuesto que actúa como si tuviera un único cuerpo y una única mente (E2P7). La unidad entre los individuos viene de la comunidad de acción, de actuar como una causa única. Espinosa tiene una idea relacional del individuo, como la relación entre sus distintos componentes. Hay una idea colectiva del individuo que se define además por su potencia, por su capacidad de actuar. El individuo es, pues, un ente relacional y activo para Espinosa (Monetti, 2020, p. 13).

Espinosa basa sus ideas acerca de la unidad entre los individuos como base de la comunidad política no solo en textos bíblicos sino fundamentalmente en su idea de razón asentada en las nociones comunes. El Estado o sociedad civil es el resultado de que un conjunto de individuos componga sus potencias respectivas para formar un todo, un individuo compuesto, con una potencia superior. El estado civil no constituye para Espinosa un estado de razón pues, en dicho estado los hombres se componen entre sí conforme a una articulación de relaciones intrínsecas, determinada por las nociones comunes y los sentimientos activos que derivan de ellas, mientras que, en el estado civil, la composición de los hombres o la formación del todo se hace según un orden extrínseco, determinado por sentimientos pasivos de esperanza y de temor. El estado de razón supondría la armonía entre los individuos que asumirían las leyes como algo racional, mientras que el estado político se basa en la coacción y sus leyes definen lo justo y lo injusto y exigen la obediencia (Deleuze, 1984, p. 131) (TTP, cap. 1, 6; TP, cap. 2, 15 y cap. 6, 1).

Como nos recuerda Tatián, Espinosa comprende lo político como “producción de comunidad”, como “una composición de potencias cuyo despliegue se opera en virtud de pasiones comunes- o más bien de afectos comunes- y de nociones comunes que serán la sustancia misma de la comunidad” (Tatián, 2007, p. 147). Por ello a partir de nuestro autor se plantea la tarea política de detectar, preservar y extender nociones y afectos comunes como base de una política emancipatoria (Tatián, 2019, p. 96). Espinosa presenta una confianza en la capacidad de la mente humana de generar nociones comunes que sirven de base a ideas adecuadas y afectos activos como base de una pedagogía emancipatoria (Tatián, 2019, p. 98). Por todo lo anterior, las ideas del judío de Ámsterdam pueden servir como fundamento de una política basada en lo común que rompa con las políticas de identidad sostenidas por las “pasiones de exclusividad, de superioridad y de distinción”,

que Espinosa ya criticó en el TTP cuando desmontó las pretensiones del pueblo judío de ser el pueblo elegido (Tatián, 2019, p. 109).

Las nociones comunes pueden contribuir a establecer acuerdos en naturaleza entre grupos particulares de individuos que faciliten la mejora de la razón en los mismos. La concordia que tiene que regir en la sociedad es el resultado de la unión de los ánimos; dicha concordia no se deriva de la articulación de las esencias individuales, sino que “genera una esencia, una potencia común, ni reducible a los individuos, ni separable de ellos (Sainz, 2021, p. 15). La base de la sociedad es el rechazo de la soledad y la convicción de que la vida humana requiere la ayuda mutua, de manera que la unión de los ciudadanos produzca “*una veluti mens*”, una estructura transindividual como dice Balibar. La vida en común supone vivir bajo “el común pensamiento (*sententia*) de todos” que establece un juicio compartido sobre lo que es bueno y malo, justo e injusto (Sainz, 2021, p. 19). El carácter colectivo del proyecto político espinosiano se comprueba en que nuestro autor considera que el derecho del *imperium*, el derecho del Estado, equivale a la potencia común de la multitud, de tal manera que para el filósofo de Ámsterdam, “el problema político no es el de someter voluntades o paralizar resistencias, sino el de componer potencias” (Sainz, 2021, p. 20). La concordia que supone la unión de los ánimos y la actuación de la multitud como si tuviera una sola mente exige un obrar (*agere*) común producto de un deseo activo común, que tiende a la mayor racionalidad posible (TP 3/7; Sainz, 2021, p. 26). Lo más útil para el hombre es el hombre mismo, y tanto más útil cuanto más racional sea, es decir cuanto sea más capaz de convenir con los demás en todas las cosas, “de suerte que las mentes de todos formen casi una mente y sus cuerpos, un cuerpo” (E4P18S). Sainz Pezonaga destaca que el principio político básico para Espinosa es “el carácter necesariamente relacional y múltiple del ser humano, su inclusión en lo común” (Sainz, 2021, p. 64). El objetivo de la política espinosiana es conseguir la utilidad común, una utilidad que afecte de manera recíproca a las partes y al todo, a los súbditos y a la *civitas* (Sainz, 2021, p. 66). Esta utilidad común se basa en un conocimiento común y aquí el papel de las nociones comunes es decisivo al buscar lo que nos une por encima de las diferencias y favorecer “un deseo común por lo común”.

2. Fundamentos ontológicos para una política de lo común en Deleuze

En sus análisis de la obra de Kafka Deleuze plantea lo minoritario como la acción que una minoría hace dentro de lo mayoritario desterritorializándolo, politizándolo, dándole un valor colectivo. Lo minoritario es cosa del pueblo, que produce una solidaridad activa, expresando otra comunidad potencial con otra conciencia y otra sensibilidad. La consideración de lo minoritario supone el paso del individuo a la multiplicidad colectiva, a la jauría, a la banda, a lo común y colectivo, lo que entraña que no haya ya sujeto sino solo agenciamientos colectivos de enunciación. La multiplicidad supera tanto lo múltiple como lo Uno y la relación predicativa que los une. La multiplicidad es la característica esencial de la producción deseante que supone una afirmación pura irreducible a la unidad (Deleuze y Guattari, 1975, p. 50). Lo minoritario no es la obra de un protagonista único sino el resultado de la acción de un dispositivo maquínico, de un agente colectivo de enunciación. Lo minoritario es el producto de las características revolucionarias de cualquier minoría en el seno de la mayoría establecida. Hasta en el seno de la mayoría “hay que encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto” (Deleuze y Guattari, 1975, p. 33). Lo marginal, lo popular, supone la posibilidad de instaurar desde dentro de lo mayoritario un ejercicio menor de dicha mayoría: una máquina de

expresión de desterritorialización múltiple basada en un uso puramente intensivo, material más que significativa, del lenguaje y la expresión. El problema que plantea lo minoritario es cómo arrancar lo menor de lo mayor para minarlo y hacerlo huir por una línea revolucionaria. La representación es siempre una reterritorialización, la desterritorialización supone romper con la representación y la abolición del sentido, la liberación de una materia viva expresiva que habla por sí misma y no necesita estar formada. El lenguaje minoritario es arrancado al sentido y efectúa una neutralización activa del sentido. Con lo minoritario la imagen se convierte en devenir y la conjunción de los flujos en un continuo de intensidades reversibles. El régimen minoritario implica hacer un uso intensivo asignificante de la lengua y pone en juego un circuito de estados que forma un devenir mutuo, en el interior de un dispositivo necesariamente múltiple o colectivo (Deleuze y Guattari, 1975, p. 41) lo que produce la tensión de la representación hacia sus límites, hacia sus extremos. Este procedimiento consiste en un llevar lenta, progresivamente, la lengua al desierto; en darle al grito una sintaxis, en usar la sintaxis para gritar; en estar en la propia lengua como un extranjero; en usar lo mayoritario de forma intensiva para hacerlo huir mediante líneas de fuga creadoras generando un poli-lingüismo en la propia lengua.

Mientras que lo mayoritario se basa en constantes, lo minoritario produce una variación continua, una generación continua de idiolectos. Lo mayoritario se encuentra trabajado desde el interior por todas las minorías del mundo. No se trata tanto de minorías opuestas a las mayorías como de dos usos distintos de la misma mayoría. El uso mayoritario tiende a extraer constantes y relaciones constantes de las variables, mientras que lo minoritario trata de mantener dichas variables en un estado de variación continua. Mayor y menor no son dos cosas opuestas sino dos usos, dos funciones, de la misma realidad. Lo minoritario desarrolla un tratamiento creativo, construyendo un continuo de variación, reduciendo lo constante y extendiendo las variaciones, produciendo un *piar*, un *baluceo*; el empobrecimiento de los rasgos dominantes junto con la proliferación de cambios, variaciones, recargados y con *paráfrasis*; una tendencia a diluir las formas constantes en beneficio de diferencias dinámicas. Más que reterritorializarse sobre una minoría se trata de desterritorializar lo mayoritario. Se trata de ser multilingüe en la propia lengua, tratarla como lo haría un extranjero (Deleuze y Guattari, 1980, p. 128).

Lo mayoritario no es una noción numérica sino cualitativa: mayoritario es lo que se adapta a un patrón de medida a partir del cual se evalúa todo. Lo mayoritario es un estado de poder y de dominación. Lo mayoritario en tanto que ajustado a un patrón de medida abstracto no es jamás nadie concreto, sino siempre Nadie- Ulises, mientras que la minoría es “el devenir de todo el mundo”, “el devenir todo el mundo” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 133). Un devenir potencial en tanto que desviación del modelo dominante. Hay un ‘hecho’ mayoritario, pero es el hecho analítico de Nadie que se opone al devenir minoritario de todo el mundo. Hay que distinguir: “lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 134). El problema no es nunca adquirir la mayoría ni instalar una nueva constante. No hay devenir mayoritario; lo mayoritario no es nunca un devenir. “No hay devenir más que de lo minoritario”. Las mujeres son una minoría definible como un estado o un subconjunto, pero no son creativas más que si son capaces de generar un devenir del que no tienen la propiedad en exclusiva ya que atañe a todos los individuos, hombres y mujeres. Igual pasa con las lenguas: hay lenguas mayores, lenguas menores y el devenir minoritario de la lengua mayor. Las minorías son estados definibles de manera objetiva que definen sus “territorialidades de gueto”, pero su importancia radica en que a la vez pueden ser consideradas como “gérmenes, como cristales de devenir”, capaces de desencadenar “movimientos

incontrolables y desterritorializaciones de la media o de la mayoría” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 134). Hay una figura universal de la conciencia minoritaria, como devenir de todo el mundo, y es este devenir lo que es creación” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 134). El devenir minoritario es precisamente “la variación continua, una amplitud que no cesa de desbordar por exceso o por defecto el umbral representativo del patrón de medida mayoritario” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 134). Los devenires minoritarios erigen unas “potencias de devenir” que son de otro género que el Poder y al Dominación. “Es la variación continua lo que constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Nadie” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 134). Este devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama autonomía. No se convierte uno en revolucionario atrincherándose en un gueto, sino más bien utilizando muchos de los elementos de la minoría, conectándolos, conjugándolos, con el objeto de inventar un devenir específico autónomo e imprevisto, capaz de sacudir y violentar a la mayoría dominante.

La axiomática capitalista es mucho más flexible que los códigos precapitalistas, pero a pesar de todo su posición mayoritaria se ve continuamente zarandeada, subvertida por una miríada de minorías proliferantes no numerables que agrupan singularidades conectadas entre sí no tanto por el ‘ser’ como por el ‘y’, minorías que dan lugar a líneas de fuga que puján por escapar. Mientras que las axiomáticas operan bien sobre conjuntos bien definidos, numerables, las minorías constituyen conjuntos difusos, no numerables, formados por multiplicidades de flujo, por bandas, por masas en el sentido de Canetti. La axiomática tiende a tratar a las minorías convirtiéndolas en conjuntos numerables susceptibles de ser integrados en la mayoría. Política que no siempre tiene éxito porque las minorías, no en cuanto conjuntos definibles y por lo tanto integrables, sino en cuanto devenires minoritarios, siempre presentan dificultades para esta absorción-neutralización en la mayoría. Las minorías en tanto que multiplicidades singulares moleculares son difícilmente integrables en la mayoría que siempre es un asunto de entidades molares. Curiosamente la capacidad revolucionaria y subversiva de las minorías reside en su dificultad para ser integradas en la mayoría. Esta integración es más fácil si se traducen en conjuntos numerables bien definidos, pero es casi imposible si se presentan como figuras de lo universal, como “devenir todo el mundo”, o como “devenir como todo el mundo” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 588), es decir si se presentan como demandas de lo común, más que como generadoras de reivindicaciones particulares limitadas e identitarias. La importancia de las minorías no reside en la defensa de sus intereses identitarios particulares sino en la capacidad que tienen de cuestionar los rasgos definitorios de la mayoría para definir una política de lo común, universal, que vaya más allá de la mera reivindicación de intereses locales y particulares, identitarios. Las minorías tienen que superar la tentación identitaria y devenir todo el mundo, ser capaces de enarbolar unas reivindicaciones que pueda encontrar un eco en la mayoría de la población y no solo en los miembros de dichas minorías. Las proposiciones de las minorías tienen que ser proposiciones de flujo y no proposiciones de axiomas, impulsos al devenir más que meras defensas de la propia identidad. Se trata de generar proposiciones que sean indecibles en el seno de la axiomática dominante.

Las minorías pierden su mordiente cuando se integran, por eso tienen que mantener siempre la tensión entre el dentro y el fuera, mantenerse en el borde, en el límite, en la frontera: ni completamente dentro, ya que al integrarse pierden su capacidad transformadora; ni completamente fuera, porque entonces pierden su capacidad de influir en el interior. Es como el caso de las lenguas: no se trata tanto de defender las lenguas menores como de hablar la lengua mayoritaria subvirtiéndola desde dentro de forma minoritaria⁹, como hace Kafka con el alemán

al que contamina continuamente a partir del checo y del yiddish¹⁰ pero no escribe en ninguna de estas dos lenguas. Las virtualidades revolucionarias de las minorías residen en su capacidad de dar alternativas globales capaces de cambiar las axiomáticas dominantes, más que en centrarse en sus propias reivindicaciones identitarias. Por ello, la dimensión anticapitalista de las minorías es central ya que solo intentando salir del plano del capital podrán conectar con las otras minorías en la organización de líneas de fuga capaces de generar nuevas formas de vida y de subjetividad, postcapitalistas, en el seno de las cuales sus reivindicaciones particulares puedan encontrar su resolución. Se trata de impedir la conjugación de los distintos flujos bajo el predominio de la axiomática dominante mediante la conexión de los diferentes devenires minoritarios en aras de la construcción de una nueva Tierra a través de la conexión de los distintos flujos singulares, la constitución de conjuntos no numerables, y la articulación de devenires minoritarios de todo el mundo, dando vida a un plano inmanente de consistencia capaz de oponerse al plano de organización y desarrollado hegemonizado por el capital. Hay que generar un constructivismo, un diagramatismo, capaz de actuar sobre lo real mediante la conexión transversal de los distintos problemas que acucian al capitalismo. Se trata de hacer coexistir las líneas de fuga que el sistema trata de conjugar para neutralizarlas de manera que no dejen de escapar. Hay que producir conexiones revolucionarias contra las conjugaciones de la axiomática (Deleuze y Guattari, 1980, p. 591).

La contraposición mayoría/minoría reenvía a la de molar/molecular como dos formas de segmentación de las sociedades y de los propios individuos que coexisten y se ensamblan entre sí dando lugar a una macropolítica y una micropolítica, centrada una en líneas de división duras y la defensa de intereses conscientes, y la otra en líneas de división flexibles, menos rígidas y sostenida por afectos inconscientes. La macropolítica molar se basa en líneas nítidas de segmentación mientras que la micropolítica molecular se apoya en flujos moleculares. Mientras que la macropolítica se basa en códigos rígidos y en la sobre codificación de los flujos, la micropolítica pretende escapar de los códigos desterritorializando los flujos codificados, generando líneas de fuga mutantes. La micropolítica pretende constituir focos de inestabilidad que dificulten la acción de los centros de poder que se afanan en reagrupar y acumular los flujos mediante su codificación y sobre codificación. La lucha, pues, se da no solo en el nivel de las grandes agrupaciones molares sino también en el nivel molecular, en la microtextura social e individual, como captó Foucault de forma tan clarividente. Hay una oscilación continua entre los dos niveles de las luchas, el macro y el micro, el molar y el molecular, uno tendiendo a controlar y sujetar los flujos, y el otro intentando subvertir dicha codificación y sobre codificación de los flujos, flujos de riqueza, de personas, de información, de afectos, etc. Lo molecular, constituido por haecceidades¹¹, es el ámbito en el que se producen los devenires y no el ámbito de lo molar, es decir el de las formas, los objetos y los sujetos, determinados por sus funciones y sus órganos bien definidos. Como el devenir es cuestión no tanto de semejanza o de imitación como de indiscernibilidad y de vecindad, por ello su nivel es el de las partículas micromoleculares previas a las formas, a los objetos y a los sujetos, las haecceidades.

La conclusión de todo devenir es un devenir molecular que se dirige a un devenir imperceptible en tanto que su fin inmanente. Hay una relación entre lo imperceptible como anorgánico, lo indiscernible como asignificante y lo impersonal como asubjetivo. Devenir imperceptible supone “ser como todo el mundo”, ser desconocido. Este tipo de devenir, como todos los demás devenires, es un proceso, algo a conseguir. No todo el mundo deviene “como todo el mundo”, no todo el mundo hace de “ser como todo el mundo” un devenir. Este devenir es el resultado de un proceso de ascesis,

de sobriedad, de eliminación de lo demasiado percibido como propio, de lo que sobra, del intento de confundirse con la pared, como hacía la Pantera Rosa. Para llegar a ser “como todo el mundo” hay que eliminar todo lo que enraíza a cada uno en sí mismo, en su molaridad. El mundo está constituido de unidades molares, los individuos, pero devenir todo el mundo pone en juego las componentes moleculares, preindividuales y prepersonales de cada individuo y cada grupo, en fuga hacia el cosmos. “Devenir todo el mundo, es hacer mundo, hacer un mundo” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 343). La eliminación de lo superfluo produce una línea abstracta que no se parece a nada ni respeta las divisiones orgánicas, pero que al conjugarse y continuarse con otras líneas da lugar a un mundo, un mundo en el que cada uno permanece clandestino, imperceptible. Esos mundos hechos se basan en espacios de vecindad, en zonas de indiscernibilidad entre los distintos individuos y grupos que confluyen en un común devenir. El Cosmos se presenta como una máquina abstracta y cada mundo en particular se muestra como un agenciamiento concreto que efectúa dicho Cosmos. La conjugación de diversas líneas abstractas da lugar a un mundo, en el que es el mundo lo que deviene, donde se deviene como todo el mundo. Se trata de eliminar toda semejanza, todo parecido, toda analogía, eliminar todo lo que excede al momento, pero a la vez hay que tomar en consideración todo lo que dicho momento incluye como necesidad. Se trata de ponerse en hora con el mundo mediante el lazo entre lo imperceptible, lo indiscernible y lo impersonal. Se trata de “reducirse a una línea abstracta, a un trazo, a un rasgo, para encontrar la zona de indiscernibilidad con otros rasgos, con otros trazos y así entrar en la haecceidad como en la impersonalidad del creador” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 343). Entonces de esta manera se ha hecho mundo, se ha hecho de ser como todo el mundo un devenir, un mundo comunicante porque se ha suprimido todo lo que nos impedía deslizarnos entre las cosas, crecer como la hierba en el medio de las cosas, entre las cosas. Se entra en un movimiento imperceptible, como el crecimiento de la hierba, un movimiento que se despliega de forma instantánea, imperceptible, entre la lentitud infinita de la espera frente a lo que va a pasar y la velocidad infinita del resultado, de lo que ha pasado (Deleuze y Guattari, 1980, p. 344).

Deleuze analiza la centralidad que las consignas (*mots d'ordre*) tienen en el lenguaje que más que describir ordena. Canetti, retomado aquí por Deleuze, analiza la dualidad de la consigna: por un lado, se muestra como una condena, como la sentencia de muerte basada en un juicio, pero a la vez, la consigna opera como un grito de alarma o un mensaje de huida. La consigna expresa una transformación incorporal, ni acción ni pasión, sino acto puro que transforma los estados de cosas de un antes a un después. La cuestión no es ¿cómo escapar de las consignas? sino cómo escapar de la sentencia de muerte que contienen y cómo desarrollar su potencia de fuga, cómo mantener y desplegar la potencialidad revolucionaria de una consigna. En la consigna la vida tiene que responder a la respuesta de la muerte implícita en aquella no huyendo sino haciendo que la huida actúe y cree. Hay *mots de passe* (contraseñas) por debajo de las *mots d'ordre* (consignas). Palabras que facilitan el paso, componentes de paso, mientras que las consignas marcan paradas, detenciones, composiciones estratificadas, organizadas. La misma palabra tiene esta doble naturaleza: hay que extraer una de la otra: transformar las consignas de orden imperativa en componentes de paso, en diagramas capaces de operar sobre la realidad transformándola (Deleuze y Guattari, 1980, p. 139).

La política en nuestras sociedades individualistas se basa en gran manera en el rostro, en tanto que base de la identidad reconocible y controlable de los individuos. El rostro no es el cuerpo, ni siquiera la cabeza, sino que es el producto de una doble operación de significación y subjetivación que descodifica la cabeza al separarla del resto del cuerpo y a la vez la sobrecodifica como rostro. Es a través del rostro como el cuerpo todo significa y sirve de base de la identidad personal. Se

trataría, pues, de deshacer el rostro, ya que el rostro se ha calcado del patrón humano actual, el rostro es una política, la política de lo mayoritario, la política mayoritaria. Deshacer el rostro es también una política, que pretende “atravesar el muro del significante, salir del agujero negro de la subjetividad” con el objeto de desarrollar devenires reales y, especialmente, un devenir clandestino (Deleuze y Guattari, 1980, p. 230). Pero esto sin pretender volver a las semióticas presignificantes y presubjetivas de los primitivos: no hay vuelta atrás viable. La construcción de líneas asignificantes se tiene que hacer a través del muro del significante. Es solo en el seno del rostro donde se podrán liberar sus ‘rasgos de rostridad’; no es posible volver a la cabeza primitiva: hay que liberar ‘cabezas buscadoras’ que traten de deshacer los estratos, de atravesar los muros del significante y de hacer agujeros en la subjetividad, dirigiendo los flujos según líneas de desterritorialización positiva y líneas de fuga creativas. Se trata de generar un bloque como un conjunto de conexiones que pongan en relación los rasgos del rostro con el exterior formando una multiplicidad real, un diagrama. La noción de humanidad dominante en el régimen centrado en el rostro, el régimen de nuestro actual humanismo, se abre entre dos inhumanidades distintas: la inhumanidad primitiva del pre-rostro y la inhumanidad posthumanista que se está gestando, buscando situarse más allá del rostro, constituida por cabezas buscadoras múltiples desterritorializantes, generadoras de devenires nuevos, de nuevas polivocidades, abiertas a un devenir- clandestino que hace rizoma, en busca de una “vida no humana por crear”. Tenemos, pues, tres fases del rostro: cabezas primitivas, anteriores al rostro propiamente dicho; rostro-cristo, el dominante en la modernidad capitalista como base de la identidad individual; y cabezas buscadoras que se abren al futuro (Deleuze y Guattari, 1980, p. 234).

En las sociedades coexisten tres tipos de líneas: las de segmentariedad dura, binaria; las de la segmentariedad flexible; las líneas de fuga que nos hacen a cada uno clandestino respecto de los otros. Todo sucede por las líneas, en las líneas, a través de las líneas, en el ‘y’ que nos hace imperceptibles, al poner de relieve lo uno ‘y’ lo otro, a través de la conjugación de flujos más allá de toda conjunción y de toda disyunción, “lo contrario de una renuncia o una resignación, ¿tal vez una felicidad nueva?” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 252). Se trata de articular una conexión de flujos que relacione entre sí flujos descodificados y desterritorializados potenciando sus virtualidades y precipitando su fuga común, y no una conjugación de dichos flujos que los detenga en su fuga y los reterritorialice permitiendo que uno de ellos se imponga sobre los demás sometiéndolos a una sobrecodificación (Deleuze y Guattari, 1980, p. 269).

Tenemos que pasar de las síntesis entre la forma y la materia, entre el *Grund* y el territorio, a una síntesis entre lo molecular y lo cósmico, entre el material y las fuerzas (Deleuze y Guattari, 1980, p. 425). La sobriedad es la condición para la desterritorialización de las materias, la molecularización de los materiales y la cosmización de las fuerzas (Deleuze y Guattari, 1980, p. 425). El devenir cósmico supone un salir de los territorios, un salir de la tierra¹², un despopularizar el pueblo y un desterritorializar la tierra, con el intento de construir nuevas poblaciones moleculares capaces de suscitar un pueblo por venir y de abrir un cosmos (Deleuze y Guattari, 1980, p. 427). Pero hay que tener cuidado ya que, como toda experimentación, el abandono de la tierra puede tanto conducirnos a abrirnos al cosmos como a caer en un agujero negro (Deleuze y Guattari, 1980, p. 429).

La máquina de guerra siempre se ha enfrentado con el aparato de estado en nuestras sociedades. El estado es un aparato de captura que liga a los individuos de forma mágica, a través del *nexum*, y mediante el contrato, *mutuum* (Deleuze y Guattari, 1980, p. 435). Mientras que la exterioridad de la máquina de guerra desanuda el lazo y traiciona el pacto, subvirtiendo de esta manera el

estado. Poniendo el ejemplo de los juegos podemos ver que mientras el ajedrez se presenta como un juego estatal con piezas cuyas funciones están netamente definidas, el Go, por su parte, utiliza sus piezas como meras unidades aritméticas que solo tienen una función anónima, colectiva, de tercera persona (Deleuze y Guattari, 1980, p. 436). Podemos oponer el Nomos del Go contra la Polis del ajedrez, como un espacio liso se distingue de un espacio estriado. Frente a la pesadez y estaticidad del aparato de estado se produce la fulguración veloz de la máquina de guerra venida de fuera. Las bandas son desarrollos, metamorfosis, de la máquina de guerra, mientras que las clases son el producto de la estructuración jerárquica promovida por el estado (Deleuze y Guattari, 1980, p. 443). El estado actual se ve constreñido entre dos máquinas de guerra exteriores: las grandes compañías multinacionales y el neo-primitivismo de las bandas locales.

En conclusión, se trata, pues, de subvertir el plano de organización o de desarrollo que estratifica la realidad en diferentes niveles formados por formas y sujetos, órganos y funciones, generando un plano de consistencia o composición, de inmanencia, como un cuerpo sin órganos que desestratifique la Naturaleza en su conjunto mediante procesos de desterritorialización y de desubjetivación siguiendo líneas de fuga y devenires creativos. Sin embargo, estos procesos de deconstitución se ven acompañados de otros contrarios de reconstrucción del plano de estratificación que intenta continuamente rehacer las formas y los sujetos descompuestos. Deleuze nos recuerda que estos procesos de desterritorialización se deben acometer con suma prudencia para evitar que el plano de consistencia se convierta en un plano de abolición, de muerte, que desemboque en la indiferenciación generalizada y así nuestro autor se pregunta: “¿No habría que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de ellos materiales, afectos, agenciamientos?” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 331). Prudencia para que la experimentación no acabe en catástrofe, en la dispersión absoluta de las líneas de fuga o en la invaginación reaccionaria de las reterritorializaciones micro-fascistas.

Hay que sustituir el sujeto privado por los agentes colectivos que remiten a disposiciones maquínicas, que dan lugar a dos tipos de poblaciones: los grandes conjuntos y las micromultiplicidades, en ambos casos, la catexia es colectiva, se da en un campo colectivo (Deleuze y Guattari, 1972, p. 323). Toda catexia es colectiva, todo fantasma es de grupo. Se da una oposición entre las catexias de los grupos-sometidos que suponen la represión del deseo y las catexias de los grupos-sujeto, que generan multiplicidades transversales que despliegan el deseo como fenómeno molecular. Hay una distinción esencial en este aspecto entre los conjuntos y las personas por un lado y los objetos parciales y los flujos por otro (Deleuze y Guattari, 1972, p. 334).

La política de lo común no puede ser identitaria, no es una mera suma de reivindicaciones parciales y aisladas entre sí, sino la articulación de un plano de necesidades comunes que afecten a todo el mundo, a todos los individuos en cuanto tal. Las políticas identitarias definen un territorio mediante un ritornelo que se repite, mediante la articulación de un medio y un ritmo. Los medios (*milieux*) son bloques de espacio-tiempo constituidos por la repetición periódica de la componente que los define y que da lugar a un código específico que produce su diferencia constitutiva. Los medios concretos se ven amenazados siempre por el caos que supone el riesgo de su desaparición. Los territorios, por su parte, son el producto de la territorialización de los medios y los ritmos, y se constituyen articulando diversos medios: un medio interior de domicilio y de abrigo; un medio exterior sobre el que se proyecta su dominación; un medio intermedio constituido por los bordes y fronteras que los delimitan; y un medio anexo del que extraen materiales y recursos energéticos (Deleuze y Guattari, 1980, p. 386). Los territorios se definen a través de marcas expresivas cualitativas que les diferencian entre sí como dotados de propiedades específicas. Los

territorios son ritornelos, ritmos que los definen y les sirven de expresión. Los territorios se definen por las distancias que establecen entre sí, así como por la manera específica de expresarse. Los territorios se definen por sus *ethos*, por sus costumbres, que a su vez sirven de morada y se exteriorizan como ‘maneras’, como estilos de actuar. La definición de una política común pasa no tanto por el despliegue aislado y aislante de miríadas de territorios cada uno centrado en su característica peculiar, en una política de *one issue*, sino en el mutuo desbordamiento de los territorios aislados hacia una Tierra común, desterritorializada, cósmica, formada por todas las fuerzas del cosmos, por los elementos comunes a todos los territorios aislados y en mutua articulación e interpenetración creadora. No un multiculturalismo *cloissonné*, aislado y aislante, sino un interculturalismo colaborativo mutuamente enriquecedor. La Tierra se sitúa siempre en decalaje respecto a todos los territorios y así la canción de la Tierra se eleva y recubre los cantos específicos de los distintos territorios. La Tierra sería como el Ur-ritornelo, el proto-ritornelo, el ritornelo fundamental que capta todos los ritornelos territoriales y los abre hacia el cosmos permitiéndolos resonar al unísono sin anular ningún armónico.

La nueva política necesita un nuevo paradigma de pensamiento, un paradigma no científicista sino ético y estético, es decir basado en la responsabilidad y la creatividad. Un pensamiento que no se ajuste ya a la forma-Estado, sino que se abra hacia el Cosmos. Un pensamiento concebido como una máquina de guerra dirigida hacia el exterior, que busca recoger y conectar con las líneas de fuerza del exterior. Un contra-pensamiento ya post-estatal y post-mediático, un pensamiento solitario respecto a las muchedumbres actuales pero abierto a un pueblo por venir. Un pueblo que dibuja más una tribu que un Estado, una banda más que una masa. Un pensamiento que describe un espacio liso en directa confrontación con los métodos concebidos como la imagen del pensamiento adaptado a la forma estatal que configura un espacio estriado, jerarquizado y estructurado de manera rígida. Un pensamiento para una multitud nómada que busca establecer mecanismos de relación y de conexión más que modelos o monumentos estatales. Multitud ambulante de conectores más que una ciudad modelo. Un pensamiento dotado de pathos, de pasión, de sentimiento y, en ese sentido, un anti-logos y un anti-mitos. Un pensamiento como proceso, un pensamiento con *Gemüt*, racional y afectivo a la vez: “Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por conexiones 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 apela a un pueblo en lugar de prepararse para un ministerio” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 469). Este pensamiento no se propone como la imagen clásica del pensamiento basada en el Todo y en el Sujeto y desplegada como un instrumento al servicio del *imperium*, sino que se pone al servicio de una multitud singular y en lugar de fundamentarse en una totalidad englobante se despliega en un medio sin horizonte, un medio abierto como espacio liso. Un pensamiento, por último, que se desarrolla como un devenir en lugar de ser “el atributo de un Sujeto y la representación de un Todo” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 470). Frente a las ciencias reales estatales surgen las ciencias nómadas, itinerantes que consisten más que en reproducir la realidad en seguir su despliegue; cuyos modelos son hidráulicos, turbillonarios, más que estáticos y gravitatorios; y cuyas leyes trazan más el movimiento de sus singularidades que se esfuerzan en acotar constantes (Deleuze y Guattari, 1980, p. 460).

Este pensamiento nómada es la base de una política también nómada en la que los trayectos son primeros respecto a las etapas, las líneas anteriores a los puntos que recorren; sus trayectos se van construyendo al caminar porque más que seguir los caminos ya marcados se distribuyen en

un espacio abierto, indefinido; en un espacio liso que no tiene muros ni cerramientos ni caminos predeterminados sino sendas azarosas marcadas por trazos evanescentes que se borran según se van atravesando. En resumen, el espacio nómada es un espacio liso que se da como un *nomos*, como una distribución azarosa en un espacio abierto y no como una *polis* basada en el reparto determinado por leyes fijas de personas y de espacios. Deleuze relaciona aquí la oposición antigua griega de *nomos* y *polis* con la distinción que hace Ibn Khaldun en el siglo XIV entre la *Hadara* como la propiedad de las ciudades sedentarias y pacíficas y la *Badiya* como lo propio de los beduinos nómadas y guerreros, la alternancia de los dos impulsos le sirve al geógrafo árabe para explicar la historia de Al Andalus y el norte de África a lo largo de la llamada Reconquista.

Esa política nómada abierta a las fuerzas del Cosmos ha de hacer las cuentas con los actuales Estados-nación que son una especie de ritornelo que conjuga un pueblo y una tierra, para formar un Natal como morada que da seguridad e identidad. La nación es el resultado de una serie de procesos de subjetivación colectiva que dan lugar a un pueblo y procesos de sujeción colectiva que constituyen el Estado. Las naciones exponen en el nivel colectivo la dualidad constitutiva de la categoría de sujeto en el nivel individual: el sujeto como producto de la subjetivación, de la interiorización de la conciencia y el sujeto como sujeto al poder político, el sujeto como súbdito. Las dos figuras del sujeto surgen simultáneamente al comienzo de la modernidad; el nacimiento del sujeto moderno como cogito es paralelo a la constitución del Estado absolutista que toma a dicho sujeto como súbdito. En la actualidad esta estructura de subjetivación- sujeción se ha transformado en el sentido de que a los procesos de sujeción (*assujettissement*) social y política clásica se han añadido unos procesos de servidumbre (*asservissement machinique*) maquina que han integrado a los sujetos en una megamáquina tecnológica y social a la vez (Deleuze y Guattari, 1980, p. 570). Mientras que los procesos de sujeción tienen una dimensión nacional, los procesos de servidumbre maquina tienen una dimensión global y mundial, supranacional.

3. Para no concluir

El reto al que nos enfrentamos actualmente es cómo aprovechar esos procesos maquina globales, el “intelecto general” que decía Marx y que han retomado los seguidores de Negri, en beneficio de la mayoría poniéndolos al servicio de unas políticas de lo común capaces de superar los particularismos identitarios, y en esa tarea pensadores como Espinosa y Deleuze siguen siendo de gran utilidad. La cuestión planteada es la de cómo articular las diferencias para que pasen de ser meramente minorías claramente definidas como subgrupos a convertirse en devenires minoritarios que desemboquen en la indiferencia, rica, plural y no jerárquica, de lo común, de una política hecha por “todo el mundo” para todos.

Bibliografía

- Butler, J. y Fraser, N., 2016, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Colombo, J. I., 2018, *El Método geométrico en la Ética de Spinoza*, Tesis de Maestrado, Univ. Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- Crisipo de Solos, 2006, *Testimonios y Fragmentos*, I y II, Gredos Madrid.
- Curley, E.M., 1986, “Spinoza’s geometric method” en *Studia Spinozana*, nº 2, pp. 152-169.

- Deleuze, D., 1984, *Spinoza. Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona
- Deleuze, G., 1996, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona.
- Deleuze, G., 2011, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G. y Guattari, F., 1972, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris.
- Deleuze, G. y Guattari, F., 1975, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, París.
- Deleuze, G. y Guattari, F., 1980, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris.
- Descartes, *Principios de la Filosofía*, 2002, RBA Editores, Madrid.
- Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 2018, Alianza, Madrid.
- Dyson, H., 2009, *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Euclides, 1991, 1994 y 2008, *Elementos*, I, II y III, Gredos, Madrid.
- Fraser, N. y Honneth, A., 2006, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid.
- Hobbes, 1980, *Leviatán*, FCE, México.
- Honneth, A., 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Critica, Barcelona.
- Macherey, P., 1997, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, PUF, Paris.
- Monetti, S., 2020, "Spinoza, potencias de lo común" en *Nuevo Itinerario: Spinoza y el spinozismo contemporáneo*, nº16 (1). Mayo 2020, pp.75-103.
- Plutarco, 2004, *Obras morales y de Costumbres XI*, Gredos, Madrid.
- Sainz Pezonaga, A., 2021, *La multitud libre en Spinoza*, ed. Comares, Granada.
- Spinoza, B., 2019, *Obras Completas. Biografías*, ed. Digital de A. Domínguez, Titivillus.
- Tatián, D., 2007, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Tatián, D., 2019, *Spinoza disidente*, Tinta limón, Buenos Aires.
- Virilio, P., 1999, *La inseguridad del territorio*, La Marca editora, Buenos Aires.

Notas

- 1 Sobre esta cuestión central en la actualidad se puede consultar: N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, 2006; J. Butler, N. Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016; A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Critica, Barcelona, 1997.
- 2 Sobre estos temas se puede ver con provecho la intervención de Clara Serra en un debate con César Rendueles en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el 19 de septiembre de 2020 sobre "El éxodo de las izquierdas", disponible en YouTube.
- 3 Las nociones comunes se pueden relacionar con las *koinai doxai* de Aristóteles (*Metafísica*, III, 2, 996, b, 28), y las *koinai archai* (*Metafísica*, V, I, 1013, a-14). L. V. Bedoya, "Las pasiones y las nociones comunes: una perspectiva desde Aristóteles", Universidad de Antioquia, disponible en internet.
- 4 Cf. H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009; Crisipo de Solos, *Testimonios y Fragmentos I*, Gredos, Madrid, 2006 y *Testimonios y Fragmentos II*, Gredos Madrid, 2006; Plutarco, "Sobre las nociones comunes. Contra los estoicos", en *Obras morales y de Costumbres XI*, Gredos, Madrid, 2004.
- 5 Descartes, *Principios de la Filosofía*, §49 y 50, RBA Editores, Madrid, 2002, pp. 29, 51, 53, 67. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 2018, p. 125: "aquellas nociones comunes que son como una especie de vínculos para unir otras naturalezas simples entre sí y en cuya evidencia se apoya cuanto concluimos razonando".

- 6 Hobbes, *Leviatán*, parte I, cap. 4, FCE, México, 1980, p. 24: “El nombre universal se aplica a varias cosas que se asemejan en ciertas cualidades u otros accidentes. Y mientras que un nombre propio recuerda solamente una cosa, los universales recuerdan cada una de esas cosas diversas”
- 7 Cf. Mogens Laerke, “Prejuicios, nociones comunes, intuiciones. Conocimiento de Dios entre la Ética y el TTP”, *Congreso Internacional “Leer a Spinoza”*, Buenos Aires, 16 y 17 de agosto de 2018.
- 8 Euclides, *Elementos*, Gredos, Madrid, en tres tomos publicados en 1991, 1994 y 2008.
- 9 Habría que matizar esta afirmación ya que referida a Kafka es aceptable pero no se puede convertir en universal, porque aplicada literalmente supondría el abandono de las lenguas minoritarias, y no parece ese el deseo de Deleuze y Guattari, del último de los cuáles podemos recordar su esfuerzo en *Las tres ecologías* por aplicar la ecología también al ámbito espiritual y defender las especies culturales en peligro, entre las que se encuentran las lenguas minoritarias, que en cierto sentido son todas ya que todas las lenguas tiene por encima a otra lengua superior a ella en algún aspecto. Creo que de lo que se trata es de defender las identidades propias, en este caso la lengua, desde un punto de vista incluyente, buscando la traducción a otros esquemas teóricos de las propias posiciones y la articulación con las otras minorías para subvertir desde dentro las estructuras mayoritarias en lo que tienen de opresoras.
- 10 El Yiddish es un idioma hablado por los judíos alemanes que mezcla, hebreo, alto alemán y algunas influencias eslavas.
- 11 Haecceidad, ‘estidad’ de ‘esto’, es un término de Duns Scotto referido al principio de individuación, es un punto de intensidad molecular pre-individual y pre-personal.
- 12 P. Virilio, *La inseguridad del territorio*, La Marca editora, Buenos Aires, 1999, p. 49.