

Política extática: Las implicaciones de Nietzsche y Tiquun ante la (im) posibilidad de la comunidad.

Ecstatic Politics: The Implications of Nietzsche and Tiquun in the face of the (im)possibility of community.

Gonzalo Ramos Pérez.*

Universidad Complutense de Madrid.

gonramos@ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.10951637

Recibido: 19/01/2023 Aceptado: 01/06/2023

Resumen Este trabajo persigue reflexionar sobre el estatuto ontológico de la comunidad en base a la figura de Nietzsche como arcano de la apuesta teórica tiqquniana. Así, a partir de las consideraciones que Nietzsche realiza sobre la vida, junto con los diagnósticos que Tiquun despliega a partir de su *metafísica crítica*, se explorarán algunos de los pliegues del pensamiento de ambos autores tratando de iluminar una cartografía de la no pertenencia que sustituya la lógica identitaria de la comunidad moderna fundamentada en el principio de humanismo. Dicha cartografía no solo persigue agotar el lenguaje político contemporáneo, sino que piensa en una forma política y comunitaria desarrollada desde el *pathos* de la distancia, el éxtasis y la filosofía política an-árquica. El esfuerzo teórico aquí recogido ilumina y teje la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Tiquun manifestando el anhelo compartido entre ambos autores por desatar prácticas de libertad en la tarea de traer al mundo las vidas que aún están por venir.

Palabras clave: Nietzsche; Tiquun; comunidad; crisis de la presencia; política extática; an-*arkhé*.

Abstract: This paper aims to reflect on the ontological status of the community on the basis of the figure of Nietzsche as the arcane of Tiquun's theoretical commitment. Thus, on the basis of the considerations that Nietzsche makes about life, together with the diagnoses that Tiquun deploys from his critical metaphysics, some of the folds of the thought of both authors will be explored in an attempt to illuminate a cartography of non-belonging that replaces the identity logic of the modern community based on the principle of humanism. Such a cartography not only seeks to exhaust contemporary political language, but also thinks and bets on a political and communitarian form developed from the *pathos* of distance, ecstasy and anarchic political philosophy. The theoretical effort collected here illuminates and weaves the presence of Nietzsche in Tiquun's thought by manifesting the shared longing of both authors to unleash practices of freedom in the task of bringing into the world the lives that are yet to come.

Keywords: Nietzsche; Tiquun; presence crisis; ecstatic politics; an-*arkhé*.

* Gonzalo Ramos es investigador en el departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid donde desarrolla su tesis doctoral e imparte docencia gracias al contrato predoctoral UCM-Harvard del que es beneficiario. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Nacional de La Plata (CIG-UNLP) y en la Università degli Studi di Padova.
<https://orcid.org/0009-0005-1250-5289>

«Hay que realizar lo posible para alcanzar lo imposible.».

Simone Weil., *La gravedad y la gracia* (2007).

1. Introducción.

El artículo que se desarrolla a continuación se plantea como un juego. Un juego, a modo de desafío, que se erige a partir del desfundamiento de los mitos que sostienen la política sustancialista desarrollada en occidente desde la época moderna. Dicho desfundamiento también ha de ser entendido como la caída en la *crisis de la presencia*¹ del sujeto que ha tratado de gobernar todo lo que le rodeaba, descubriendo que su existencia se encuentra en constante amenaza *en y por* un entramado de socialización que, en caída libre, se devora tanto a sí mismo como a todo aquello que lo compone.² Así las promesas del desarrollo político-social moderno, como las mieles del mito de la producción capitalista, han desposeído al sujeto que emergió con el pensamiento ilustrado de toda posibilidad de gobierno sobre sí mismo. Esta incapacidad de toma de decisión, de toma de partido, refuerza a cada instante la constatación de que el futuro no dispone de porvenir. La fundación de esta forma de acceso al mundo ha instaurado las experiencias ontológicas -que a día de hoy seguimos habitando- que son la condición de

¹ La noción de *crisis de la presencia* ha de ser entendida como la constatación que hace plausible el desencantamiento del mundo, conduciendo a la desintegración de la unidad y la autonomía del yo. La crisis de la presencia puede entenderse como la experiencia que desdibuja las fronteras entre el sujeto y el mundo, así es también un momento de desfundamiento y de posibilidad de mundos por venir. En palabras de Amador Fernández-Savater la *crisis de la presencia* es: «la experiencia donde colapsa la realidad, y nosotros con ella. El soberano cede, abdica. No mantiene la compostura frente a un mundo sometido, sino que más bien es arrebatado y engullido por él». (2011: 7).

² «La historia de la democratización durante los últimos siglos se resume esencialmente, en efecto, en los esfuerzos tendentes a permitir que categorías cada vez más amplias de la población accedan al estatus de sujeto, [...] pero sin poder evitar que la mismo tiempo otras personas sean expulsadas de él [...] La cuestión de saber qué es un sujeto y qué no lo es ya no depende solo de la pertenencia a un grupo u otro, sino también de cada individuo de someterse a las exigencias de la producción y acallar dentro de sí mismo todo lo que se opone a ellas [...] El sujeto moderno se caracteriza por un falso universalismo.» (Jappe, 2019: 58-59).

posibilidad del dominio y sometimiento de lo *otro*, es decir, de todo aquello que rodea al sujeto en tanto que objeto: la naturaleza, la historia, los seres vivos, etc., en base al objetivo del cumplimiento de la esencia del fundamento. De esta forma el rostro adquirido por la comunidad moderna es la encarnación de la idea de hombre como *ser-separado*, como abstracción y fundamento teórico de igualación metafísica: «Tal encarnación de la humanidad, su conjunto como ser absoluto, más allá de la relación y de la comunidad, dibuja el destino que el pensamiento moderno ha querido» (Nancy, 1999: 20). Paradójicamente es la idea universal de *hombre* -o ser humano-, como idea de excelencia e igualación, lo que constituye la mayor dificultad para desarrollar un pensamiento comunitario y una concepción de la política más respetuosa con la alteridad. Dicho de otro modo: el marco de acceso y de explicación del mundo con el que operamos en Occidente, fundamentado en la idea de universalidad y humanidad que nos reúne y nombra como hermanos,³ ha perdido su abrigo, quedando al descubierto ante la ceguera de la fría luz moderna.

Así, nos encontramos situados en la encrucijada que desintegra todo lo que sentíamos como sólida garantía, a saber: las presencias soberanas y las bases de nuestras identidades y comunidades (Dios, el Ser, el Bien, la Razón, la Técnica, el Estado, etc.). El correlato directo es la vacilación de los conceptos que nos resguardaban, además de la puesta en jaque de la arquitectura del mundo que habitamos. De este modo quedamos interpelados, de manera ineluctable a tratar de pensar en qué hacer *desde* este tiempo presente que constata el colapso del yugo de la modernidad capitalista. Esta crisis que nos deja «huérfanos de toda grandeza, abandonados en un mundo helado en el que ningún fuego señala el horizonte» (Tiqqun, 2013) es también la condición de posibilidad desde la que desatar nuevas formas de vida por venir. Dicho de otro modo: este desencantamiento en el que nos encontramos sumergidos abre la posibilidad de otra experiencia de vida. ¿Pero cómo hacernos cargo de ella?

Este artículo explora el sentido de la vida en base a la existencia como un *factum*. Dicho de otra forma: piensa la existencia como una situación en relación constante y contingente marcada por la ausencia de claves previas de interpretación para el

³ «Ellos no estaban reunidos antes del relato, es la narración del relato la que los reúne. Antes estaban dispersos (es al menos lo que cuenta, algunas veces, el relato), codeándose, cooperando o enfrentándose sin reconocerse» (Nancy, 1999: 77).

reconocimiento y vinculación con lo otro. Por ello, la relación entre individuos no puede continuar pensándose como el permanecer en una esencia idéntica de igualación con el resto de individuos, así se torna decisiva la idea de: «una comunidad *inesencial*, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. *El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las separa en existencia*» (Agamben, 2006: 18). Para desanudar este pensamiento me apoyaré en la *metafísica crítica* tiqquniana. Esta filosofía posee una fuerte raigambre nietzscheana que aunque Tiqqun no reconozca se desvelará como arcano en su pensamiento. Así pues, con el hilo de Ariadna que se esfuerza en pensar la noción de *comunidad* lejos de la política sustancialista -caracterizada por la existencia de fundamento(s) rígido(s) que la preceden y determinan-, y con el punto de partida de Nietzsche como arcano de los postulados de tiqqunianos, trataré de esbozar una cartografía de la no-pertenencia a partir de las manos de ambos autores.

Tanto la noción de comunidad -hija de la Modernidad- como el sujeto que emana de ella resguardándose bajo su socaire, quedarán desplegados a modo de encrucijada por cuanto presentan un doble estamento. Al tiempo que resultan ser un veneno para la vida, también son su antídoto. Dicho de otro modo: la decisión que articula este trabajo es la de intentar socavar la fe en los principios y las identidades que construyen las comunidades modernas, desanudando así una topografía de la no pertenencia, con el fin de esbozar una posible transfiguración que permita una práctica política horizontal, en la que no se produzca una distinción jerárquica entre gobernantes y gobernados y donde la política no sea una técnica administrativa de fines y principios metafísicos. El esfuerzo que aquí se recoge se inscribe dentro del pensamiento político carente de *arkhé*⁴ -post-

⁴ Para un recorrido pormenorizado ver: Weil, S. (2018). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid: Trotta.; Weil, S. (2014). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.; Nancy, J.L. (1999). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.; Landauer. G. (2015). *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*. México: Herder.; Hoppen, F. (2021). *Liminality and the Philosophy of Presence. A New Direction in Political Theory*. New York: Routledge.; Rossbach, S. (2020). «Contra Externalisation: Analogies between Anarchism and Mysticism». En Christoyannopoulos, C. & Matthew S, A. (eds.). *Anarchism and Religion*. Vol III. Stockholm: Stockholm University Press. ; Blumenfeld, J., Bottici, C., & Critchley, S. (eds.). (2013). *The anarchist turn*. London: Pluto Press. ; Basili, C. (2022). «We Have to Reject Ourselves: Gustav Landauer and Simone Weil's Politics of

nietzscheano y pos-fundacional- que trata de agotar los paradigmas ontológico-políticos que nos consumen, inspirando caminos para la construcción de nuevas formas de relación contingentes desde la mística, la ascesis y la *política extática*.

2. Vida y comunidad: Nietzsche como arcano de la comunidad tiqquniana.

Los planteamientos que Nietzsche hace alrededor del concepto de vida se descubren como un espacio idóneo desde el que problematizar y pensar la noción de comunidad. En tal sentido, hablando de lo común e ineluctable del silencio de muerte, Nietzsche habrá escrito:

« ¡Qué raro que esta única seguridad y comunidad casi no tenga poder sobre los hombres, y que nada esté *más lejos* de ellos que sentir la fraternidad de la muerte! ¡Me hace feliz el ver que los hombres descartan rotundamente el pensamiento de la muerte! Yo quisiera hacer algo para que el pensamiento de la vida les merezca la pena pensarlo aún cien veces más» (Nietzsche, 2009: 205 §278).

A partir de esta cita observamos dos disposiciones clave. La primera, como ya habrán señalado J.L. Nancy y Roberto Esposito entre otros/as, lo ignominioso y lo abismático que genera un pensamiento de la comunidad sustentado en “lo común”.⁵ La segunda, que en el pensamiento de Nietzsche tanto la vida como la comunidad se dan en un sentido afirmativo. Esto significa que ambas instancias se hallan entrelazadas en una malla de co-pertenencia. Como observamos en esta cita, Nietzsche anula y aparta la posibilidad de la vinculación fraternal a partir de la idea de la muerte. Ello también implica el rechazo a lo común de la finitud humana como fundamento vinculante. El correlato directo que podemos deducir es que la vinculación no puede ser pensada ni desde la negación, ni desde lo que nos acomuna. Por lo tanto, en esta aceptación radical de la vida en la que el límite insuperable de la finitud no es un confín que encierre al ser humano, sino una señal de riqueza superior a todo límite, observaremos que la relación con lo/el otro

Ascesis». En Cohen-Skalli, C., & Pisano, L. (eds.). *Skepsis and Antipolitics: The Alternative of Gustav Landauer*. Netherlands: Brill.; Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

⁵ Ver Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

ha de ser pensada desde una afirmación contingente que renuncie a un vínculo sustentado en lo común como representación universal. Esta potencia infinita e inmensurable de la vida -como voluntad báquica y extática- también se sabe finita. Como observaremos, Nietzsche no habrá renunciado a la finitud, ya que asume de forma integral el *factum* de la existencia, o séase, también la finitud. Así la existencia y la finitud -la vida y la muerte- se disponen en un vínculo particular de co-pertenencia y co-implicación.

Este ejercicio hermenéutico nos dispone a pensar la relación radical entre teoría y experiencia. Así pues, se deduce que las posibilidades de fuga ante la *crisis de la presencia* no son solo una cuestión teórica, sino que también necesitan del ejercicio práctico. Dicho de otro modo: la posibilidad de generar un tiempo -hacia el interior del tiempo que habitamos- que permita una forma político-existencial diferente,⁶ tiene como condición de posibilidad la realización de un gesto teórico-práctico que desarticule el mundo de la *hiperconexión*⁷ incluyendo así la finitud como afirmación del *factum* de la vida. Este gesto tiene como fin liberar la posibilidad de la decisión. Desde este ángulo podemos observar la co-implicación que se haya presente en el pensamiento de Nietzsche entre la decisión y la vida en tanto que *factum* de la existencia:

«El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida a sí*

⁶ La propuesta teórica que Nietzsche inaugura hacia finales de los años setenta del siglo XIX con *Humano demasiado humano* se caracteriza por el anhelo de transvaloración epocal en tanto que futuro por venir situado ya en el presente. Dicho de otro modo: resistir e invertir los valores morales epocales presentes a día de hoy es la condición de posibilidad de los amaneceres venideros. A la luz de este horizonte de sentido he enlazado la propuesta teórica nietzscheana con cierta forma mesiánica propia de autores/as judíos de principios de siglo XX y por ello también con Tiqqun. Recordemos que este nombre es extraído y adoptado en base al concepto de la *Kabbalah Luriana* "Olam HaTikun" (El mundo de Tikun-Rectificación). Por ello la propuesta tiqquniana trata de ser -o desarrollar- un movimiento de desocupación del orden de la metafísica tradicional, restaurando la conexión con la realidad (*metafísica crítica Tiqquniana*). Las particularidades de las corrientes antes mencionadas se entrelazan en el siguiente anhelo: no tratan de conocer el mundo sino de que nos transformemos *con* el mundo. Por tanto, la experiencia mística, la metafísica crítica y el nominalismo nietzscheano son tratados aquí como un ejercicio de heteronomía y evasión de la metafísica occidental tradicional en base al *an-arkhé* comunitario.

⁷ Ver Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela & A. Machado.

mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, -a continuación es la herida misma que lo constriñe *a vivir...*» (Nietzsche, 2018: 178 §13).

Así pues, en el pensamiento de Nietzsche, el hecho de la vida se caracteriza por el movimiento permanente que contiene en sí mismo el exceso y la finitud. Por tanto, este movimiento incesante es el que actúa como exigencia ontológica que, de forma ineluctable, nos dispone ante la decisión. El filósofo alemán habrá dejado escrito, en especial en sus trabajos tardíos,⁸ que el movimiento vital tiene como protagonista a la voluntad de poder en tanto que elemento fundamental de la existencia. Ello le permite aseverar a Virginia Cano que: «El movimiento vital se presenta como la administración de las fuerzas constructivas y disolutivas que produce formas al mismo tiempo que las destruye» (Cano, 2010: 97). De esta suerte, la vida es para Nietzsche donde se da el devenir y su cancelación, el existir y su caducidad: «Así, la vida en tanto movimiento y devenir necesita en la administración de sus fuerzas del momento de la aniquilación. Lo que equivale a decir que la vida necesita de la muerte» (Cano, 2010: 98).

Bajo mi punto de vista, introduciendo un mínimo matiz, en el pensamiento de Nietzsche -al menos en el sentido intento trabajar aquí- la vida más que necesitar de la muerte se halla en una disposición de conjunción. Es un *factum* que no permite que ninguna de las dos instancias se subsuma ante la otra. Por tanto vida y muerte son dos caras de una misma moneda, dos instantes de un mismo momento en permanente relación, en el que la muerte otorga las condiciones para que la vida pueda seguir ampliando sus caminos sin cancelarse. En palabras de Nietzsche: «Cuidado con decir que la muerte es la antítesis de la vida. Lo vivo es tan solo una modalidad de lo muerto y una modalidad muy rara [...] No hay substancias eternamente perdurables» (Nietzsche, 2018: 148 §109). Haber caracterizado a la realidad de esta forma, en tanto que continuo devenir que no se puede capturar, nos suscita a pensar en una nueva actitud existencial puesto que el ser humano ya no puede hacer descansar su existencia sobre una verdad dada y absoluta, fundada en un más allá lógico (Greco y Groot, 2009: 22).

⁸ Nietzsche tematiza esta cuestión a lo largo de toda su obra, pero en especial es desarrollada, a través de la categorización de la voluntad de poder, en las obras producidas entre 1886 y 1887 donde se despliega el funcionamiento de la crematística de la vida: Nietzsche, F. (2020) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza. y Nietzsche, F. (2018) *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Este exceso vital, como permanente movimiento, como imposibilidad de subsunción de una instancia bajo la otra, adquiere la forma de un eterno juego entre el haz y el envés del *factum* constante, excesivo e ineluctable del movimiento de la vida que se co-pertenece y co-implica con la finitud. Este movimiento crea y cancela, funda y destituye, compone y destruye de forma sucesiva. Esta articulación es la que nos permite pensar el incesante devenir de hacer y deshacer formas de vida por venir. O lo que es lo mismo: este es el hecho que nos permite destituir las anquilosadas identidades modernas que cancelan el propio movimiento de la vida al entender que nada puede permanecer de forma transcendental, ya que: «Todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón» (Nietzsche, 1994: 35 §1). Por lo tanto, el ser humano se encuentra de forma incesante ante la tarea de tener que construir su mundo, su verdad y sus propios valores desde sí mismo y desde el tiempo que habita, sabiendo que nunca le han de trascender.

Por tanto, podemos deducir que las comunidades y las identidades han de ser pensadas, vividas y vinculadas negando la presunta transcendencia de una forma de causalidad que es situada por encima de la existencia. Así se deduce que el pensamiento de Nietzsche no trata de reparar la presencia soberana que se encuentra amenazada, sino que trata de crear una nueva relación con el mundo. Descubrimos así que la propuesta nietzscheana conlleva una forma de hacer y pensar en la que no es posible salir ileso, por lo tanto, se sale *con* otros y transformándose *otro*.

Hemos visto que la vida en el pensamiento de Nietzsche siempre es exceso, movimiento que se resiste a ser cristalizado. Así este devenir, esta fuerza permanente, este movimiento incesante, nos dispone para pensar la comunidad no como punto de llegada, sino como punto de partida (Esposito: 2008). Ello implica que frente a la inmovilidad de la interconexión y el resguardo de los fundamentos ilustrados, tengamos que esforzarnos por volver a incluir el peligro que conlleva vivir. Nietzsche habrá dispuesto en su aforismo *Consuelo frente al peligro* que:

«Los griegos, que vivían una vida rodeada de grandes peligros y cataclismos, buscaban en la meditación y en el conocimiento una especie de sentimiento de seguridad y un último refugio. Nosotros, que vivimos en una paz incomparablemente mayor, hemos trasladado el peligro a la meditación y al conocimiento, y buscamos *en la vida* el descanso y la defensa frente al peligro.» (Nietzsche, 1994: 139 §154).

Observamos cómo el filósofo alemán se esmera en evadir aquella ensoñación en la que la vida resulta ser un espacio de defensa frente al peligro y la finitud. De esta suerte podemos afirmar que el hecho de la vida no se puede sustentar sobre ningún finalismo. Esta posición valiente frente a la vida resulta ser un gesto del que Tiqqun, como veremos, también es paladín. Así el miedo a la vida, el miedo a las implicaciones del vivir «nos cerrará sobre nosotros mismos. Marchitará nuestra capacidad de afectar y ser afectados, desembocando así en una situación de terrible impotencia.» (Savater, 2011: 9). Por lo tanto, ante la situación de impotencia que significa la crisis de la presencia: ¿cómo enfrentar las peripecias del vivir?, ¿cómo pensar y desarrollar una relación diferente con el mundo -con lo otro-?, ¿cómo convivir con el miedo a lo azaroso sin el amparo del viejo Dios?

2.1 Magia y política extática

La voluntad de verdad de la que son portadores tanto Nietzsche como de Tiqqun nos permite leerlos como brujos.⁹ Estos filósofos no persiguen estabilizar y dominar el presente, por el contrario, los *brujos* se caracterizan por tratar de asumir e interpretar todo aquello que nos atraviesa, apropiándose de ello desde el juego. Apropiación que se produce desde un saber que se conoce como poderosamente y voluntariosamente finito y dependiente. Sabedor de las dificultades de esta

⁹ Para profundizar en las consideraciones alrededor de la noción de *magia* se puede rastrear en la tradición de la Antropología Social y Cultural. Para ello acudir a los trabajos de Evans Pritchard, en especial: Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculo entre los azande*. Barcelona: Anagrama. Aquí el antropólogo inglés trata a la metafísica popular africana con la misma seriedad y rigor que se le dedica a la filosofía o las religiones occidentales. En esta etnografía hallamos una descripción de la magia como sistema de pensamiento y ordenación coherente. En este sentido rescatamos también el trabajo de Ernesto de Martino: Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Argentina: Libros de la Araucaria. Tiqqun tomará de este trabajo algunas de sus claves interpretativas. En este sentido, en clave filosófica, ver también: Wittgenstein, L. (2008). *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.

implicaciones, Nietzsche habrá afirmado que el consuelo que compensa la ardua tarea de adueñarse de las cosas oscuras, de las cosas difíciles de comprender, de las cosas ocultas y enigmáticas, se sostiene sobre la conciencia de que de ello surgirá su mañana, su propia redención, en última instancia su *aurora* (Nietzsche, 1994). Así, bajo esta voluntad de verdad, que incluye la razón, pero la sabe limitada, encontramos la valentía que no se esconde de la vida y su finitud siendo capaz de reflexionar sobre lo que acontece a cada instante, siendo consciente de que cada situación es única y por lo tanto no se puede universalizar:

«Cuidado con pensar que el mundo creo eternamente algo nuevo. No hay sustancias eternamente perdurables; la materia es un error en no menor grado que el dios de los eleáticos [...] ¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios? ¡Cuándo habremos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuándo podremos comenzar a *naturalizarnos* con la Naturaleza pura, redescubierta, redimida!» (Nietzsche, 2009: 148 §109).

El pensamiento de Nietzsche supone la renuncia a fundamento teórico que sirva de base a una organización social que parta de la igualdad de los miembros del colectivo. Por este motivo, -apoyados en ese movimiento incesante de la vida que nos obliga a decidir y en el hacer *mágico* y valiente que implica una relación diferente con el otro. Esta actitud teórico-práctica nos conduce a desarrollar una forma de lucha diferente -en tanto que presencia bajo amenaza- con aquellos peligros que nos rodean. Como señala Fernández-Savater: «el ritual mágico no pretende *estabilizar* la presencia bloqueando la relación con aquello que provoque inestabilidad: todo aquello que nos afecta [...] rescata la presencia *entregándola al mundo*[...] La magia es un conjunto de prácticas específicas que se hacen cargo directamente del mundo, que auto-organiza lo común, que hace y deshacen al realidad colectivamente» (Savater, 2011: 10-11).

Es importante señalar que la experiencia de vida a la que apelan tanto Nietzsche como Tiqqun no ha de ser entendida como un retorno a un “origen natural” y prístino, sino que apela a una experiencia de vida que tiene anclaje y proyección en el futuro. Por ello nos encontramos ante un devenir preñado de posibilidad(es). El mañana está cargado de presente, surge desde aquí, está situado aquí. Ya que como Nietzsche asevera: «No *conservamos* nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado» (Nietzsche, 2009: 305 §377). Por ello se asume que el cultivo de otras formas de vida se funda desde el tiempo interior y que la mirada hacia el

pasado, una vez más, opera como punto de partida, pero no de llegada o retorno. Dicho de otro modo: las posibilidades del devenir están presentes en el ahora y no dependen de ninguna ensoñación o paraíso ideológico al que llegar o regresar, sino del pragmatismo que colma lo inmanente. Esta actitud aniquila cualquier ilusión mesiánica de un más allá afuera de este presente.

Es la metáfora de la escritura la que sintetiza a la perfección la forma que adquiere la política extática y sus implicaciones subyacentes en la concepción de la libertad como práctica de responsabilidad activa.¹⁰ Así, lo que este estilo de escritura intenta iluminar y lo que la política extática persigue es tratar de propagar una experiencia de la existencia que no se deje atrapar en ninguna expresión *ad hoc*. De esta forma Newman,¹¹ sirviéndose de las aportaciones de Nietzsche, habrá sido crítico con el anarquismo tradicional que persigue borrar las diferencias entre los seres humanos. Sirviéndose de los fundamentos nietzscheanos hace una crítica *pos-anarquista* en tanto que:

«El anarquismo clásico se encontró en la posición ligeramente paradójica de afirmar una política antipolítica o una política de la antipolítica. Al mismo tiempo, este momento aporético de tensión central en el anarquismo clásico genera nuevas y productivas articulaciones de la política y la ética. La disyunción entre política y antipolítica es lo que podría llamarse una disyunción "inclusiva": un compuesto en el que una proposición es verdadera sólo si su proposición opuesta también lo es. La política, al menos en un sentido radical y emancipador, sólo tiene una identidad coherente si también está presente una dimensión antipolítica e incluso utópica. De lo contrario, permanece atrapada en los marcos e imaginarios políticos existentes» (Newman, 2011: 323 [Traducción propia]).

¹⁰ Para profundizar véase: Goldman, E. (2009). *Viviendo mi vida*. Vol I. Madrid, Capitán Swing; May, T. (2009). *The Political Thought of Jaques Rancière: Creating Equality*, United States, Penn State University Press.

¹¹ Para profundizar en las implicaciones que la teoría de Nietzsche tiene en la crítica al anarquismo tradicional y la clave interpretativa dentro de las corrientes pos-anarquistas contemporáneas ver: Newman, S. (2004). «Anarchism and the Politics of Resentment». En: Moore, J. (ed.). *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*. New York: Autonomedia. ; Newman, S. (2011). «Postanarchism: a politics of anti-politics». *Journal of Political Ideologies*, 16:3, 313-327.

Así nos situamos ante una «concepción alternativa de la acción colectiva desarrollada desde una rearticulación de la relación entre igualdad y libertad, es decir, una política que rehúsa a “sacrificar la diferencia en nombre de la universalidad y la universalidad en nombre de la diferencia”» (Lemm, 2013: 66). Es por eso que la experiencia de la pérdida de todo valor -de todo principio- y la asunción radical del an-*arkhé* nos conduce inexorablemente allí donde se decide la cuestión de los valores. La necesidad de desanudar la decisión, de que esta vuelva a jugar, es lo que sostiene la política extática ya que ello conlleva de suyo la exposición del ser-en-situación. «Es una experiencia extática que nos pone *fuera de sí* y dentro del campo de relaciones heterogéneas en el que estamos irremediamente implicados y al que llamamos *mundo*» (Tiqqun, 2015: 18).

Así la política extática plantea una dislocación que agota el lenguaje político de la libertad basada en la idea del escape por una idea de la libertad -en tanto que práctica política- basada en la decisión y la apropiación. Ello, como desarrollaremos más adelante, implica una concepción de la razón y del cuerpo diferente. La política extática no consiste en tratar de desarraigarse de lo que nos atraviesa. No consiste ni en el rechazo, ni en la separación de la animalidad, sino por el contrario en tratar de asumirlo como *factum* constituyente. Tiqqun y Nietzsche proponen una forma de hacer y sentir que no se basa en la búsqueda del distanciamiento jerárquico de aquello que nos conforma, nos constituye y nos horada.¹² Por el contrario, apelan a una forma de hacer política inclusiva y horizontal, basada en la decisión y no a la mera gestión de fines. Así, tanto el éxtasis como la decisión, implicará atravesar, dialogar y darle forma a lo sombrío que tanto nos asusta. Nos invitan a desarrollar prácticas de libertad, en tanto que política extática, que traten de hacer un uso libre de la fatalidad, sin el ocultamiento del mundo tras la grandilocuencia de la identidad. La apuesta consiste en atravesar la fatalidad para que no sea fatal, no en esconder la fatalidad o en huir de ella ya que: «[...] lo que es preciso abolir del mismo golpe son las prisiones y los liberadores, que lo que necesitamos son *prácticas de libertad*, y no programas de liberación» (Tiqqun, 2014).

¹² Véase la similitud entre la *política extática* tiqquniana y la *gran política* nietzscheana. De esta forma, como señala Cacciari, estaríamos situados en lo *impolítico* nietzscheano en tanto que estadio crítico-y previo- de la gran política. Para profundizar en esta idea véase: Cacciari, M. (1994) «Lo impolítico nietzscheano». *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Biblos, 61-79.

En definitiva la política extática de Tiqqun consiste en que: «Cada crisis de la presencia (ya sea personal o colectiva) abre una rasgadura en el orden de la metafísica que puede habilitar otra experiencia del mundo: ya no la identidad absoluta de uno consigo mismo más allá de los contextos y las relaciones, sino la exposición, el ser-en-situación, el entrelazamiento, la presencia común» (Tiqqun, 2015:18).

La política extática nos disloca y sitúa fuera del resguardo del «sí» -como Yo- para exponernos en el campo de relaciones. Esta crisis de la presencia, este desmoronamiento de los valores que organizan el mundo *puede* ser la antesala de un desplazamiento porque disuelve todo ideal de una presencia autoritaria, y dispone otro punto de partida para la política, una política extática, una política del habitar.

Ya en el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche habrá indicado que la cuestión central de lo trágico reside en la *comunidad*.¹³ Reside en la relación del individuo con lo que le rodea, así Nick Land habrá indicado:

«A pesar de la precocidad de este texto -escrito en la época en la que Nietzsche todavía se adhería a una exaltación Wagneriana de la nación-, el sentido de comunidad que se da en este solo es superficialmente conmensurable con un pensamiento de una unidad étnica, política o social. La comunidad trágica no es la afirmación de una identidad colectiva, sino la disolución de todos los rasgos identificables en un movimiento incondicional de catástrofe y festividad; catástrofe del yo individualizado, festividad del flujo anónimo. Esto toma la forma del sacrificio del individuo.» (Land, 2021: 140).

En este sentido -con pie en las pesquisas nietzscheanas sobre el incesante movimiento de la vida- la disolución de los fundamentos e identidades que alimentan las comunidades modernas -en tanto que disolución y sacrificio del *yo* trascendente- serán la condición de posibilidad para pensar la comunidad alejada de aquellos sustratos teóricos situados en un más allá lógico. El pensamiento de Nietzsche nos permite iluminar los vínculos de otro modo, sugiriéndolos en

¹³ « [C]antando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal: ha desaprendido a andar y a hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa.» (Nietzsche, 2004: p.246 §1).

incesante movimiento y alejados de los estáticos principios de organización situados por encima de los sujetos que los privan de la decisión. Así, en tanto que ontología relacional y horizontal del ser-con-otro hemos alcanzado el punto de partida que toma Tiqqun para desplegar su metafísica crítica.

3. Vidas por venir: De la comunidad terrible y la condición del Blomm al estatuto ontológico del individuo.

La (im) posibilidad de la comunidad se desvela en un doble estatuto. Por un lado resulta una falacia, descubriéndose como la ensoñación autodestructiva de la modernidad erigida a partir de la ideología de la identidad. Por otro lado, resulta ser un llamamiento, una necesidad. O dicho de otro modo: esta comunidad (im) posible es la condición de posibilidad de otras formas de vida. En *Teoría del Bloom* encontramos la figura a partir de la cual se desarrolla la *metafísica crítica* tiqquniana. El análisis del Bloom, como sujeto y condición contemporánea, nos permite devenir en este doble sentido de: fracaso-posibilidad. Tiqqun en este tratado desarrolla una reflexión sobre la condición humana contemporánea y el sufrimiento inmanente propio de la sociedad actual concebida por ellos como *Espectáculo*.¹⁴ Tiqqun comprende la *crisis de la presencia* como una situación de riesgo, donde al mismo tiempo, se encuentran las posibilidades para una renovación de la existencia singular y comunitaria. Así, con el arcano del pensamiento de Nietzsche tras de sí, Tiqqun escribe en su obra *La comunidad terrible*:

¹⁴ El análisis crítico de la sociedad que Tiqqun realiza debe ser leído como el conjunto de relaciones en las que estamos involucrados y que nosotros mismos realizamos de forma constante sin reparar sobre ellas. En este sentido Tiqqun hablara del *SE* en tanto que existencia impersonal. Recuerda este empleo del *SE* a la experiencia inauténtica Heideggeriana: «La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el *coestar* [*Mitsein*] y la *coexistencia* [*Mitdasein*]. En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar el “sujeto de la cotidianidad”: el “*se*” o el “*uno*” [*das Man*].» (Heidegger, 2016: p.134). Por ello el uso de la noción de *Espectáculo* tomada de Guy Debord dispone de un plexo interpretativo diferente al descrito por Guy Debord ya que: «no es una cómoda síntesis del sistema de *mass-media*. Consiste también en la crueldad con la que todo nos remite sin tregua a nuestra propia *imagen*.» (Tiqqun, 2009 p.34).

«La comunidad terrible es la única forma de comunidad compatible con este mundo, con el Bloom. Todas las comunidades son imaginarias; no son *realmente* imposibles, sino posibles solo a veces. [No obstante] La comunidad terrible no es solo posible; es *ya real*; y está siempre-ya *en acto* [...] No está nunca *en potencia*, no tiene ni devenir ni futuro, ni fines exteriores a sí misma ni deseo de devenir otra, solamente desea *persistir*.» (Tiqqun, 2014).

En continuación con esta clave hermenéutica observamos la correlación entre el anhelo de persistencia que posee la comunidad terrible que presenta Tiqqun y aquella comunidad que definíamos con Nietzsche, compartiendo su oposición hacia la misma, en la que el deseo de perdurabilidad trata de eliminar la posibilidad de la finitud y anula la decisión. En este sentido, la exigencia que impone la comunidad terrible para formar parte de ella es la de obligar a poner entre paréntesis lo individual. Dicho de otra forma, la comunidad terrible obliga a suspender aquello que distingue a cada individuo en el *pathos* de la distancia (Tiqqun, 2014). Por ello para la comunidad terrible los procesos de des-subjetivación no son bienvenidos. Ella no tolera que en su interior habiten peligrosas cábalas que atenten contra sí misma. Ya que el correlato directo de estas amenazas es la puesta en jaque de los procesos que aglutinan a los individuos bajo causas supraindividuales, nivelándolos bajo los paraguas de la universalidad y disolviéndolos en tanto que individuos porque: «donde se problematizan los vínculos, afloran las formas antiguas en toda su potencia y brutalidad a-discursivas: el fuerte levanta la mano sobre le débil, el hombre sobre la mujer, el adulto sobre el infante, etc» (Tiqqun, 2014).

Así pues, el tiempo que se genera en el interior de la comunidad terrible -de las comunidades modernas- es el tiempo de la *libertad ingenua* «donde todo el mundo hace lo que quiere, puesto que es un tiempo que no permite querer otra cosa de lo que ya está ahí» (Tiqqun, 2014). De este modo se ha conformado un territorio comunitario que se extiende de manera uniforme negando la particularidad de cada individuo,¹⁵ igualado en base a la atribución de la ensoñación de la dignidad

¹⁵ Para un ejemplo de este punto de vista véase: Leem V. (2013). «Nietzsche y la tradición anarquista. Radicalismo aristocrático, no-dominación y orden de rango». En Lemm, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

humana universal.¹⁶ La comunidad terrible ha instituido un fundamento metafísico y transhistórico que:

«no puede permitir que en su seno exista un *bios*, una vida no conforme conducida libremente, sino solo una supervivencia *en* sus filas [...] el litigio es abolido en ellas imponiendo una unanimidad a la vez desigualmente compartida y violentamente encerrada en una colectividad que se supone que hace posible la libertad» (Tiqqun, 2014).

En tal sentido la metafísica crítica desarrollada por Tiqqun no solo tiene como correlato una crítica de la comunidad y sus fundamentos, sino que también, y sobre todo, es un esfuerzo por bucear en el ser de la condición humana como individuo histórico. De este modo, el estatuto ontológico que adquiere el sujeto en la comunidad terrible es el denominado como *Bloom*. Este Bloom es la situación existencial propia nuestro presente que se ha alcanzado con el cumplimiento, paradójicamente inverso, de los preceptos modernos. «El ser comunitario que, en las sociedades tradicionales, se afirmaba, además de como hombre privado, como hombre singular, se ha vuelto *para sí mismo* un hombre privado que se afirma, además de como ser comunitario como ser social» (Tiqqun, 2013). El correlato directo es que -bajo las ensoñaciones modernas- la existencia de los humanos en cuanto individuos se encuentra separada de su existencia en cuanto miembros de una comunidad. El individuo al convertirse en miembro de la comunidad queda privado de participar en los asuntos públicos que se derivan de toda cualidad y contenido que le son propios, lo que le convierte en sujeto. Así, este movimiento que le instituye como miembro -y le sujeta- produce un segundo movimiento en el que el ahora sujeto, al quedar negado ante sí mismo, es situado como un individuo “real” frente a los otros. Pero debemos recordar, ausente para sí. Entonces nos encontramos situados ante un sujeto reconocido por la comunidad, pero carente de sí. O lo que es lo mismo: carente de decisión. Así cada ser humano «ve el conjunto de sus determinaciones sociales, es decir su identidad, volvérselo extrañas y ajenas, incluso cuando aquello que en él excede toda objetivación social

¹⁶ «Nunca el disfrute del poder que se ejerce sobre otro se expresa en la desnudez de su mero ejercicio, de su puro y simple ejercicio. Siempre se justifica en virtud de universales, de trascendencias que exigen y necesitan [...] lo justo, lo Verdadero, lo Bello, la Ley, el Estado, el Saber, el Orden, la Seguridad, el Derecho, la Moral y otras mitologías con las que se perpetúan los sometimientos.» (Onfray, 2020: 198).

-su pura singularidad irreductible- se despega como el centro vacío donde procede en adelante todo su entero.» (Tiqqun, 2013). Dicho de otro modo: El sujeto que creía dominar el mundo, ajeno a cualquier sujeción y desbordamiento que escapase a su control, queda desfondado. Esta ensoñación desbordada se ha quedado carente de dominio. En este momento el sujeto ya no es idéntico a sí, no se pertenece, es un extraño para sí -se produce la crisis de la presencia- ya que hay algo en él que no es él y le doblega.

En cualquier caso el Bloom es una condición -no es un individuo concreto-, es una abstracción teórica, una experiencia que atraviesa los cuerpos y se encarna en ellos. Como indica Fernández-Savater: no se *es* Bloom *se está* en tal situación. (Savater, 2011: 14). Esta situación paradójica, este cumplimiento inverso de los preceptos modernos, tiene como correlato lógico la evidencia de que la condición humana no es nada, o dicho con Tiqqun «el hombre sin cualidad no es una cierta cualidad humana, sino por el contrario *el hombre en cuanto hombre.*» (Tiqqun, 2013). Así esta falta de identidad, esta uniformidad que niega lo particular, lejos de haberle asignado una particularidad como realización de la condición ontológica del ser humano le ha cancelado dicha particularidad. Ello ha precipitado al ser humano en la pura exposición y disponibilidad, negándole su estatuto de individualidad.¹⁷ Por ello «el Bloom hace explotar a su simple contacto todas las quimeras de la metafísica tradicional, toda la quincallería paralizada del yo trascendental y de la unidad sintética de la apercepción.» (Tiqqun, 2013). Tanto para Nietzsche como para Tiqqun el estatuto ontológico de los seres humanos es la existencia terrenal. En este sentido nuestras instancias de (des)subjetivación defenderán que el individuo ha nacido para vivir en la tierra y no hay otro mundo para él. Así el alma, la idea sagrada de lo humano, que debería ser el sujeto de la existencia meta-terrenal, no existe, o existe como ensoñación. El individuo como estatuto ontológico es cuerpo y es diferencia. Nietzsche iluminará esta idea dando voz a Zaratustra: «[C]uerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor» (Nietzsche, 2014: 78).

¹⁷ «Todo lo que es sagrado está lejos de la persona, [lo sagrado] es lo que en un ser humano es impersonal. Todo cuanto es impersonal en el ser humano es sagrado, y solo eso.» (Weil, 1957: 15) [Traducción propia]. Existe versión en castellano: Weil, S. (2019). *La persona y lo sagrado*. Madrid: Hermida.

Por lo tanto, el ser del ser humano no es el que indica el monosílabo *yo*, sino el *sí mismo*, que es la síntesis del cuerpo y la razón en tanto que individuo porque: «lo personal, en la comunidad terrible, *no es* político.» (Tiqqun, 2014).

3.1 Animalidad, cuerpo y pathos de la distancia

Siguiendo los planteamientos nietzscheanos desde una postura activa, el individuo que aspira a ser fiel a sí mismo ha de entrar en contradicción con los usos establecidos ya que la *nada* que es el ser humano encierra es una potencia pura de ser. A este respecto, Nietzsche habrá criticado la moral en nombre de la individualidad como excepción no regulable por normas universales. Así Cacciari (1994) habrá señalado que quien busque en los precursores de Nietzsche no encontrará ningún alemán, sino más bien a los moralistas franceses y a los cínicos griegos. Por ende, se sigue que lo colectivo -en el marco de la comunidad terrible- ofrece una incapacidad a la hora de asumir lo excepcional, lo nuevo o lo diferente, rechazando todo elemento imprevisto en la recepción mecánica de conductas y juicios cotidianos. Por ello, la indignación que siente la colectividad terrible hacia el transgresor que trata de innovar es fruto del odio contra lo que no se puede ser o no se puede tener. De este modo surge el *resentimiento* en tanto que experiencia de aquellos a los que les queda prohibida la verdadera reacción -la acción activa o afirmativa- encontrando la compensación en una venganza imaginaria. Este resentimiento como organizador del mundo y motor genitivo de valores, permite a Tiqqun aseverar que: «Desde el momento en que la comunidad terrible se perpetúa actuando bajo la mirada hostil del otro, introyectando esta mirada y constituyéndose como objeto y no como sujeto de esa hostilidad, solo puede amar y odiar *por reacción*.» (Tiqqun, 2014). Bajo esta clave hermenéutica huelga decir el encuentro que se produce entre Nietzsche y Tiqqun, a saber: el anhelo por modificar el presente y por trans-valorar el orden moral que habitamos no puede pensarse desde una postura reactiva que (re)avive recalcitrantes jerarquías, sino que ha de situarse en el lado de la afirmación, la horizontalidad y la responsabilidad.

La *metafísica crítica* del colectivo anónimo francés no opera como una máscara que se exime de la responsabilidad a través de la queja, la culpa y el juicio. Por el contrario, ésta tiene implicación directa en el devenir, siempre a partir del cuestionamiento de la voluntad de elevación de una humanidad decadente -propia de la modernidad- sobre la vida finita. Así Tiqqun no se sitúa jerárquicamente en un transmundo al que solo tienen acceso unos pocos, sino que como

mencionábamos, trata de rivalizar con las crisis y el miedo que el *factum* del vivir genera desde el juego y la magia.

En consonancia con este cuestionamiento de la voluntad de elevación humana, observaremos cómo en Nietzsche también se produce dicho movimiento. Para el filósofo alemán este se produce como relación antagónica entre la cultura y la civilización. Nietzsche habrá escrito en su sugerente aforismo *Los olvidadizos*:

«En las explosiones de la pasión y en los delirios del ensueño y de la locura, el hombre reconoce su historia primitiva y la de la humanidad; reconoce la *animalidad* y sus gestos salvajes; su memoria se retrotrae a un pasado muy lejano, mientras que su estado civilizado se ha desarrollado, por el contrario, a partir del olvido de estas experiencias primitivas es decir en relación inversa con esa memoria. El individuo que, al ser un olvidadizo de un tipo superior, se mantiene constantemente lejos de estas cosas, *no comprende a los hombres*, individuos engendrados, en cierto modo, por los dioses y traídos al mundo por la razón.» (Nietzsche, 1994: 203 §312).

Es Vanessa Lemm¹⁸ -en su texto *La filosofía animal de Nietzsche*- quien explica que el filósofo alemán rechaza la idea de que la vida humana se dé con autonomía propia dentro de la vida -en un sentido lato-. Que la vida humana se desvincule como una instancia autónoma de las demás vidas, conduce inevitablemente a su agotamiento. Ya que: «Por el contrario cuando el ser humano se compromete con su animalidad genera formas de vida cultural y política que se afincan en la

¹⁸ Nos apoyamos en Vanessa Lemm no porque sea la primera especialista en apuntar a la interconexión de la vida orgánica e inorgánica en Nietzsche, ya que esta idea quedaría esbozada desde la generación de Wolfgang Müller-Lauter en su interpretación de la *hipótesis de la voluntad de poder* (Nietzsche, 2016: 77). No obstante, es Vanessa Lemm quien elabora y sostiene una lectura de corte más “animalista” y ecológica, en el sentido de ausencia de jerarquías y *arkhé* entre las distintas-formas de- vidas. Así entiendo que la postura de Vanessa Lemm ayuda a continuar con la propuesta vitalista que la filosofía francesa contemporánea realizó sobre las obras de Nietzsche a partir de los años sesenta del siglo pasado. Bajo esta clave hermenéutica la *hipótesis de la voluntad de poder* deja de ser leída como una capacidad netamente humana, para hallarse situada y repartida a lo largo y ancho de forma horizontal en un entramado de afectos en la que cada sí mismo (orgánico e inorgánico) se encuentra en relación con los otros como agente de plenas facultades. Para profundizar en esta idea véase: Benett, J. (2022). *Materia Vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.

autorresponsabilidad individual.» (Leem, 2010: 84). En este sentido la vida humana no puede darse sobre su propia fuerza, sino que depende de su relación con las demás. De esta forma se produce la crítica radical a la concepción occidental que concibe al ser humano como la cumbre de la evolución. Desde Nietzsche y Tiqqun la vida humana no debe de ocupar un lugar cardinal en la totalidad de la vida. Deleuze habrá explicado que tanto el hombre, como el hombre superior, son fines o productos fallidos ya que su existencia se da en base a un supuesto devenir-reactivo: «El hombre tiene, por esencia, el devenir reactivo de las fuerzas. Más aún da la mundo una esencia, ese devenir como devenir universal.» (Deleuze, 2016: 241). Así nos encontramos que el mundo habitado por el hombre que se sitúa en el centro, desvinculándose del resto de seres, dispone sobre la piel de la tierra dos enfermedades: el hombre mismo como costra identitaria y su actividad. No podemos continuar *en* el horizonte de sentido que hace del superhombre la realización del proyecto y de la esencia de lo humano. Así la reivindicación de la aceptación absoluta de la vida, en tanto que espíritu dionisiaco y apolíneo, consiguen que la tierra y el cuerpo del hombre se transfiguren. Que la vida del hombre deje de ser el centro gravitacional da lugar a que la tierra deje de ser un desierto donde el hombre está desterrado y que el cuerpo del hombre deje de ser la prisión del yo dando lugar al sí mismo.

Por ello esbozamos la necesidad y la posibilidad de una comunidad desterritorializada de principio y *arkhé*. Así el punto de partida será la comunidad de nómadas como comunidad (im)posible. Esta es una comunidad que disloca tanto al sujeto como a las identidades del centro gravitacional. De esta suerte, el fundamento de lo humano, el fundamento de la dignidad humana como resguardo universalizante, se caduca en tanto que identidad y principio de organización. Este gesto encuentra una traducción directa en Tiqqun, ya que estos tratan de pensar y poner en práctica el abandono de las identidades -propias de la comunidad terrible- que nos impiden desatar las posibilidades emergentes de nuevas formas de vida. Abandono de las ásperas y modernas identidades individuales y colectivas con el fin de erigir una nueva condición humana desde la inmanencia. En Tiqqun, con Nietzsche como asiento, podemos interpretar que la consciencia de uno mismo no estaría ligada a un proceso intelectual, sino a una experiencia interior que toma pie en la existencia y que forzosamente no ha de estar basada en la identidad, sino en la relación horizontal, la decisión y el pathos de la distancia. Nos situamos por tanto ante un ejercicio de deserción social que nos conecta con el *an-arkhé* de la relación con los otros, desvelando la naturaleza

política de toda existencia ya que: «Nosotros nos reconocemos como hermanos sin familia [...] este nosotros es el de la comunidad verdadera.» (Tiqqun, 2014). Siendo palmario un “nosotros” ausente de genitor.

De ello se deduce, como venimos tratando, que ser libre es contradictorio a los valores trascendentes que se han forjado con el paso del tiempo. A este respecto Nietzsche en su aforismo *El reino de la libertad* escribe:

«El carácter superficial y sumamente contentadizo de la inteligencia. En no puede comprender que exista una autentica necesidad, y se siente superior a ella: está orgullosa de ser más poderosa, de correr más deprisa, de llegar en un momento a la meta. Esta es la razón de que, frente al reino de la acción, de la volición y de la vida, el reino de las ideas aparezca como *el reino de la libertad*, pese a que, como ya he dicho, no es más que el reino de lo superficial y de lo contentadizo.» (Nietzsche, 1994: 115 §125).

El autodescubrimiento que lleva a cabo el espíritu libre consistirá, por tanto, en una práctica como creador de valores que se opone a la presunta transcendencia de las formas de causalidad situadas por encima de la existencia. Así el individuo libre será aquel capaz de decidir e invertir los valores que les han sido impuestos por alguien -o algo- que se soñaba superior. Esta oposición al mundo de las ideas y las jerarquías, tanto en Nietzsche como en Tiqqun, toma pie en la crítica a la racionalidad -el estandarte de la tradición occidental- que se ha instituido como la marca de la diferencia del ser humano con las otras formas de vida. «Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las *cosas buenas!*» (Nietzsche, 2018: 90 §3). Dicha racionalidad es ahora un dispositivo de cancelación de la experiencia y potencia de la vida.¹⁹ No obstante, de la mano de Vanessa Lemm, mientras que parafrasea al filósofo alemán, descubrimos que en

¹⁹ Considero que tanto Nietzsche como Tiqqun se basan en la razón para criticar su límite. Así no creen con absoluta seriedad en la razón, pero la utilizan-y la necesitan- como medio para cuestionar los fundamentos de la metafísica occidental, realizando una ontología crítica de la política del presente. Este gesto, que se sirve de la razón para enjuiciarla y dejar de atribuir a esta la cualidad y capacidad de ordenación del mundo, no puede ser considerado como una postura irracionalista. En este sentido a través de la razón se enfrentan a la laudatoria del despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, pero no a la razón.

Nietzsche hay un anhelo por recuperar la autonomía y la capacidad poiética propia del ser humano ya que:

«El individuo soberano es el individuo autónomo, situado por encima de la eticidad, al que le es lícito hacer promesas porque ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre. La superación de la eticidad de la costumbre depende de un retorno al olvido animal como la fuerza que permite al individuo soberano liberarse de la memoria de la voluntad y olvidar las normas políticas y morales de la civilización en nombre de su medida de valor.» (Lemm, 2010: 94-95).

Considero que en Tiqun desvestiremos un deseo semejante en tanto que: la comunidad (im) posible, la comunidad de nómadas, o como será definida por ellos: *comunidad verdadera*, se caracteriza por el destierro de los nombres propios. Entre ellos el destierro de la identidad, de la razón y del principio de humanidad como fundamentos genitivos comunitarios, generando así un tejido de continua transferencia y pluralidad de formas de ser y saber. La animalidad que reclama Nietzsche, implícitamente, se encuentra presente en Tiqun. En ambos hallamos una interpretación del *factum* de la vida que exige una relación de las existencias por debajo de la costra de la identidad. Este es un llamamiento a la humanidad comprometida con su animalidad, con su existencia desnuda, con el *no* principio, con el nomadismo, con el *factum* de la vida que da origen a formas de vida política enraizadas en la decisión y la responsabilidad. Así este recorrido entre Nietzsche y Tiqun procura desarrollar una ontología de la comunidad an-árquica, carente de *arkhé* organizador alejándose de las formas de dominación política que se cristalizan en ásperas jerarquías. Por lo tanto, una ontología relacional sustentada en el ser-con y en el ser-en que incluye el peligro y el riesgo del hecho de vivir, o séase: la finitud. Se ha producido así un gesto mistificador ante la existencia trivial e insignificante del ser humano ya que el riesgo es una parte ineluctable de la existencia humana que no ha de ser desafiado ni exaltado, sino reconocido y afrontado.

Que dicha aspiración pueda ponerse en práctica solo es posible desde los procesos de subjetivación individuales que dislocan el “Yo” y cualquier forma de identidad. Esta (des)subjetivación que no persigue ser sujeto, que no anhela una identidad, en ningún caso puede entenderse como una salida individual del sujeto, o como una retirada del mundo. Este devenir pragmático ha de comprenderse como un

modo de mejora e intensificación de las relaciones sociales, ya que: toda forma de vida desvinculada de las demás decae porque se separa de aquello que genera su propia vida. La vida humana no puede darse únicamente sobre la base de su propia fuerza, sino que depende absolutamente de su relación con otras formas de vida en cuanto *factum*.

Nietzsche aboga por recuperar la animalidad, si se quiere, la instancia dionisiaca propia del ser humano que le permite crear y jugar. De la misma manera Tiqqun persigue recuperar, a través de las prácticas de libertad, la posibilidad de las formas de vida por venir. Las identidades propias de la comunidad moderna -en Tiqqun *comunidad terrible*- han conducido al sujeto respecto de sí mismo a la crisis de la representación. Así, no hay nada paradójico en la constatación de que la condición humana en la que toda comunidad se ha perdido es también la condición que funda la posibilidad de la *comunidad verdadera* -comunidad (im)posible. De este modo nos situamos ante una tarea ajena a cualquier programa intelectual, porque en palabras de Tiqqun:

«Nosotros llamamos conciencia de sí al ejercicio de abandono del yo, de desapego de toda identificación y de purificación de todas las pertenencias consolantes que prodiga la mala sustancialidad, ejercicio mediante el cual el Bloom deviene lo que es. En esta ascesis, el Bloom se reconoce en su desnudez de ser finito en cuanto mortal y finito en cuanto separado, como puro y simple ser-para-la-muerte. Con ello retoma y prosigue en sí mismo su no pertenencia al mundo de la mercancía en una pertenencia superior, íntima y fundamental a la comunidad humana» (Tiqqun, 2013).

4. Consideraciones iniciáticas

El Bloom, la condición humana de la modernidad, es ese ser que ha incorporado en sí mismo el vacío que lo rodea. Expulsado de todo lugar propio, él mismo se ha vuelto un lugar. De ahí que el Bloom también sea en el fondo un espíritu libre, ya que es un espíritu vacío. Así Simon Weil habrá dicho que: «el vacío es la plenitud suprema, pero los hombres no tienen derecho a saberlo», Tiqqun siendo sabedores de ello agregarán lapidariamente: «en efecto, ellos [los hombres] tienen el deber de ello.» (Tiqqun, 2013). Se produce así un gesto re-mistificador que llama a la responsabilidad, apelando a una forma comunitaria ajena a cualquier identidad programática. De esta forma Nietzsche y Tiqqun nos invitan a comprender al *sí*

mismo como cuerpo-animal. Como existencia basada en el *pathos* de la distancia. Existencia carente de *arkhé*, en tanto que facto, desde el que pensar la vida a partir de nosotros-con-los-otros ya que: «Toda libertad presente o futura que se exima, de una u otra manera, de este desapego, de esa ataraxia, apenas sería capaz de enunciar algo más que los principios de una servidumbre más moderna» (Tiqqun, 2013). En último término una nueva forma de igualdad que se deriva de «la irreductible diferencia y singularidad del otro, esto es, una fuerza contraria a las tendencias normalizadoras y niveladoras presentes en la sociedad de masa moderna, cualquiera sea su ideología política» (Lemm, 2013: 68).

Esta ausencia de tono programático, como ya hemos anunciado, nos conduce a (re)pensar la noción de libertad como responsabilidad, como praxis, que es intrínseca a los humanos en relación, ajenos a la oclusividad de la identidad, ya que para el colectivo francés esta no es un más allá, no es un élseo o un vergel que alcanzar, sino que toma la forma de praxis. Por eso tanto en Tiqqun como en Nietzsche la línea de fuga es hacia el interior, ya que no hay afuera posible, el afuera ha pasado al interior, está dentro. O lo que es lo mismo: depende de “nosotros”. Así la posibilidad de una auto-superación de lo humano, al menos de esta condición humana, propia de la modernidad capitalista, se presenta en la promesa de lo *sobrehumano* como abandono de la identidad. Este gesto es el que abre la posibilidad de devenir flujo anónimo.

Nietzsche y Tiqqun nos dejan como legado una propuesta, a saber: el sino de apropiarnos de la no pertenencia. El cometido de hacer nuestra la condición de no pertenencia como condición de posibilidad de otras formas de vida. Así con ellos, y más allá de ellos, mutemos, vaguemos y naveguemos como animales apolíneos que han recuperado lo dionisiaco, sin renunciar a nada. Nos pertenece la pertenencia de no ser parte de nada. Este gesto solo es posible hacia el interior de sí. Ademán, hacia el interior de nosotros mismos, que nos obliga a deshacernos como sujetos y comprendernos como apátridas, como miembros de una comunidad sin territorio. Como nómadas que en su diferencia, que en su distancia con el otro, están implicados ineluctablemente *en* y *con* ello.

Desanudemos la decisión, apropiémonos de lo terrible y convivamos con ello.

En síntesis; seamos valientes y atrevámonos a vivir.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- Basili, C. (2022). «We Have to Reject Ourselves: Gustav Landauer and Simone Weil's Politics of Asceticism». En: Cohen-Skalli, C., & Pisano, L. (eds.). *Skepsis and Antipolitics: The Alternative of Gustav Landauer*. Netherlands: Brill.
- Benett, J. (2022). *Materia Vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Blumenfeld, J., Bottici, C., & Critchley, S. (eds.) (2013). *The anarchist turn*. London: Pluto Press.
- Cacciari, M. (1994). «Lo impolítico nietzscheano». En: *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Biblos.
- Cano, V. (2010). «Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche». *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*. Vol. XV, 85-103.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2003). (2008). «Nihilismo y comunidad». En: Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V., (comps.). *Nihilismo y Política*. Buenos Aires: Ediciones matinal.
- Pritchard, E. (1976). *Brujería, magia y oráculo entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fernández-Savater, A. (2011). *Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun*. Espai en blanc.
- Goldman, E. (2014). *Viviendo mi vida*. Vol. I. Madrid: Capitán Swing.
- Greco, C., & Groot, G. (2009). «Introducción: Friedrich Nietzsche y la fábula de la verdad». En: Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hoppen, F. (2021). *Liminality and the Philosophy of Presence. A New Direction in Political Theory*. New York: Routledge.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga*. Logroño, Pepitas de calabaza.
- Land, N. (2021). *Sed de aniquilación*. Segovia: Materia Oscura.
- Landauer, G. (2015). *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*. México: Herder.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Chile: Universidad Diego Portales.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Chile, Fondo de Cultura Económica.

GONZALO RAMOS PÉREZ.

«Política extática: Las implicaciones de Nietzsche y Tiquun ante la (im) posibilidad de la comunidad.»
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° 2. ISSN 0718-8382, marzo 2024 pp. 63-88

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Argentina: Libros de la Araucaria.

May, T. (2009). *The Political Thought of Jaques Rancière: Creating Equality*. United States: Penn State University Press.

Nancy, J.L. (1999) *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Newman, S. (2004) «Anarchism and the Politics of Resentment». En: *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Moore, J., (ed.). New York: Autonomedia.

Newman, S. (2011).«Postanarchism: a politics of anti-politics». *Journal of Political Ideologies*, 16:3, 2011, 313-327. Doi: 10.1080/13569317.2011.607301.

Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: M.E. Editores.

Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2009). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2016). *Humano demasiado humano*. Madrid: Mestas.

Nietzsche, F. (2018). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2020). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Onfray, M. (2020). *Política de un rebelde. Tratados de resistencia e insumisión*. Barcelona: Anagrama.

Roszbach, S. (2020). «Contra Externalisation: Analogies between Anarchism and Mysticism». En: Christoyannopoulos, C. & Matthew S, A. (eds.) *Anarchism and Religion*. Vol III. Stockholm: Stockholm University Press.

Tiquun. (2009) *Llamamiento y otros fogonazos*. Madrid: Acuarela de libros & Antonio Machado.

Tiquun. (2013). Teoría del Bloom. *Tiquunim*. <https://tiquunim.blogspot.com/2013/01/bloom.html>.

Tiquun. (2014). Comunidad terrible, *Tiquunim*. <https://tiquunim.blogspot.com/2014/01/terrible.html>

Tiquun. (2015). *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela & A. Machado.

Weil, S. (1957). *Écrits de Londres*. Paris: Gallimard.

Weil, S. (2014). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

Weil, S. (2018). Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social. Madrid: Trotta.

Wittgenstein, L. (2008). *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.