



Materialidad y afectividad de los cuerpos

Valentina Buló


EDITORIAL
USACH

colección **idea**

Materialidad y afectividad de los cuerpos

Bulo Vargas, Valentina

Materialidad y afectividad de los cuerpos [texto impreso] / Valentina Bulo Vargas.-
1ª ed. - Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 2022.

184 p.: 15,5 x 23 cm. (Colección IDEA).

ISBN: 978-956-303-570-4

I. Materialidad - Filosofía 2. Cuerpos - Filosofía
I. Título. II. Serie.

Dewey: 107.-- cdd 21

Cutter: B939m

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

colección **idea**

Los libros de esta colección son sometidos a
doble arbitraje externos y son evaluados por
un comité editorial.

Materialidad y afectividad de los cuerpos

Valentina Bulo

© Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2022
Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile
Tel.: +56 2 2718 0080
www.editorial.usach.cl
Instagram: @editorialusach
Twitter: @Editorial_Usach
ISSUU: /Editorial-Usach
Mail: editor@usach.cl

© Valentina Bulo, 2022

I.S.B.N. edición impresa: 978-956-303-570-4
I.S.B.N. edición digital: 978-956-303-573-5

Director Editorial: Galo Ghigliotto G.
Edición: Catalina Echeverría I.
Diagramación: Andrea Meza V.
Ilustración de portada: Milena Onneto B.
Diseño de cubierta: Ana Ramírez P.
Corrección de textos: Luz María Astudillo
Director Colección IDEA: José Santos-Herceg

Primera edición, agosto 2022

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico o mecánico, óptico,
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo de la editorial.

Impreso en Chile

Valentina Bulo

**Materialidad y afectividad
de los cuerpos**



colección **i**dea

Índice

Introducción	9
Parte I	
De la diferencia al cuerpo	
1. Diferentes diferencias (con Rodolfo Meriño).....	15
2. Entre naturaleza y técnica	27
3. Pluralidad y exclusión	41
4. La banalidad del mal y desprecio	55
Parte II	
Cuerpos situados	
5. Políticas del comer.....	77
6. <i>Tabula rasa</i> de los cuerpos	87
7. Piel inmunda (con Alejandro de Oto).....	95
8. (No) tocar	111
Parte III	
Materialidades	
9. La libertad de las cosas	121
10. Materialidad de la nada.....	135
11. Materialidad de los afectos (con Giordano Bruno)	145
12. El placer de las cosas.....	157
Nota final.....	169
Bibliografía	171
Agradecimientos	181

Introducción

Jean-Jacques Courtine (2006, 21) afirma que los cuerpos han sido inventados en términos teóricos durante el siglo xx; y es que el pensamiento filosófico, olvidado tradicionalmente de las cuestiones corpóreas, se reconfigura cada vez más con variantes corporales en sus diversas vertientes. En primer lugar, la fenomenología: desde Merleau-Ponty, que hace de la percepción y la motricidad fuentes originarias de todo sentido, hasta un Michel Henry, que convierte la encarnación en el momento de la autoafección como inmanencia pura. Por otra parte, aquellos pensamientos cercanos a la filosofía de las ciencias priorizan de suyo los cuerpos desde perspectivas biológicas o físicas; aquí se destaca el gesto de Xavier Zubiri, quien deja el curso de Martin Heidegger en 1930 para dedicarse a un estudio acucioso con los más grandes científicos de la época, tales como Prigogine o Heisenberg —cambio de dirección que se cristaliza en una filosofía de la realidad como “de suyo”, filosofía con cuerpo de una realidad que se siente (Bulo 2013c, 62ss)—. La biopolítica, por su parte, abandonará la supuesta neutralidad y limpieza de los cuerpos para quedarse con cuerpos interferidos, los cuales, como señala Foucault, son los espacios donde acontece el poder. Un lugar especial ocupan los aportes desde los estudios de género y la filosofía feminista, los cuales propondrán como categoría central el cuerpo de las mujeres. También, y con cada vez mayor relevancia, los cuerpos aparecen en cuanto cuerpos racializados, algunos de los cuales constituyen cuerpos desechables, en tanto que otros no: el desplazamiento territorial

masivo nos habla a nivel planetario de las sobras de determinados cuerpos. En el llamado pensamiento de la diferencia, los cuerpos aparecerán separados ya de la idea de sustancia o del sustantivo para ser vinculados a distintos umbrales de intensidad, tal como los aborda Deleuze. Jean-Luc Nancy será quien se haga cargo explícitamente de esta problematización para elaborar una ontología modal de los cuerpos.

Si bien el cuerpo ha pasado a tener mayor preponderancia en el pensamiento filosófico contemporáneo, menos se ha detenido en la conceptualización de su materialidad, cuestión importante, ya que la materialidad viene a establecer aquel marco dentro del cual hablamos del cuerpo. La idea de este libro es justamente transitar desde una cierta concepción ontológica de los cuerpos hacia una explicitación del modo de entender la materialidad subyacente en ella. Este tránsito estará acompañado de una dimensión o arista específica del cuerpo y de la materialidad: la afectividad, lo que hace de este libro la elaboración de una suerte de intersección conceptual entre cuerpo, materialidad y afectividad. En la primera parte, la afectividad aparecerá de forma incipiente, en el último capítulo, como complemento de los análisis anteriores; sin embargo, ya en la segunda parte se incorporarán las aristas afectivas tejidas junto a los cuerpos para culminar en la tercera parte con la explicitación de lo que podría entenderse como un materialismo afectivo.

La primera parte de este libro es entonces la demarcación conceptual de algunos caracteres ontológicos de los cuerpos y el análisis de algunas de sus implicancias, sobre todo políticas.

Uno de los intereses principales de este apartado consiste en ampliar radicalmente el uso de la noción de cuerpo, pues no sólo nos referiremos al cuerpo “humano”, como lo hacen de modo predominante las elaboraciones teóricas del cuerpo, sino que nos referiremos también a los otros cuerpos en cuanto que tales. Este punto es muy relevante, porque para pensar la materialidad habrá que pensar en la formulación de ciertos caracteres propuestos para ella en un sentido amplio, es decir, como aplicables también a los cuerpos no humanos. Este sentido amplio incluye a los cuerpos así llamados “naturales” y “artificiales”, distinción que este libro pone en cuestión al situar los cuerpos entre naturaleza y técnica.

La puesta en diálogo con Hanna Arendt se tornará central en los dos últimos capítulos de la primera parte, tanto respecto a situar el rol del cuerpo como de la afectividad en algunas de sus categorías más relevantes de su pensamiento: pluralidad y banalidad del mal son tensionadas para ser corporalizadas y afectivizadas en el pensamiento de Arendt.

La segunda parte del libro, titulada “Cuerpos situados”, corresponde a una serie de reflexiones sobre relaciones corporales concretas y situadas, y tiene por ello una tonalidad distinta en el estilo de escritura y una toma de posición política más explícita. Gramaticalmente incluso tiene un cambio de persona a primera persona singular, ya que el lugar de enunciación se singulariza, se vuelve más situado. El trato con los cuerpos se vuelve aquí crucial. Este apartado trabaja prácticamente con las mismas categorías conceptuales que la primera parte del libro, pero, al tejerlas en una reflexión situada, estas son matizadas y ponderadas en su situación. La racialización, la tortura, los límites en el tocarnos y la devoración como temas son ensayados en el sentido de ejercicios de reflexión mucho más concreta que el resto del libro, escritos por ello de un modo, si se quiere, más simple, más claro y más cercano, a partir del cual me sitúo también como autora que toma posición en términos epistemológicos.

La tercera parte de este libro busca pensar en una materialidad que haga juego con estos cuerpos diferenciales trabajados en las secciones precedentes. La idea clásica de la materia como el soporte de las formas, siempre pasible, presente incluso en las consideraciones del materialismo marxista, o la idea de un mundo material mecanicista de acuerdo con la cual dicho mundo es determinado por las leyes necesarias de la naturaleza ya no calzan aquí, pues la tarea que pretende ser abierta en estas páginas consiste en pensar otra vez la materialidad de estos cuerpos que hacen nuestro mundo.

Pensar el andamiaje de nuestro mundo a partir de la consideración concreta y singular de nuestras diferencias no es otra cosa que pensar la materialidad. Si nuestros cuerpos difieren desde su materialidad, no es suficiente pensar una materialidad concreta, singular y contingente sólo como “algo determinado” o como un receptáculo; debe haber un momento que impida su reducción a la

mera determinación. Este momento, que bien puede ser entendido como indeterminación, desorden, desestructuración o como algún otro modo de la carencia, proponemos elaborarlo a partir del exceso, que no es otra cosa que el exceso del cada vez del singular. Es un carácter que por ahora llamaremos “abertura exuberante”.

A lo largo de la historia de la filosofía se pueden encontrar muchas concepciones que más o menos confluyen con la exuberancia material; pero es a partir del siglo xx que la elaboración teórica de los cuerpos otorga una reconfiguración del marco a partir del cual pensar esta materialidad. Una materialidad abierta que posibilite el juego y la indeterminabilidad por exceso de los cuerpos, singularidad que difiere, que consiste en diferir-se, coincide con lo que los más antiguos llamaron clinamen o declinación formulada por Epicuro y más tarde por Lucrecio. El clinamen permite pensar la abertura como un momento liberador a partir de la materialidad de los cuerpos. Creemos que el término más justo es liberación, más cercano a un estallido, a una fuerza activa diseminante. La materialidad es la apertura del desvío, del diferir que hace mundo al mundo, donde no está tan escindido el territorio entre naturaleza y libertad.

La materialidad entonces puede ser equiparable a la diferencia física, a la singularidad. La materialidad de los cuerpos se emparenta con la libertad en su sentido más amplio, a saber, con su capacidad para dar lugar a la diferencia, para abrir la diferencia; por ello es una libertad en la cual no sólo cabe la libertad humana, sino que, de algún modo, la de todas las materialidades. Esa libertad no se restringe a una libertad como voluntad, pues es libertad como “inclinación de hay”, como el desvío libre y espontáneo del curso de las cosas porque sí, eso es diferir, esa es la consistencia de la diferencia.

El último paso argumentativo del libro, que aparece en los capítulos finales, consiste en la recuperación de ciertas concepciones de la materia que hacen factible pensar en algo así como una afectividad cósmica o una materialidad afectiva. Estos bosquejos son elaborados principalmente de la mano de Giordano Bruno, a partir de su idea de vínculo, y del clinamen de Epicuro y de Lucrecio.

Parte I

De la diferencia al cuerpo

1

Diferentes diferencias¹

Identidad y diferencia expresan dos caras de una misma moneda. El principio de identidad atribuido a Aristóteles ha constituido la base para la conceptualización de cualquier diferencia y es, desde siempre, la condición de posibilidad para que haya pensamiento y para que acontezca el mundo. Pensar es siempre pensar en algo, y ese algo ha de ser —al menos en alguna medida— el mismo referente en aquellos que lo piensan y el mismo a través de los distintos momentos de *su* existencia. Si hubiera diferencia absoluta en el pensar, no habría pensamiento, puesto que el pensamiento está afirmado en la identidad. Del mismo modo, para que el mundo sea mundo y no solamente caos, sus componentes han de estar de alguna manera reunidos, ordenados con respecto a algún principio idéntico para todos; por lo tanto, los elementos del mundo han de coincidir en algo que los conjunte y ellos mismos, para conformar un mundo, habrían de poseer cierta identidad consigo mismos. La edificación de la filosofía occidental ha sido preeminentemente una edificación de la identidad en todos sus ámbitos, desde la búsqueda de arjé al espíritu absoluto; la filosofía, casi podríamos decir, consiste en esta construcción de la identidad, y cuando ha pensado la diferencia, lo ha hecho de un modo derivado, como aquello que difiere de una identidad siempre anterior y fundante.

Esta identidad, sin embargo, tampoco puede ser absoluta, necesita de la diferencia, pues el mundo y el pensamiento consisten

1 Texto escrito a dos manos con Rodolfo Meriño.

en un cierto acontecer de diferentes modos a través del tiempo; las diferencias tensionan las identidades, las hacen peligrar y, a la vez, las posibilitan. Identidad y diferencia juegan a lo largo de la historia, y el acento pasa de una a otra en el vaivén de estructura y libertad.

Un cambio de dirección radical acontece aproximadamente a mediados del siglo xx, cuando comienza a configurarse en Europa lo que luego sería conocido como “el pensamiento de la diferencia”, que lleva como signo distintivo la priorización de las diferencias entre unos y otros con respecto a sus rasgos comunes o idénticos. Si la diferencia se ha definido de manera predominante desde o a partir de la identidad a lo largo de la historia del pensamiento, aquí se inaugura un vuelco que intenta pensar desde la diferencia.

El pensamiento de la diferencia atribuido con ese nombre explícitamente a Deleuze y a Derrida está anclado ya en la filosofía de Heidegger, como lo afirmara el mismo Deleuze en el segundo párrafo de *Diferencia y repetición*:

El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia Ontológica. (...) [L]a diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y la contradicción (1985, 1).

La tesis que sostendremos aquí es que no podemos subsumir las diferentes diferencias a un pensamiento idéntico; si hablamos del pensamiento de la diferencia, debe ser siempre desde una “categoría plural” de diferencias. Para cada caso, no da lo mismo qué “estilo de diferencia” se use, cada diferencia tiene su propio tono, campo de juego, posición y umbral. Mostraremos algunos matices posibles entre diferencias y sus mezclas, sobre el supuesto de que, desde un pensamiento de la diferencia, la elaboración conceptual es diferente cada vez y por tanto infinita o, como propondremos, omnícéntrica.

Partiremos describiendo la diferencia desde algunos autores, específicamente Heidegger, Deleuze, Derrida y Nancy, para luego proponer un modo de entender la diferencia que podríamos denominar “diferencia colonial”. Por último, realizaremos algunas observaciones sobre las diferencias trabajadas en su conjunto.

Dos de los gestos centrales de la filosofía heideggeriana son, por un lado, el concepto de “diferencia ontológica” y, por otro, la acusación con respecto al olvido de esta diferencia por parte de la filosofía occidental desde Platón. Aunque la expresión del “olvido de la diferencia” es más nítida en el pensamiento tardío de Heidegger, se puede afirmar que este olvido constituye el nervio mismo del pensamiento heideggeriano ya en *Ser y tiempo*, pues en él están presentes los trazos principales que dibujan la diferencia ontológica. Las distinciones existencial-existencial, óntico-ontológico y sobre todo el intento de instaurar una ontología fundamental y primera con respecto a otras ontologías que finalmente olvidan la diferencia entre ser y ente apuntan en esa dirección. El *Dasein*, tal como es concebido en *Ser y tiempo*, podría definirse como el lugar donde primeramente acontece esta diferencia, él constituiría la diferencia ontológica, “aquel ente al que le va cada vez el ser mismo” (1977b, 41).

Lo primero que hay que decir es que la diferencia ontológica se sitúa en el ámbito del *entre*, la diferencia es siempre relacional, anterior a sus relatos; la diferencia entre uno y otro es anterior a uno y otro. Puedo establecer diferencias entre una cosa y otra porque hay un espacio que ha abierto la posibilidad de que haya uno y otro determinado, este espacio (temporal) es lo que Heidegger denomina “entre”, y la diferencia ontológica es lo que hace posible vincular, en su identidad y diferencia, a unas cosas y otras. El acontecimiento es el despliegue histórico de este entre como posibilitador de toda relación.

Si bien la diferencia ontológica en Heidegger es la diferencia entre el ser y el ente, fundamenta ella asimismo las posibilidades de todas las diferencias y constituye una mismidad, por lo cual podemos afirmar que Heidegger opera desde la diferencia como vínculo privilegiado con respecto al ser y su altura. La ontologización de la diferencia en Heidegger actúa como una cierta “condición de

posibilidad histórica” para que unas cosas y otras puedan llegar a aparecer justamente como unas y otras. Así, la diferencia entre el ser y el ente implica una sobrevenida del ser en la que el ente es la llegada, a saber: la figura histórica del ser constituye condición de posibilidad para que los entes se diferencien entre sí y con ello se determine el modo del despliegue de la diferencia; obviamente, la diferencia está aquí anclada en la mismidad del ser.

La diferencia ontológica es *la* diferencia a partir de la cual surgirían todas las demás; así, este estilo de diferencia consiste en el privilegio de unos sobre otros y de unas diferencias sobre otras, ya sea del ser sobreviniendo a los entes y determinando el modo de todas sus relaciones (como entre) o de aquel ente privilegiado, el único que realmente existe y que realmente muere, el único que “tiene (al) mundo” (el *Dasein*).

De todos modos, Heidegger —y esto lo compartirá, pensamos, con Deleuze y Derrida— se propondrá pensar a partir de la diferencia en directa crítica al pensamiento representativo de lo idéntico, aunque para él en la diferencia ontológica siempre subyacerá una mismidad fundante.

En la propuesta de Deleuze, en cambio, no subyace la mismidad; la diferencia sin negación es la diferencia por la diferencia, diferencia como flujo del deseo, como producción de realidad. Deleuze ejecuta el desplazamiento del ser al diferir y con ello efectúa un desmantelamiento de la identidad en el que se afirman todas las diferencias juntas, sin negación, y se repite una y otra vez lo mismo, repetición mediante la cual lo mismo es cada vez diferente.

El último párrafo de *Diferencia y repetición* actúa como una especie de fórmula: Una sola y misma voz para los mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. A condición de que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza y los hace retornar, girando sobre su punta móvil (1985, 338s).

Aquí podemos constatar que la condición puesta por Deleuze a la mismidad del ser es su desplazamiento al diferir, la

instalación de la diferencia como el exceso de cada caso, su desborde que deshace cualquier identidad. El pensamiento de la diferencia en Deleuze ha de comprenderse como un movimiento expansivo que hace estallar la identidad. La diferencia aquí no es un fin por alcanzar o una idea abarcable, sino un modo de acontecer; es pensar desidentitariamente, diferentemente. Deleuze construye un pensamiento que se está volviendo siempre otro, que se multiplica y se muestra siempre de manera problemática, como un pensamiento abierto a dejar salir las diferencias y, en este sentido, un pensamiento liberador. Se trata de “una diferencia sin negación, liberada así de cualquier identidad que reduzca ‘su’ diferencia; una liberación múltiple en donde cada diferencia se excede a sí misma” (Bulo 2012a, 68).

“Hemos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento (...) ¿cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento?” (Deleuze 1985, 293). Si hemos dicho que la diferencia en sí misma es impensable toda vez que cualquier pensamiento tiene como condición de posibilidad una cierta identidad, el trabajo de Deleuze será descomponer el pensamiento, realizar una especie de movimiento de reversa que detenga la cristalización y fijación propias del pensamiento. Este gesto no persigue la aniquilación de toda verdad ni de todo principio: no pretende aniquilar toda verdad sino dismantelar su interpretación tradicional y leer ciertos contenidos en una dirección diferente al canon, al sentido único dominante que se ha impuesto como verdadero, es decir, no busca aniquilar toda verdad, sino desplazar su campo de dominio, remover los modos que posee el pensamiento para organizarse. No quiere la destrucción de todo principio, sino al revés: la afirmación de todos los principios, a eso apunta la diferencia sin negación.

Heidegger también ejecuta un dismantelamiento de la identidad; pero para hacer resurgir la mismidad originaria, el pensamiento da un paso atrás para la fundación de una genuina historia del ser. El tono deleuziano no pretende ser ontológico, repite el movimiento, en cada caso deshace una identidad y construye otra

que difiere, sembrando allí el germen de su propia alteración de tal modo que no se pueda reproducir identitariamente.

La diferencia en Derrida irá por otro camino. Referirnos a la *différance* derridiana es casi un contrasentido, pues todo lo que digamos sobre ella está mal dicho de antemano; innombrable no sólo por su *a*, es casi como el estar mal dicho (maldito) que se supone al existir: un diferir como un estar en diferido, como un principio que no es principio o un principio que tacha el principio y se tacha como tal y que con todo es, podríamos decir, una diferencia más real, porque constituye un desfase, una falla espaciotemporal, un acto fallido del ser. Nancy dice que ella es la anulación de la diferencia ontológica, y lo es al menos en la medida que destituye toda posibilidad de privilegio, principio o buen decir. “La *Différance* de Derrida es la articulación de la nulidad de la diferencia ontológica: ella trata de pensar que el ‘ser’ no es otra cosa que el ‘ex’ del existir. Esta articulación es pensada como aquella de una presencia-a-sí que *se difiere*” (Nancy 2002a, 97).

Aunque Heidegger pensó la diferencia en términos ontológicos, como un despliegue del ser, es Derrida quien la piensa no sólo como diferencia entre una cosa y otra, sino también en términos temporales; el diferir expresa estos dos sentidos, constituye un desfase, un desacoplamiento como borradura de cualquier origen temporal y espacial. Si Deleuze opera con el principio de la afirmación de todas las diferencias y, así, mediante una especie de caotización de cualquier jerarquía de diferencias, Derrida lo hace a partir de la sustracción del carácter principal que pueda pretender cualquier diferencia. En ambos está, pensamos, el intento de ir contra esa fuerza que tiende a la cristalización de las diferencias volviéndolas identidades, pero su estrategia diverge: Deleuze activa, por decirlo así, todas las diferencias juntas, mientras que Derrida desactiva cualquier principio diferencial (la operación deconstructiva).

Nancy afirma con respecto a Deleuze y a Derrida lo siguiente:

Compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo de un pensamiento diferente

de la diferencia. El tiempo de un pensamiento que debía diferir de aquellos que lo habían precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de un reparto (...). La fórmula de Deleuze se enuncia: “diferir consigo mismo”. La de Derrida: “sí mismo difiriéndose”. Deleuze dice “diferir consigo mismo”: la diferencia y el sí son dados juntos, el uno con el otro; ni identificados formalmente como si uno *fuese* otro, ni separados uno del otro como si uno excluyese el otro. Derrida tiene delante de él al diferir de la presencia misma. Ella no se presenta sino por adelantado o con retraso respecto de sí (...). En cierto modo, aquí y allí se trata del sentido. De aquello que constituye el sentido del sentido. De aquello que del sentido, en el sentido, difiere de una identidad significada, de una verdad dada. Pero uno lo ve diferir abriéndose, el otro lo ve ser abierto difiriéndose. Uno está en el surgimiento del sentido, el otro en su promesa que promete no ser cumplida (2008, 250).

Si miramos desde aquí la diferencia ontológica heideggeriana, constatamos que ambas operaciones terminan con ella o, al menos, con su privilegio. En esta misma línea, Jean-Luc Nancy resituará el problema de la diferencia mediante su desplazamiento al campo de juego de los cuerpos.

Pensar los cuerpos significa desde ya pensar las diferencias; y es que cuerpo y diferencia se tejen juntos. “Un cuerpo es una diferencia, como es una diferencia con todos los otros cuerpos; mientras que los espíritus son idénticos, él no termina jamás de diferir” (Nancy 2004, 27). Pensar los cuerpos significa de partida encontrarse con una pluralidad y, a la vez, con una concreción, una localidad, cuestión que añade determinadas texturas al problema de la diferencia. La diferencia ahora será tan concreta, singular y plural como el tocar, en cuyo caso los cuerpos no constituyen el objeto tocado, sino el modo de relación/diferenciación de unos cuerpos con otros a partir del cual el pensamiento mismo se configura como un pensar táctil.

Pensar táctilmente los cuerpos no los eleva a un plano espiritual desprendiéndolos de su materialidad; pensar táctilmente los cuerpos consiste, al contrario, en no sublimarlos ni absorberlos.

Un pensamiento que toca es también un cuerpo que se expone y toca por fuera a otro, como la piel. El tacto es el sentido de la diferencia (Bulo 2012a, 112), tocar por fuera, tocar el límite y tocarse “con” otros; es exactamente tocar la diferencia sin remitirla a ningún otro principio que no esté ahí, entre los cuerpos con que nos tocamos.

De este pensar táctil, la diferencia será repartida de manera simétrica. Más que liberar determinadas diferencias del centro ordenador, más que una operación de descentramiento, en Nancy acontece una especie de omnicentrismo. Las diferencias dejan de ordenarse en torno al privilegio de unas sobre otras; hay aquí una destitución del privilegio de la diferencia ontológica, con el consecuente descentramiento del lugar del hombre en el mundo. Más que “quitarle al hombre sus privilegios”, una repartición simétrica de las diferencias conlleva una irreductible pluralidad de orígenes que se los otorga a todos los demás: omnicentrismo, cada cuerpo es el centro.

Jean-Luc Nancy desplaza la diferencia al lugar de los cuerpos, y la diferencia en los cuerpos es plural. Más que no haber origen como *différance*, hay infinita pluralidad de orígenes: cada vez en cada punto, a partir de cada roce de cada cuerpo. Se trata de cuerpos diferenciales hacedores de mundo. La diferencia es aquí lo que Nancy llama el “con”, nuestros cuerpos, unos con otros, tocándose por fuera: apilados, acariciados, heridos, contagiados. El “con” en el límite y la diferenciación de unos respecto de otros: no un estar juntos en remisión a algo común, sino al revés, la expresión del estar juntos de nuestras irreductibles diferencias.

Con Nancy, el asunto de la diferencia adopta un tono más “ontopolítico”, puesto que ella siempre actúa entre unos y otros; más concretamente, entre nosotros. Son nuestros cuerpos los que hacen el mundo, los que construyen historia y ellos mismos son ya constructos. A diferencia de las líneas fenomenológicas que postulan un cuerpo-principio-dado como el acceso originario a partir del cual fundamentar la construcción ulterior de un sistema de pensamiento (y en eso el Heidegger de *Ser y tiempo* muestra la ingenuidad fenomenológica de creer en contenidos mera o puramente dados a la percepción, pues estos siempre se presentan

ya de modo interpretativo), es posible pensar nuestros cuerpos como constructos-construyentes: nos inventamos un cuerpo en el hacer-mundo.

Con ánimo provocativo, proponemos articular las diferencias ya expuestas con lo que algunos autores del llamado pensamiento decolonial denominan “diferencia colonial”. Pensamos que este “matiz” ha de ser integrado o al menos reconocido por la configuración de las diferencias del pensamiento occidental, ya que justamente lo que se dice desde esta “otra” diferencia es que ella ha sido negada históricamente por *la* filosofía.

Así como distinguimos —a partir de la diferencia ontológica— el orden óntico-ontológico, hemos de distinguir la colonización —como el acontecimiento histórico que comienza en el siglo xv con la expansión mercantil que reconfigura el espacio geohistórico europeo— de la colonialidad —que alude a una cierta lógica que configura nuestro mundo hasta hoy—.

La diferencia colonial encuentra su lógica como una expresión posible de las distintas relaciones diferenciales dominantes que ha construido “el pensamiento occidental”. En este sentido, “occidente ha querido ser una aventura del espíritu. Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad” (Fanon 1991, 289). Por medio de esta aventura, la modernidad se ha constituido como tal, pues “no existe modernidad sin colonialidad, la modernidad necesita y produce la colonialidad” (Mignolo 2003, 37). Desde *la* filosofía tradicional esta diferencia es negada, literalmente no existe como articuladora del mundo (moderno); y en efecto “lo otro” es aquello que no constituye sujeto, por ende la diferencia colonial se articula mediante el “no ser” del mundo colonizado.

Para el argentino Walter D. Mignolo, esta relación entre modernidad y colonialidad deriva de la diferencia colonial, entendida esta como “la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tiempos de historia locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta” (2003, 8). Esta relación diferencial tiene cierta “lógica”, un diseño con

determinado estilo, que produce determinados gestos de los cuerpos y los hace vibrar en determinados tonos con determinados umbrales, los que han sido bosquejados por la configuración del mundo moderno/colonial. La modernidad se presenta como dos caras de una misma moneda: por un lado, iluminada por el Renacimiento, la Ilustración, la Revolución francesa, etcétera, mientras en América se establece la barbarie, la destrucción de los espacios, la posesión, la violación, la neutralización y el sometimiento a un sistema de explotación tanto de la tierra como de los cuerpos, que en definitiva logra articular la colonialidad en tres dimensiones: la del poder (Quijano 2001), la del saber (Mignolo 2003) y la del ser (Maldonado-Torres 2007).

Marie-France Hirigoyen, al hablar del maltrato psicológico, nos dice lo siguiente sobre una relación de dominio:

El dominio se puede descomponer en tres grandes aspectos:

- una acción de apropiación mediante el desposeimiento del otro;
- una acción de dominación que mantiene al otro en un estado de sumisión y dependencia;
- una acción de discriminación que pretende marcar al otro.

Es innegable que el dominio trae consigo un componente destructivo, ya que neutraliza el deseo del otro y anula toda su especificidad. La víctima pierde poco a poco su resistencia y tiene cada vez menos posibilidades de oponerse. Pierde toda opción de criticar. En cuanto queda incapaz de reaccionar y queda literalmente “anonadada”, se convierte en una cómplice de lo que la oprime. En ningún caso se trata de un consentimiento por su parte, sino de que ha quedado cosificada, se ha vuelto incapaz de tener un pensamiento propio y sólo puede pensar igual que su agresor. Ya no se puede decir que la víctima sea “el otro”: ya no es más que el *alter ego* de su agresor. Padece sin consentir, e incluso sin participar (2011, 75).

Si leemos esta cita en clave colonial, podemos afirmar que la diferencia colonial es una relación diferencial de dominio en la cual un sujeto (el espíritu de occidente) se constituye como tal a partir del anonadamiento —ontológico— de otro en cuanto que otro.

La diferencia colonial supone una radicalidad de la diferencia en cuanto jerarquía excluyente/dominadora con lo alterizado (hombre o naturaleza), convirtiendo la diferencia (binaria) en dos polos, por ejemplo: indio-español, metrópoli-colonia, colonizador-colonizado, etcétera, lo que nos llevaría a coincidir con la idea de la existencia de una heterogeneidad colonial: “[S]e refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas” (Maldonado-Torres 2007, 133). Por medio de la diferencia colonial es posible entender cómo opera el carácter diferencial en sus diversas formas de deshumanización a partir de la idea de raza, que es específica a cada colonia o colonizador; por lo tanto, en el Caribe el inferior era el negro y en Mesoamérica el indio. Así se configuró la idea de la existencia de grados de existencia y, de modo correlativo, de grados de humanidad existencial a consecuencia de una condición cultural (Césaire 2006).

Por cierto, esta diferencia colonial parece lejana a las diferencias antes trabajadas, sobre todo porque no posee el “tono ontológico” requerido, aunque opere rigurosamente como un diferencial que ordena categorías de ser. Afirmamos aquí que es posible analizar la diferencia colonial desde una perspectiva ontológica, ya que la diferencia colonial ejerce una jerarquía de la diferencia dominante, estableciendo así una lógica de la naturalización de diferencias socialmente jerarquizadas, es decir, diferencias que configuran nuestro mundo y su horizonte de comprensibilidad. Lo más grave, y que aquí hemos querido subrayar, es que se niegue el sitio de esta diferencia, pues en esa negación volvemos a cometer la acción dominante de “hacer como que no está”, de decir que eso no alcanza la altura o el rango ontológico de las otras diferencias.

Sin querer aplicar categorías heideggerianas, podemos decir que al menos el análisis ontológico del despliegue de la diferencia es compatible con la figura de la diferencia en cuanto modernidad/colonialidad. La diferencia colonial marca el límite, es decir, configura el horizonte del mundo y de lo que queda fuera

del mundo. Este quedar fuera es lo que Fanon ha categorizado bajo la idea del daño. Los dañados de la tierra son los in-mundos, los restos del mundo occidental que Sartre, en el prefacio al libro de Fanon, catalogó como los que viven en el estado decolonizado del ser: ni plenamente vivos ni plenamente muertos. Esta inmundicia —que coincide a cabalidad con el sentido nancyano de lo in-mundo²— está materializada en la opacidad de la piel, en el cuerpo colonizado.

Un cuerpo colonial es un cuerpo inscripto, marcado y organizado por una escritura que le es anterior, como lo es el lenguaje que lo habita, y exterior en tanto lo produce ausente, monstruoso, incorregible y paradójicamente pasible de una intervención que puede rectificarlo. En sí misma, esta producción significa una forma específica de relación entre el poder y el saber, una forma de organización del saber que involucra una práctica del poder específica (Oto 2006, 3).

Nuestra intención ha sido tejer juntas las diferencias aquí aludidas. Integrar la diferencia colonial nos parece necesario no sólo porque los colonizados corresponden a la mayor parte de la humanidad y a la mayor parte de los territorios de la Tierra, sino porque filosóficamente un pensamiento de la diferencia requiere ser tensionado desde otras diferencias. Un pensamiento de la diferencia consiste en integrar las diferencias y se constituye, en este sentido, como hemos afirmado con Nancy, de un modo irreductiblemente plural. Es posible, entonces, seguir preguntando por las diferencias de género, por las diferentes capacidades de aprendizaje (la llamada discapacidad mental), por las diferencias con otras especies animales (el replanteamiento de la “diferencia específica” en el hombre) y por el resto de las diferencias. Sin duda, una tarea interminable: es justamente pensar la diferencia como problema.

2 Para Nancy in-mundo es aquello que no es absorbible, sublimable o reciclable por el mundo, son los restos del mundo que escapan a todo ciclo (2006, 90).

2 Entre naturaleza y técnica

Hay dos frases que quisiera comentar aquí: “No hay naturaleza” de Jean-Luc Nancy y “el ser es el capital” de Frédéric Neyrat. La intersección de ellas pasa por Heidegger y su idea de *Gestell*, curiosamente traducida por Michel Haar en el *Canto a la tierra* como “consumación”. Un problema *real* gatilla esta incursión, a saber: ciertos cuerpos concretos llamados “naturales” y una gran ebullición discursiva sobre la “naturaleza” y su defensa en el marco de la violenta explotación y aniquilación de *nuestros* “recursos naturales”.

La naturaleza, en cuanto concepto, sigue operando como fundamento en gran parte de los discursos “de actualidad”. El uso del concepto de naturaleza en dichos discursos la determina principalmente como un tipo de recurso: los recursos naturales, es decir, algo que “se define” por su disponibilidad para ser extraído, explotado y consumido —el otro tipo de recurso, el recurso humano, tiene características similares volcadas a la extracción, a la explotación y al consumo de su fuerza—. También operan de este modo aquellos discursos que pretenden velar por el cuidado de la naturaleza como un lugar que se consume turística o mediáticamente a través de la televisión y de la web —en el caso de los medios a propósito, por ejemplo, de los “desastres naturales”: constatamos allí “la fuerza de la naturaleza”—.

Uno de los orgullos de “la humanidad” que funge como símbolo del desarrollo ha sido la inclusión de la naturaleza en los derechos humanos. Expresiones como “reservas naturales” o

“patrimonio natural”, como parte del patrimonio de la humanidad, apuntan en esa dirección: tomar un fragmento de tierra y restringir su uso a la conservación y protección con vistas al futuro de la humanidad.

No es objetivo de este escrito hablar “sobre la naturaleza” como lo hicieron los primeros griegos ni hacer una historia del concepto desde la *physis* a la naturaleza moderna; más bien, intentaremos realizar un trazo *entre* naturaleza y técnica mediante los conceptos de *Gestell*, ecotecnia y consumación de Heidegger, Nancy y Neyrat respectivamente. El ámbito de este escrito se halla entre naturaleza y técnica, un “entre” (al estilo heideggeriano) que indica una figura epocal: uno de los trazos de nuestro mundo globalizado marca esta fusión de naturaleza y artificio.

Si, como afirma Nancy, “no hay naturaleza” en términos de un orden previo al construido por el hombre, al orden cultural tecnificado, tampoco hay “técnica pura” como algo escindido, separado y superpuesto a la naturaleza.

Si la técnica es el despliegue de la naturaleza, no se puede ver en ella su contrario, o bien, es preciso que podamos pensar una inversión de la naturaleza, por sí misma, en ese contrario: ¿pero no sería esto volver a una dialéctica allí donde nosotros esperamos, inevitablemente, una “segunda naturaleza”? Es necesario entonces pensar de otro modo. Si la técnica da el sentido de la naturaleza a partir de la cual ella se construye y que ella destruye al mismo tiempo, esto quiere decir que no es más de hecho posible hablar de naturaleza, ni por consecuencia tampoco, finalmente, de “técnica” (Nancy 2013, 31).

Ya desde los años treinta, Heidegger hablaba de la era de la técnica, aunque no fue sino hasta los años cincuenta que esta pasó a ser uno de los ejes de su pensamiento. Entre los muchísimos discursos sobre la técnica, el discurso heideggeriano destaca por su análisis ontológico (Rodríguez 2006, 160), el cual trabajaremos aquí aunque con una “pequeña vuelta de tuerca”, que consiste en el uso de la diferencia ontológica como diferencia colonial. Realizar un análisis ontológico de la técnica quiere decir, en primer

término, que la técnica no se entiende como la suma de artefactos técnicos que, de modo omnipresente, funcionan en las urbes “desarrolladas” de hoy confrontados a las cosas naturales como los árboles, el agua o incluso la *fuera* del agua de un tsunami (si tal fuera el caso, ¿cómo clasificar entonces al gato de mi casa o la energía atómica de una central?). El análisis ontológico de Heidegger apunta a ciertas relaciones que él llama fundamentales (o podríamos decir: dominantes), las cuales dan “una figura técnica” a los involucrados en dicha relación. Una plantación de bosques es técnica no porque haya sido plantada por el hombre, sino porque la configuración de relaciones entre el sol, el agua, los árboles y el hombre contiene los trazos propios de la figura de la técnica, que consiste en una cadena de producción-explotación, almacenamiento, distribución y consumo de energía de la naturaleza; esta cadena para Heidegger es un emplazamiento o provocación, “una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger 1994, 18). En este sentido, la técnica moderna puede ser entendida como una cierta violencia, una relación de dominio de eso que Heidegger llama naturaleza.

En segundo lugar —y vinculado esto a lo anterior—, que el análisis de la técnica sea ontológico significa que atañe directa y primariamente a la verdad. La técnica es un modo de la verdad, por eso Heidegger dedica tantas páginas y se da tantas vueltas en el esfuerzo (y forcejeo) de mostrar la técnica como un modo de “desocultación provocante”, porque la técnica es una cristalización de sentido, del sentido del ser. Esto quiere decir, en términos concretos, que comprendemos el mundo de manera técnica, que la verdad tecnocientífica nos aparece como “naturalmente verdadera”, pues la técnica se corresponde con la actual figura de despliegue del ser, lo que Heidegger denomina *Gestell*.

Atendamos a este texto:

Lo que despliega a los montes originariamente en surcos montañosos atravesándolos en su plegada unión es aquella reunión que nosotros llamamos cordillera. Nosotros llamamos ánimo a aquello que reúne originariamente, desde donde se despliegan las tonalidades

según las cuales nosotros sentimos tal o cual humor. Nosotros llamamos hoy *Ge-stell* a ese provocante reclamo que reúne al hombre para establecer la sobrexposición [de las cosas] en forma de *stock* (Heidegger 1994, 23).

El texto anterior puede ser trabajado como una fórmula: son tres momentos en los cuales hay algo que se define (se despliega) como un principio ordenador (reunión originaria) que le otorga un determinado carácter a un ámbito de entes, los determina como tales, les da un sentido, una figura: la cordillera es el principio ordenador que despliega las montañas según sus surcos, el ánimo es el principio ordenador que despliega nuestros humores según sus tonos y *Gestell* es el principio ordenador que despliega la sobrexposición de las cosas como *stock* según el provocante reclamo.

Gestell entonces es un modo de reunir, de apertura del sentido, que consiste en una necesidad (no una necesidad lógica ni un apremio), en una exigencia humana que se relaciona con las cosas y con los otros hombres como existencias expuestas y dispuestas. Eso es lo que nos provoca: que las cosas se nos presenten como disponibles. Sin pretender hacer una traducción, llamaremos a *Gestell* “disponibilidad” justamente porque alude a ese modo originario de abrírsenos el mundo como disponible, el cual posibilita que nos refiramos a los hombres como a recursos humanos (también como a capital humano) y a la naturaleza como a recursos naturales. Desde esta perspectiva, lo que primero somos es un recurso. Esto determina el carácter mediante el cual se nos presentan las cosas — que como presencia es una sobrexposición — en forma de *stock*. Las cosas están allí, listas para ser requeridas. En un documental llamado *La espiral*, Armand Mattelart análoga las “riquezas naturales” de Chile (salitre, cobre, agua) a una cortesana que pasa de los brazos de unos extranjeros a los brazos de otro, tierra dispuesta y abierta para los brazos del hombre, tierra sobrepuesta y sobreexplotada.

Lo importante para Heidegger es el carácter ontológico de este trazo; *Gestell* es una figura del ser, por eso es un modo de reunir y, a la vez, apertura del sentido; como figura del ser, corresponde al ser mismo en cuanto retirado, sustraído de la historia.

Dicho de otro modo, las cosas nos aparecen a los humanos como fundamentalmente disponibles porque aparecen históricamente vacías de ser: aparece sólo el ente, vaciado de cualquier otro sentido que no sea el de su disponibilidad. La diferencia ontológica es aquí también lo que está en juego. *Gestell* es el modo de relación entre el ser y el ente bajo la figura del retiro del ser, por tanto “sólo hay entes, en la forma de puros objetos requeribles por la técnica, y el ser, si es que aún tiene algún sentido esa palabra, no es otra cosa que la forma como aparecen los entes, su pura disponibilidad, su puro estar dispuestos para su uso (como puede observarse, la visión cotidiana del mundo descrita en *Ser y tiempo* responde perfectamente a la situación de la existencia en la época técnica)” (Rodríguez 2006, 265). Como figura del ser, la disponibilidad hace aparecer a los entes como mercancías y al hombre como animal de trabajo.

La diferencia ontológica toma la figura del olvido de la diferencia. Este aspecto permite comprender la distinción de Jorge Acevedo sobre las dos naturalezas en Heidegger, la naturaleza calculable y la naturaleza natural (Acevedo 1999, 106-110): mientras que la naturaleza calculable se corresponde con la disponibilidad, con la figura actual del ser como retiro, la naturaleza natural se corresponde con un ámbito de la figura propio del ser como *Ereignis*, eso que en otros textos llama “la tierra”. La naturaleza natural sería la figura propia del *Ereignis* en la perspectiva de la tierra: lugar para el habitar de los mortales, a quienes les corresponde salvar la tierra. Las dos naturalezas se corresponden con las dos figuras del ser como *Ereignis* y *Gestell*. La naturaleza calculable es la naturaleza producida por la figura técnica y conceptuada teóricamente por las ciencias exactas o ciencias “de” la naturaleza, es decir, la naturaleza como producción teórica de la *Gestell*. Las ciencias en este sentido serán un acoplado al engranaje técnico; se trata más bien de un “aparato tecnocientífico” con apariencia de ciencia natural aplicada. Desde aquí, Heidegger definirá la naturaleza como una trama efectiva y computable de fuerzas, nuestro almacén principal de *stock* de energía (Heidegger 1994, 25, 30).

Claramente, Heidegger pone el acento en el aparecer de las cosas como disponibles e inserta ese análisis en el ciclo de

producción-explotación, almacenamiento, distribución y consumo, pero no aborda el ciclo como tal. Frédéric Neyrat reclama la necesidad de leer este ciclo desde su fin, o sea, desde el consumo (Neyrat 2008, 20). Neyrat toma la traducción de Haar de *Gestell* por “consumación” para hacer emerger desde ella el triple sentido de consumir, aniquilar y consumir. *Gestell* constituye una cara del ser en el sentido de hacer aparecer los entes como disponibles porque es aquello que fuerza al ser de los entes entes para el consumo, de ahí su disponibilidad. Salmones criados en cultivos, semillas diseñadas genéticamente para su consumo (sin reproducción) son ejemplos evidentes, sin decir nada de los aparatos “propriadamente” tecnológicos que tienen trazado su ciclo vital para una pronta consumación y proliferación en la diversificación del consumo. Lo grave es la lógica del funcionamiento que se dirige, como a un hoyo negro, hacia su consumación; se trata, en este sentido, de un ciclo que se cierra sobre sí mismo, cuya consumación es el consumo: la consumación del ser. Neyrat identifica la cadena que Heidegger asocia a *Gestell* con la “lógica del capital”, pues habría una correspondencia entre el ser como *Gestell* y el capital. Dicha coincidencia, no obstante, está muy lejos de la mera pretensión de interpretar a Heidegger, lo que hace Neyrat es más alquímico: junta estos conceptos-fuerza y los hace estallar en su pensamiento explosivo.

Hacer corresponder el ser y el capital, hacerlos unívocos, tiene la ventaja de ampliar y repensar el capital desde la ontología, ya no sólo desde la sociología, la economía, etcétera; es pensar el capital como una cierta lógica, un modo de reunir el sentido a partir del cual puede aparecer eso que llamamos nuestro mundo. Producción, distribución y consumo como nuestro “ciclo natural” de organización de sentido es justamente ontopolítica, porque politiza al ser y ontologiza la política; piensa la polis desde lo ontológico, como un problema que involucra a “todos los entes” y ya no sólo a los ciudadanos, marco en el cual el hombre deja de ser el centro del problema para dar lugar a la Tierra y a los otros cuerpos.

La lógica del capital es aquella política que se identifica completamente con la economía, “la economía [por su parte] es la invención propia del capitalismo, esa es la singularidad que lo define

(...) la economía es una política en la medida que su objeto es borrar la posibilidad misma de la política (...) en la medida que es capaz de monopolizar sin resto la forma de la elección” (Aspe 2011, 30). Si le otorgamos rango ontológico a una afirmación como esta, damos un matiz especial a lo que Heidegger abordó como la figura de los entes en cuanto mercancías o *stock*, pues el ser absorbible en procesos económicos confiere en este sentido un rango existencial: existimos en la medida que participamos de la racionalidad económica, y esta racionalidad económica como condición de posibilidad de la existencia atañe a todo lo existente.

Dicha racionalidad atañe a los hombres como existentes en la medida que están disponibles; Heidegger lo señalaba ya al hablar de los hombres como animales de trabajo, como recursos humanos, como “material humano avaluado según el puesto que ocupe en el dispositivo de la producción y según su eficacia y rendimiento en él” (Acevedo 1999, 110): lo que hoy definimos como “capital humano”. También atañe a los hombres como consumidores; Neyrat lo llama “imperativo de consumo”, el cual nos dice “consume, consume, todo lo que tú quieres, tu vida y tu ser, tus relaciones si quieres, elige tu mundo de consumición, pero no toques la propiedad privada” (Neyrat 2004, 134). Este imperativo asegura su cumplimiento al hacer del hombre un ser endeudado y otorga, así, a la deuda que nos arroja al ciclo del consumo un rango existencial.

Si se establece la lógica del capital como condición de posibilidad de la existencia (de todos los entes, no sólo de los hombres) en el sentido descrito, todo lo que esta racionalidad no absorbe o desecha queda literalmente fuera de la existencia, fuera del mundo. Al ciclo natural de producción, distribución y consumo que hemos visto agregamos entonces el desecho entendido como flujo residual. Los hombres-desecho de la racionalidad económica quedan fuera de la existencia. En Latinoamérica, se ha dicho alguna vez que el único modo de existir para todos aquellos que quedan fuera del mundo globalizado es el momento en que ellos dan muerte o son masacrados. No es casual el derramamiento de sangre que se produce en la zona de desgarro entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva

amazónica o la no tierra mapuche. Con respecto a la tierra, esta queda convertida en “el desecho del proceso de simbolización del globo”, mundialización “que se edifica sobre la aniquilación de la tierra” (Neyrat 2004, 182).

Desde esta perspectiva, la diferencia ontológica heideggeriana toma ahora el matiz de la diferencia mundial, que consistiría en la relación diferencial “entre el mundo en cuanto que producido (globalizado, informatizado) y el mundo en cuanto que se sustrae a la producción. La diferencia mundial es la diferencia óntico-ontológica pensada a partir del mundo. Mundo como realidad asubjetiva y desencarnada; el mundo no es un sujeto, no es ni Dios, ni el hombre, ni la madre naturaleza” (Neyrat 2004, 17).

Si bien la identificación del ser y el capital abre una perspectiva ontopolítica necesaria a la hora de pensar la cuestión de la técnica y la naturaleza, podemos ver que, aunque demoniza la totalización heideggeriana, también la padece de algún modo, y es que bajo el imperio del capital quedan subsumidas todas las diferencias, hasta no existir. Neyrat alimenta en este punto, pensamos, un esquema interpretativo-paranoico que termina reafirmando por vía negativa la hegemonía del ser a través de la diferencia ontológica. Frente a un esquema así, restaría una salida *total*, como el nuevo inicio histórico heideggeriano a partir de la experiencia fundamental de la reserva y el desasimiento, lo que equivale a la fundación de la naturaleza técnica y manipulable a partir de la naturaleza natural. En este juego entran también todas aquellas propuestas ecológicas (como la ecología profunda) que apelan a la naturaleza como bien.

No obstante, retomando la importancia de realizar el análisis de la técnica desde una perspectiva ontopolítica y, por tanto, a la “luz” del capital, es necesario pensar con tacto: ontologizar la técnica, hacer de la técnica el acontecimiento epocal como lo hace Heidegger, nos permite trabajar la realidad con caracteres desnaturalizados, es decir, con principios y fines que no nos son dados ni en forma mítica ni positiva (natural). Por ello, toda cuestión técnica es política, porque porta en sí misma la decisión, y por consiguiente toda técnica es ontológica, porque constituye un carácter fundamental de nuestro mundo. De hecho —y examinaremos esta

propuesta ahora—, la técnica es “el mundo haciéndose mundo” (Nancy 1993, 66), sin un sentido fuera de sí, simplemente “nuestro mundo” ya desnaturalizado. Por esto, el mundo es nuestra creación, el peso lo llevamos nosotros, los cuerpos del mundo.

Nancy llamará ecotecnia al trazo (menos que la figura) de nuestro mundo. La ecotecnia es un trazo ambiguo, mejor dicho, un trazo múltiple. Expongo algunas de sus definiciones (las dos primeras son en rigor definiciones de la técnica, entendiendo aquí que la ecotecnia es el nombre ontológico de la técnica):

1. “La técnica es *Ereignis*, el evento apropiante de la existencia finita en cuanto tal. Ella expone de un mismo golpe la cuestión de una existencia finita como tal y de su apropiación también finita” (Nancy 2002b, 76).
2. “La técnica es el acontecimiento desnaturalizante” (Nancy 2002a, 127).
3. “[La ecotecnia es] el mundo como creación: una *techne* sin principio ni fin, ni otros materiales fuera de ella misma (...) como lo que espacia y que difiere la *physis* hasta los confines del mundo” (Nancy 1993, 66).
4. Exposición del mundo en la creación de los cuerpos, creación como *techne* de los cuerpos (cf. Nancy 2006, 79).
5. Efectividad del (des)orden mundial con la doble cara de “técnica planetaria” y “economía-mundo” que hace del mundo hoy un mundo sin razón, sin fin y sin figura (cf. Nancy 1996, 158).

Las dos primeras definiciones corresponden a definiciones ontológicas de la técnica muy cercanas a las expresiones heideggerianas, pues apuntan al *Ereignis* y lo corrigen, lo toman y lo difieren hacia el acontecimiento desnaturalizante. La primera definición está en un apartado llamado “Lo insacrificable”, cuyo título permite avizorar que a Nancy le interesa corregir cualquier rastro de sacrificio en los conceptos heideggerianos: “[E]s exactamente en ese punto que hay que corregir, sin descanso, a Bataille y a Heidegger. Corregirlos, es decir, retirarles la menor inclinación hacia el sacrificio. Porque la inclinación hacia el sacrificio, o por el sacrificio, está siempre ligada a la fascinación de un éxtasis

tornado hacia Otro o hacia un Afuera absolutos” (Nancy 2002b, 79). Nancy toma y acepta la identificación heideggeriana de *Gestell* y *Ereignis*, pero ni con otro *Ereignis* afuera ni con otra naturaleza más natural: a eso lo llama existencia finita en su apropiación finita. Lo desnaturalizante niega justamente un afuera absoluto como principio o como fin o como origen; por ello no hay posibilidad de sacrificio.

Aquí encontramos la primera gran diferencia entre Nancy y Heidegger: en Heidegger, “la esencia de la técnica” no es técnica porque no pertenece al plano óptico, sino ontológico, a eso apunta con *Gestell*. Pero en Nancy, anulada la diferencia ontológica, habría que decir que “la esencia de la técnica” es técnica, pues no indica nada fuera de sí, y eso es precisamente desnaturalizar. Desnaturalizar es una expresión inexacta, en el sentido de que no hay una naturaleza previa que se desnaturaliza: “[L]a técnica no re-forma una Naturaleza, ni un Ser, en un Gran Artificio: sino que ella es el ‘artificio’ (y el arte) del hecho de que no hay naturaleza” (Nancy 2002b, 30).

Ecotecnia será la expresión precisa de este “entre” naturaleza y técnica que consiste en el hacerse mundo del mundo, sin otro afuera, mundo como nuestro artificio, nuestra creación, creación de los cuerpos en el diferir. Ecotecnia es el nombre para la multiplicidad de trazos entre unos cuerpos y otros, vivos y no vivos, humanos y no humanos, “naturales” o “artificiales”. Ecotecnia es el nombre del trato de unos cuerpos con otros, de manera simétrica; por eso es una cuestión de tacto, de ensamblaje, de técnica, de maña: nos inventamos el cuerpo en el hacer mundo y viceversa. De ahí que una ecología necesariamente ha de ser un planteamiento técnico con respecto a la técnica, pues no hay una “naturaleza” por cuidar, en términos de un conjunto de principios externos o dados a nuestro mundo. El problema no está, por tanto, en optar por una priorización de “lo natural” frente a “lo técnico”; el problema está en nuestra coexistencia dominante con los otros cuerpos.

En *Ser singular plural*, Nancy plantea la tesis del acabamiento del modelo soberano, que sería aquel modelo que tiene a la guerra por técnica de su propia afirmación. Un acabamiento, sin embargo, que no tiene otro modelo; por eso Nancy habla de

una soberanía sin soberanía. El acabamiento de la soberanía tiene que ver directamente con la técnica, pues soberanía es “la potencia de la ejecución o del llevar a cabo (*finition*) como tal, absolutamente y sin ninguna otra subordinación, a cualquier otra cosa (a otro fin)” (Nancy 1996, 146); soberanía sin soberanía es la pura potencia ejecutoria sin fundamento. Nuestro actual mundo mundial estaría trazado por esta ambigüedad, “dominación suprema de aquello que no habría tenido ni el fulgor del origen, ni la gloria del cumplimiento de una presencia soberana; ni Dios, ni héroe, ni genio, y por tanto la lógica del sujeto de excepción, sujeto sin ley de su propia ley, y una ejecución, un llevar a término indefinido e interminable de esta lógica. De esta lenta deportación del mundo en la soberanía sin soberanía, en el llevar a cabo sin fin (*finition sansfin*), la ecotecnia podría ser la última figura sin figura” (*ibid.*). Esta figura, afirma, llevaría una triple división entre ricos y pobres, integrados y excluidos, el norte y el sur.

Sin naturaleza u otro principio extrínseco o dado que ordene nuestro mundo, queda la configuración ecotécnica trazada por esta “figura dominante sin figura”, que coincide a veces con *Gestell* o con el capital, pero que aterriza en este trato directo de unos cuerpos-artefactos con otros, en el cruce de singularidades. Es lo que Nancy llama “desnaturalización” como acontecimiento histórico, el momento preciso en que “la historia natural se quiebra y se *desnaturaliza*” (Nancy 2002b, 116) sin poder ser ya autogeneradora o autotélica. Es el agotamiento de la historia natural como construcción (técnica) occidental.

Esta grave afirmación es sostenida de un modo muy coincidente, aunque desde otro ámbito y con otras raíces, por el historiador indio integrante del Grupo de Estudios Subalternos, Dipesh Chakrabarty, quien habla de un colapso de la distinción humanista secular entre la historia humana y la historia natural. El umbral desde donde se fusionan ambas historias sería el calentamiento global, que da inicio a una edad de la Tierra llamada por algunos científicos (como Crutzen y Stoermer) “Antropoceno”³.

3 Este concepto ha tenido fuertes críticas por el lado de la filosofía crítica de la raza; se ha argumentado que “[l]a ética del Antropoceno ha excluido los marcos políticos

El Antropoceno nombra una edad de la Tierra según la cual ella está determinada por la acción humana. Su síntoma sería el calentamiento global, pues este marcaría el punto en que la “especie” humana se convierte en un “agente geológico que perturba las condiciones geológicas paramétricas necesarias para la existencia” (Chakrabarty 2009, 218) de la vida en la Tierra, pues en efecto los seres humanos hemos cambiado los procesos físicos más elementales de la Tierra. Chakrabarty sitúa el inicio del Antropoceno en 1750, fecha que coincide con el despliegue de la Ilustración, de la idea de libertad, del uso de combustibles fósiles a gran escala y con el inicio de la creciente concentración global de dióxido de carbono y metano mostrado por el análisis del aire que se encontró atrapado en los hielos polares.

En ningún debate sobre la libertad en el período transcurrido desde la Ilustración hubo ninguna conciencia de la agencia geológica que los seres humanos fueron adquiriendo al mismo tiempo y a través de procesos estrechamente vinculados a su adquisición de la libertad. Los filósofos de la libertad estuvieron principalmente, y es comprensible, preocupados por cómo los seres humanos escaparían de la injusticia, la opresión, la desigualdad, o incluso de la uniformidad impuesta sobre ellos por otros seres humanos y sus sistemas artificiales. El tiempo geológico y la cronología de la historia humana se mantuvieron sin relación. Esta distancia entre los dos calendarios, como hemos visto, es lo que los científicos del clima reclaman que se ha desplomado (Chakrabarty 2009, 208).

Una de las consecuencias importantes para nuestro tema, es que el Antropoceno como “acontecimiento histórico” no puede explicarse únicamente a partir de la figura del capital o de la globalización. Si bien

la pared entre la historia humana y natural ha sido traspasada (...) [e]s posible que no nos pensemos como agentes geológicos, pero parecemos habernos convertido en uno a nivel de la especie. Y sin

adecuados mediante la promoción de una filosofía moral no equipada para hacer frente a la raza” (véase Karera 2019, 32).

ese conocimiento que desafía la comprensión histórica no podemos darle sentido a la actual crisis que nos afecta a todos. El cambio climático, refractado a través del capital global, acentuará, sin duda, la lógica de la desigualdad que se ejecuta a través del dominio del capital; algunas personas ganarán, temporalmente, a expensas de los demás. Pero toda la crisis no puede reducirse a una historia del capitalismo (Chakrabarty 2009, 221).

El análisis crítico de la figura del capitalismo, por tanto, no es suficiente; pero ello no significa excluir dicho análisis. La tarea asignada por Chakrabarty apunta a una reelaboración conjunta de la crítica del capital como estrato final de la historia humana y de la historia de las especies, como estrato final de la historia natural. “La crisis del cambio climático exige que se piense de forma simultánea en ambos registros, que se mezclen las cronologías inmiscibles de capital y de la historia de las especies” (Chakrabarty 2009, 220).

Esto significa que el Antropoceno, dicho en términos ontológicos, indica algo más que una interacción entre el hombre y la naturaleza; el Antropoceno es el momento en que ambas historias se hacen una y por tanto se “definen” la una desde la otra. La Tierra se nombra a partir de la acción humana, y “especie humana” se redefine como condición natural, pues en el proceso de dominar otras especies ella adquiere la condición de fuerza geológica. Esto a todas luces va mucho más allá de una consideración esencialista de la especie y va más allá también de la determinación darwiniana de las especies desde su comunidad de descendencia. Desde el Antropoceno, “la humanidad no se hace solamente sobre su cuerpo animal, viviente (*bios*), sino sobre la Tierra (Gea) toda entera, sobre lo orgánico y lo inorgánico” (Neyrat 2009a).

Desde esta tesis se pueden seguir varios caminos, uno de ellos, como lo ve con claridad Neyrat, consiste en la constatación del peligro de absolutización de lo humano, su hiperpoder: “[R]emplazar el Helioceno por el Antropoceno es poner peligrosamente lo humano en posición de totalidad” (Neyrat 2009a). Pero también es posible, a partir de esta misma “posición de lo humano”, abordar la juntura de las dos historias reclamada por Chakrabarty

en su crítica del capital y la reelaboración de la historia de las especies y hacerlas remitir a una crítica del humanismo como aquello que determina esa posición de lo humano descrita como antropocéntrica y dominante gracias a su “geopoder”.

Me parece que la crítica de Nancy al “sobrehumanismo” de Heidegger y el desplazamiento de la cuestión de la ordenación del mundo (como ecotecnia) al del ensamblaje de los cuerpos resitúan la posición de lo humano: la ecotecnia es una figura de dominación, pero también redistribuye el mundo desde una vinculación simétrica entre singularidades. Tanto la ecotecnia como el Antropoceno mantienen esa ambigüedad; el Antropoceno es la definición de la Tierra a partir de la dominación humana, aunque también es la fusión de la historia natural y de la humana. Ambos apuntan a un momento de redistribución del orden mundial que deja atrás dualidades como artificio y naturaleza para abrir otro campo de juego, hasta cierto punto impensable. Nancy habla de una singularidad mundial como una propuesta ecotécnica al modelo soberano de ordenación mundial, en el cual “la singularidad valdría a la vez absolutamente y sin dar ejemplo” (Nancy 1996, 166). Esta singularidad es la materialidad de los cuerpos, su realidad, la materia como realidad de la diferencia (cf. Nancy 1993, 96). Más que una operación de descentramiento que le quita el lugar central al hombre en el mundo, Nancy apunta a un omnacentrismo, pues le da el centro a todos los demás en una irreductible pluralidad, por ello, a la vez, en una cuestión de tacto.

3 Pluralidad y exclusión

Y tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había de las más variadas telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablofuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos de forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba el campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada.

Jaime Saenz

René Zabaleta, pensador boliviano, utiliza la expresión “sociedad abigarrada” para referirse a “cierto tipo de comunidades que se conforman en combinación abigarrada de pluralidad y contingencia” (2008, 80). Una formación abigarrada es contraria a lo homogéneo en términos tan radicales que ni siquiera pretende estar estructurada bajo una lógica coherente; literalmente es un pegoteo de lo diverso. La expresión de Zabaleta se refiere de manera específica a las configuraciones socioeconómicas bolivianas: “[S]i se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco” (*ibid.*, 81). Sin embargo, esta expresión sirve a nuestro

propósito: problematizar la posibilidad de pensar un mundo hecho de muchos mundos.

¿Un mundo abigarrado sigue siendo *un* mundo? ¿Sigue siendo mundo?

Durante el siglo xx, específicamente después de la Shoá, el pensamiento europeo, al menos en sus versiones más críticas, cuestiona en detalle la pretensión de una configuración homogénea del mundo —desarrollada, entre otras posibilidades categoriales, bajo la idea de lo total—, comenzando por Adorno y yendo hasta textos como *Totalidad e infinito* de Levinas, cuyos conceptos como los de fecundidad y de rostro se dirigen contra toda forma posible de totalitarismo, entre ellas el mal radical. Por otra parte, el llamado pensamiento de la diferencia surge, entre otras razones, para intentar desmontar las construcciones identitarias siempre totalizantes, por cuanto una identidad consiste en subsumir y por lo tanto subordinar ciertas diferencias. La deconstrucción derridiana va en esa dirección y ataca la articulación misma en la estructuración de un sentido idéntico y, por tanto, de un mundo como régimen totalizante.

Es Hannah Arendt —y nos detendremos aquí— quien desarrolla detenidamente el concepto de dominio total (*totale Herrschaft*) como figura de poder del Estado muy específica y que ha sido efectuada por pocos, como el ejemplo nazi o estalinista. En términos técnicos, el totalitarismo es la transformación del Estado en instrumento de la razón (Arendt 1999b, 233). Esta transformación se apoya en el dominio total, lo que implica una configuración homogénea que no da cabida al otro en cuanto tal. Así, el otro termina siendo expulsado del todo homogéneo; habría, por ende, una relación de directa proporcionalidad entre exclusión y dominio total. En su análisis de los orígenes del régimen totalitario, Arendt nos cuenta que este consistía en “una estructura estatal que, si todavía no era completamente totalitaria, al menos no toleraba oposición alguna y prefería perder a sus ciudadanos que albergar a personas con diferentes puntos de vista (...). Casi se siente la tentación de medir el grado de infección totalitaria por la medida en la que los Gobiernos implicados utilizan su derecho de soberanía para la desnacionalización” (Arendt 1999b, 233).

Arendt toma el pulso de la configuración de los regímenes totalitarios con la aparición de los diversos grupos de apátridas como fenómeno de masas durante el siglo xx. Ellos son el síntoma de lo total como la expulsión “natural” de comunidades homogéneas y compactas y llevan a estas últimas necesariamente a la torsión de sus propias normas configuradoras, porque dejar fuera de es una rotura interna mediante la cual el propio dominio total entra en lo ilegal. “El Estado, insistiendo en su derecho soberano a la expulsión, se vio forzado, por la naturaleza ilegal del apátrida, a la realización de actos reconocidamente ilegales” (Arendt 1999b, 237). La configuración totalitaria conlleva entonces un daño propio. “Mucho peor que lo que el estado de apátrida hizo a las distinciones necesarias y tradicionales entre nacionales y extranjeros y al derecho soberano de los Estados en cuestiones de nacionalidad y de expulsión fue el daño sufrido por la estructura misma de las instituciones nacionales legales” (*ibid.*).

Lo que ha sido conocido como el “problema judío” y su solución es una cristalización posterior y reducida del fenómeno de los apátridas surgidos de distintas naciones y que, en palabras de la propia Arendt, continúa bajo otras categorías:

la solución de la cuestión judía produjo simplemente una nueva categoría de refugiados, los árabes, aumentando por ello el número de apátridas y fuera de la ley con otras 700.000 u 800.000 personas. Y lo que sucedió en Palestina dentro de un pequeño territorio y en términos de centenares de miles de personas, se repitió después en la India a escala aún mayor, implicando a muchos millones (...). Cuanto más clara es la prueba de su incapacidad para tratar a los apátridas como personas legales y mayor la extensión de la dominación arbitraria mediante normas policíacas, más difícil es a los Estados resistir a la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente (*ibid.*, 242).

Este punto es muy importante, porque así como “es completamente desacertado pretender que una especial idiosincrasia alemana o la tradición alemana expliquen el nazismo” (Arendt 2006,

207) —es decir, el nazismo no se explica a partir una determinada identidad cultural—, tampoco la exclusión tiene que ver con ciertos caracteres identitarios de determinadas culturas (en este caso, la de los judíos, aunque podemos pensar en ejemplos más cercanos a Latinoamérica, tales como el conflicto mapuche); el asunto radica más bien en el modo de construcción de identidades que en los contenidos identitarios de determinadas culturas.

El dejar fuera-de una comunidad, más bien de toda comunidad, constituye para Arendt un daño mucho más grave y fundamental que las lesiones que puedan afectar al individuo con respecto a su justicia y libertad. De hecho, estas categorías pertenecientes a un “ser humano abstracto” quedan vaciadas de contenido y de efectividad sin una pertenencia a la comunidad. El dejar fuera-de la comunidad es el arrebato de la propia humanidad, y este despojo sólo puede surgir al interior de una civilización organizada, producido por ella.

La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana (Arendt 1999b, 248).

El estar fuera del mundo caracterizado por Arendt a partir de la figura de los apátridas acontece a lo largo de la historia de manera múltiple y ha sido abordado mediante distintas categorías. Es importante hacer referencia aquí a otros dos modos de exclusión radical: en primer lugar, a los mundos de muerte desarrollados por Mbembe y, en segundo lugar, al concepto de inmundicia elaborado por Jean-Luc Nancy.

El filósofo camerunés Achille Mbembe, bajo el nombre de “necropolítica”, designa ya no al que queda fuera del mundo, sino a aquellos que “habitan” los mundos de muerte: configuraciones de sentido a partir de la distribución de la muerte tal como acontece en ciertas zonas de África o América. El sentido de los mundos de muerte está dado por el “hacer morir”, y la “expresión última de soberanía está dada por el poder y capacidad de decidir quién puede morir” (Mbembe 2011, 19). Esta configuración de mundo de muerte es una fusión completa de guerra y política (también del racismo, del homicidio y del suicidio) y, en este punto, coincide con lo que se ha afirmado en general como la obra instaurada por primera vez por el Estado nazi (*ibid.*, 24).

La tesis de Mbembe continúa y radicaliza explícitamente la línea trazada por Arendt:

Es en las colonias y bajo el régimen del apartheid que hace aparición este terror particular (...) es allí donde se observan las primeras síntesis entre masacre y burocracia. Según Arendt, existe una relación entre el nacionalsocialismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial ha revelado un potencial de violencia antes desconocido. Vemos en la Segunda Guerra Mundial la extensión a los pueblos “civilizados” de Europa de los métodos anteriormente reservados a los “salvajes” (*ibid.*, 36).

Dicho de un modo un poco caricaturesco, la “solución final judía” fue —como dijimos con Arendt— la reducción de una previa expulsión de comunidades homogéneas y su configuración legal. Con las consideraciones de Mbembe a la vista, podemos agregar que las lógicas de muerte que orientaron la Shoá fueron importadas de ensayos previos en las colonias. Las colonias “son zonas en las que la guerra y el desorden, las figuras internas y externas de lo político, se tocan o se alternan unas con otras. Como tales, las colonias son el lugar por excelencia en el que los roles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supuestamente opera al servicio de la ‘civilización’” (*ibid.*, 39).

Pero el análisis de Mbembe no se detiene aquí, pues aborda también algunas configuraciones actuales de los mundos de muerte a través de diversos medios con los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo, por un lado, de una destrucción máxima de las personas y, por el otro, de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatuto de muertos-vivientes (*ibid.*, 74).

Junto con el análisis de los modos de existencia en la Franja de Gaza, Mbembe da cuenta del funcionamiento concreto de una formación específica del terror que denomina “necropoder”: en la Franja, tendría las particularidades de establecer una dinámica de fragmentación territorial, del acceso prohibido a ciertas zonas, y la expansión de las colonias. En la lógica del necropoder, poblaciones enteras son el blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo (*ibid.*, 47).

Numerosos Estados africanos ya no pueden reivindicar un monopolio sobre la violencia y los medios de coerción en su territorio, ni sobre los límites territoriales. La propia coerción se ha convertido en un producto de mercado. La mano de obra militar se compra y se vende en un mercado en el que la identidad de los proveedores y compradores está prácticamente desprovista de sentido. Milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, firmas de seguridad privadas y ejércitos estatales proclaman, todos a la vez, su derecho a ejercer la violencia y a matar. Estados vecinos y grupúsculos rebeldes alquilan ejércitos a los Estados pobres.

Otro tipo de exclusión radical analizado por Mbembe y que — así me lo parece — podemos encontrar en diversas zonas urbanas también de Latinoamérica es el superviviente: “[E]s aquel que ha peleado contra una jauría de enemigos y ha logrado no solo escapar, sino atacar al atacante. Por ello, en gran medida, matar constituye el primer grado de la supervivencia. Canetti subraya el hecho de que, según esta lógica, cada uno es el enemigo del otro” (*ibid.*, 63). Aquí, de forma todavía más radical, el horror experimentado durante la visión de la muerte se torna en satisfacción

cuando le ocurre a otro. Es la muerte del otro, su presencia en forma de cadáver, lo que hace que el superviviente se sienta único. Y cada enemigo masacrado aumenta el sentimiento de seguridad del superviviente.

Es importante volver a traer aquí las afirmaciones de Arendt con respecto al “problema judío” y al nazismo, en el sentido de que este asunto no obedece a ciertas categorías identitarias culturales ni judías ni alemanas, pues si atribuimos el problema a contenidos culturales, caemos justamente en los orígenes de las lógicas totalitarias. En este caso, la tesis de Mbembe —que retrotrae de alguna manera el problema a las lógicas coloniales— tampoco debe ser interpretada como una identificación de los contenidos culturales occidentales con la lógica colonial. Habría que decir que las culturas occidentales dominantes han operado bajo lógicas coloniales, y si aceptamos lo dicho por Mbembe, son estas lógicas las que luego se han interiorizado en dichas culturas en forma de totalitarismo. No obstante, esto no puede conducirnos a reducir estas culturas a lo colonial o al totalitarismo, toda vez que eso constituiría, a su vez, una lógica totalitaria y racista.

Sin la pretensión de abarcar todas estas figuras de exclusión radical, quiero proponer pensarlas juntas a partir de lo que Nancy nombra como “inmundicia” y que indica literalmente aquello que queda expulsado fuera del mundo. En efecto, en términos geográficos, podemos hablar de zonas de desgarramiento entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva amazónica o la no tierra mapuche. Con respecto a la Tierra, también podríamos decir que esta queda convertida en “el desecho del proceso de simbolización del globo”, por una mundialización “que se edifica sobre la aniquilación de la tierra” (Neyrat 2004, 182).

Haciendo un poco de ironía con la frase heideggeriana estar-en-el-mundo, y después de aludir a las figuras de exclusión radical que hemos visto, estar en el mundo parece referirse a estar en el primer mundo y en el modo del primer mundo, porque también se puede estar en él —ya lo vimos con Arendt— como un apátrida o como se habla ahora de “los invisibles” que habitan el primer mundo por cuanto están en los márgenes de la sociedad de bienestar: el llamado cuarto mundo.

Jean-Luc Nancy afirma que en toda construcción de mundo siempre hay una cierta excedencia de mundo “que excede y que tuerce los ciclos” (Nancy 2006, 90); por tanto, restos de mundo quedan fuera, restos que son opacos, que no pueden ser absorbidos y que, vistos desde el mundo, llamamos “inmundicia”. Lo inmundo es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo (*ibid.*, 92). Nancy da un carácter ambiguo a esta inmundicia: por una parte, la inmundicia del mundo que no es capaz de contenerse a sí mismo y se expulsa y, por otra, la “efectividad del (des)orden mundial con un doble signo de la técnica planetaria y la economía mundo que hacen del mundo hoy un mundo sin razón, sin fin y sin figura” (Nancy 1996, 158).

Si nos detenemos en este sentido ambiguo de la inmundicia como desborde de toda configuración de sentido y como exclusión, podríamos estar tentados de afirmar que cualquier construcción de mundo —que justamente por serlo se desborda de sí misma— nos hace imposible siquiera pensar en un mundo sin exclusión. Quizá sea posible pensar en un mundo en el que quepan varios mundos, pero nunca todos. Sin embargo, Nancy no está diciendo esto, más bien apunta a la imposibilidad de construir un mundo homogéneo y sin resto, pues en rigor habría que decir que son las diferencias y singularidades las inmundas en cuanto tales, y por ello no puede pretenderse convertirlas en un otro que haya que dejar fuera. De todos modos, me parece aquí relevante incorporar las distinciones hechas por Arendt con respecto al “sentido del mundo”.

Para Arendt, lo propiamente mundanal es el espacio público donde la pluralidad humana aparece como condición básica para que haya “un” mundo en común, la construcción colectiva de un mundo que iguala las diferencias de la pluralidad humana; mientras que lo privado es precisamente lo privado de mundo.

Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La

igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. (...) El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal (Arendt 1999b, 251).

Estas tesis coinciden con las distinciones realizadas por Arendt en *La condición humana*.

La concepción de mundo en Arendt está anclada en la distinción entre naturaleza y artificio (no así en Nancy) sobre la cual se monta la distinción entre lo público y lo privado. A partir de nuestra natural diferenciación, se construye un mundo de igualdad, y en ello consiste el espacio público; las meras diferencias, sin embargo, no constituyen un mundo. El mundo común supone diferentes posiciones y perspectivas respecto de lo mismo. “Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres (...) puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta la pluralidad humana” (Arendt 2012, 67).

Hay diferencias radicales entre Arendt y Nancy que es necesario explicitar: la más importante es que en Nancy no opera la distinción entre naturaleza y artificio, y el mundo es el mundo de los cuerpos más que la acción de un mundo común que integra diversas perspectivas de la pluralidad. Parecen incompatibles, sobre todo si en este mundo de los cuerpos la pluralidad es entendida no sólo en cuanto pluralidad humana, como en Arendt, sino — como veremos — en cuanto el singular plural de los cuerpos. Me parece

que merece la pena pensar estos “dos mundos” porque, como espero mostrar, ambos ponen en tensión la cuestión de la inmundicia y nos harán desplazar el problema del mundo y la pluralidad hacia un nosotros mediante el cual unos con otros construimos determinados vínculos, los cuales serían capaces de remendar nuestro abigarrado mundo.

Detengámonos en la pluralidad. Nuestra afirmación es que para que una determinada comunidad no devenga totalitaria o excluyente en los sentidos radicales que hemos visto aquí es indispensable la pluralidad; más aún, afirmamos que, así como Arendt vio una directa proporcionalidad entre exclusión y totalitarismo, habría una proporcionalidad inversa entre totalitarismo y pluralidad. Mientras más plural sea una comunidad —y nos detendremos ahora en la cuestión de qué puede significar esto—, será menos excluyente y totalitaria. Pero esto es todavía decir muy poco, porque para ser plural podría bastar con ser más de uno.

Arendt y Nancy confluyen, por un lado, en situar la pluralidad en un estrato básico e ineludible de lo que podríamos llamar “el estar unos con otros” y, por el otro, en los estratos ontológico y político. A su vez, ambos autores retoman y reformulan en este punto, aunque desde distintas aristas, las tesis heideggerianas del coestar (*Mitsein*).

Nancy corrige a Heidegger afirmando que, si bien este trabaja con detalle nuestra vinculación entre unos y otros en el análisis existencial del estar en el mundo y el coestar del §27 de *Ser y tiempo*, no partiría su análisis desde nuestra pluralidad originaria, lo que tendría consecuencias importantes, pues finalmente el análisis del *Dasein* —aunque incluya el coestar y sea situado como coriginario al abierto estar en el mundo— seguiría siendo el análisis de un solitario estar en el mundo al que luego se le añade el estar con otros.

Una crítica muy similar, realizada desde la perspectiva del espacio público, está presente también en Arendt, pues es “la originalidad de la experiencia de los muchos (*polloi*) como horizonte último de la acción política [lo] que hace surgir la posibilidad de la diversidad y el carácter único e irreductible de cada mirada y con ello de cada identidad” (López 2018, 182). El análisis del coestar

heideggeriano es insuficiente no sólo porque no da la relevancia que debiera al espacio público, sino —lo que es más radical— porque la pluralidad es condición de posibilidad del aparecer de cada uno (del quién) y de la constitución del mundo entendida al modo clásicamente heideggeriano como condición respectiva de sentido.

Sin pretender una definición, señalemos al menos un carácter básico de la pluralidad en Arendt y Nancy:

—En Nancy, la pluralidad es constitutiva del ser singular, pues es el singular quien es plural, en definitiva, siempre hay una pluralidad en cada singular, jamás existe el singular “solo”. La expresión nancyana es “singular-plural” porque son irreductibles el uno al otro. El singular plural alude a los cuerpos. Cuerpos inventados, creados, no naturales, justo entre naturaleza y artificio: la creación de un mundo, cada vez singular y plural. No solo hay cuerpo singular, también hay pluralidad, un cuerpo es siempre ya una pluralidad.

—En Arendt, la pluralidad es “la condición básica de la acción y el discurso, y tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt 2012, 200). Condición aquí no debe entenderse como “algo que puede denominarse naturaleza humana, sino aquello que surge de la relación agonial de los hombres con el mundo y con las cosas que ellos mismos producen, relación en la que ambos se condicionan” (Ripamonti 2011, 139). Desde un inicio, la pluralidad es en Arendt una trama de relaciones hecha de diferencias y no una mera adición cuantitativa; estas diferencias (entre los hombres) son las que impregnan de sentido a la acción y al discurso.

Aunque “todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos, sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales” (Arendt 2008, 103). La acción es la actividad humana por excelencia, lo que propiamente hacemos entre nosotros, distinta a la labor, que constituye la actividad que se corresponde con los

procesos biológicos del cuerpo y que produce bienes de consumo, y distinta también a la fabricación que construye el mundo en que vivimos, con su solidez y durabilidad, con artificio de comienzo definido y un fin determinado predecible (cf. Arendt 2008, 89-107 y 2012, 200-266). Por eso acción, pluralidad y humanidad se corresponden. La acción-plural es el tejido de una trama con fines impredecibles (por eso dirá Arendt que de aquí provienen también las calamidades de la acción) que constituye la historia y nuestras historias y, con ello, funda el espacio que es condición de posibilidad de la constitución de la esfera pública.

Curiosamente, Nancy hasta cierto punto también distingue un tipo de actividad de una comunidad distinta a la mera producción y en la cual los fines se difuminan: la comunidad inoperante o desobrada (*désœuvrée*) se refiere a una comunidad sin obra, “entendida como la comunidad de la existencia de la cual todos participamos y hacemos la experiencia por el simple hecho de que somos o estamos en común, juntos o entre varios, expuestos a nosotros mismos y entre nosotros” (Alvaro 2012, 28). Este estar en común desplaza cualquier pretensión de comunión en una totalidad superior o inmanente. “En lugar de comunión hay comunicación” (Nancy 2000, 57).

La pluralidad, que en Nancy está determinada por el carácter singular de todos los cuerpos y, por tanto, no sólo por los hombres, en Arendt tiene que ver con lo propio de la humanidad: lo que hacemos los humanos es estar juntos a través de la acción y la palabra, eso es pluralidad. Por eso, como vimos, el dejar fuera de una comunidad a un grupo es para Arendt quitarle lo específicamente humano: una amputación de mundo.

La diferencia principal entre ambos autores con respecto a esta cuestión radica en la ya mencionada distinción entre naturaleza y artificio, la cual condiciona la distinción entre lo privado y lo público en Arendt y, con ello, también la vinculación de cuerpo y pluralidad, en la cual “Nancy se deshace del *que* metabólico o introspectivo en el que tiende a situarlo Arendt. Sin embargo, habría que reconocerle a la pensadora alemana la exigencia de *singularidad* para hablar del cuerpo” (Sánchez 2018, 203).

De todos modos, ambos apuntan a situar la pluralidad en un lugar política y ontológicamente primario e ineludible para descartar cualquier proyecto político montado sobre la exclusión. Esta pluralidad, en ambos, no es un mero “más de uno” o varios, sino que incluye de forma constitutiva el actuar unos con otros: en Arendt como un “entrelazamiento incompleto de los cuerpos en el espacio común, cuerpos que siempre se dan en plural y se enlazan sin llegar a identificarse” (*ibid.*, 185), y en Nancy de forma más abigarrada, cuyo momento vinculativo de unos *con* otros es determinante a la hora de pensar en un *nosotros*. Este “nosotros” es parte de la pluralidad en ambos autores y, como vio claramente Arturo Roig (2009, 12), requiere de una autoestimación y de una autoafirmación de la comunidad. Podríamos agregar que la pluralidad como un nosotros requiere también de una autodeterminación plural; desde allí podemos comenzar a pensar quizá en un mundo donde quepan muchos mundos.

La banalidad del mal y desprecio

Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión fue lo que le predispuso a convertirse en uno de los mayores criminales de su tiempo (...) y si bien esto merece ser clasificado como banalidad (...), también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común.

Hannah Arendt

En su libro *La vida del espíritu*, Arendt comienza con la alusión al caso de Eichmann y su tesis allí enunciada sobre la banalidad del mal. *La vida del espíritu*, nos dice, busca de algún modo dar fundamento a lo afirmado sobre Eichmann; su intención explícita es separarse de ciertas tesis que ligarían el mal al ámbito afectivo, es decir, que entenderían el mal a partir de la envidia, el odio u otros similares. Arendt ve en Eichmann el caso ejemplar del mal comprendido como *incapacidad para pensar* (2002, 30). Este mal consistiría en una deshumanización tanto de las víctimas como de los victimarios, quienes, como Eichmann, no necesitaban ser especialmente perversos o poseer un odio ideológico, sino actuar sin pensar en el contexto del Holocausto y, en ese sentido, actuar de manera deshumanizada; por ello, una acción tal constituye un crimen contra la propia humanidad o lo propiamente humano. Por otra parte —sin pretender establecer una relación causal—, sí es observable al menos la coincidencia entre el no pensar del mal banal y el no pensar epocal heideggeriano en muchos aspectos, salvo, justamente, por la dimensión afectiva, que quizá fue evitada por Arendt para separarse de una vinculación, llamémosla por ahora “fanática”, de pensamiento y afectividad con las consecuencias políticas que ello supone.

En el presente texto nos detendremos en el análisis y la caracterización de la banalidad del mal como incapacidad para pensar con vistas a complementar dicha comprensión interrogándola a partir de la dimensión afectiva del pensamiento en sentido

heideggeriano, específicamente a partir de lo denominaremos “desapego absoluto” o “desprecio”. Desde allí podremos vislumbrar también una alusión a la “banalidad de Heidegger mismo” (para citar las palabras de Jean-Luc Nancy 2015), quien no pudo pensar este desprecio o quizá no fue capaz salirse de él, como lo muestran con nitidez los “cuadernos negros”. Finalmente, propondremos retomar la problemática idea heideggeriana del nuevo inicio, esta vez pensada junto con la natalidad arendtiana mediante un componente afectivo y corporal que podría ser entendido como apego.

1. Pensar y no pensar

El punto de partida para situar la reflexión arendtiana del caso Eichmann consiste en pensar la banalidad del mal dentro de una comunidad. Arendt distingue entre ser uno y ser varios entendiendo la deshumanización como la pérdida de lo propio de la condición humana, de la pluralidad, es decir, del estar en el mundo de los hombres unos con otros.

La banalidad del mal se determina por pensar o no pensar, pues el pensar para Arendt ocupa un lugar central no sólo en lo que podríamos llamar “las estructuras de los hombres”, sino que cumple una función determinante en el curso de la historia y la construcción de comunidades, a saber: en el ámbito político. Aunque el texto de Eichmann se apega al caso y a una descripción de su contexto, lo cierto es que Arendt indica con claridad hacia una responsabilidad política de la toda la comunidad europea en la ejecución de la solución final. El Holocausto no obedece entonces solamente a un fallo de algunos o de un cierto sector, sino que se trataría de la conformación de lo que podríamos llamar una comunidad del no pensamiento, la cual constituiría el desmoronamiento moral y el colapso de la sociedad europea.

Sin excusar a Eichmann, Arendt intenta mostrarnos que es la comunidad europea en cuanto tal la que se deshumaniza: por parte de los alemanes, Arendt dice que “la práctica del autoengaño se extendió tanto, convirtiéndose casi en un requisito moral para sobrevivir” (Arendt 1999a, 31) y que “del conjunto de pruebas

de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania” (*ibid.*, 51). La opinión pública llega incluso a pensar que, en caso de derrota en la guerra, “El Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria” (*ibid.*, 63). Pero no sólo se trata de los alemanes considerados de manera individual, sino también de la institucionalidad, del aparato estatal que cumple una función determinante, pues “la solución final, si quería aplicarse a la totalidad de Europa, exigía algo más que la tácita aceptación de la burocracia del Reich, exigía la activa cooperación de todos los ministerios y de todos los funcionarios públicos de carrera” (*ibid.*, 65).

Pero Arendt no se limita a responsabilizar a los que son considerados victimarios. Las controvertidas afirmaciones que hace con respecto a la comunidad judía apuntan en la misma dirección:

para los judíos, el papel que desempeñaron los dirigentes judíos en la destrucción de su propio pueblo constituye uno de los más tenebrosos capítulos de la historia de los padecimientos de los judíos en Europa (...) en los manifiestos que daban a la publicidad, inspirados pero no dictados por los nazis, todavía podemos percibir hasta qué punto gozaban estos judíos con el ejercicio del poder recientemente adquirido (*ibid.*, 75).

Además, “la determinación de los individuos que debían ser enviados a la muerte, era, salvo excepciones, tarea de la administración judía” (*ibid.*, 79).

Arendt afirma de manera explícita el “colapso moral que los nazis produjeron en la respetable sociedad europea, no sólo en Alemania, sino en casi todos los países, no sólo entre los victimarios, sino también ente las víctimas” (*ibid.*, 87). Este colapso tiene que ver con el no pensar y, por ello, con la deshumanización tanto en cuanto “ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la ‘condición humana’ ” (*ibid.*, 110), como por aquello que “es esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, [es decir,] transformar a

los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y en consecuencia, deshumanizarles” (*ibid.*, 139). En estas citas, aparece el sentido concreto que tiene para Arendt no pensar: “[N]o tuvo Eichmann ninguna necesidad de ‘cerrar sus oídos a la voz de la conciencia’ (...) debido no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba” (*ibid.*, 88). El mal de Eichmann, para Arendt, consiste en:

su incapacidad para hablar que iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal (*ibid.*, 27).

Podemos decir desde ya que para Arendt el mal banal consiste en no pensar, y como muestra específicamente esta cita, en no ponerse en el punto de vista del otro. Cabe hacer notar que la dimensión afectiva del pensar no aparece tematizada aquí, justo cuando se destaca la función del pensar en términos políticos, vale decir, en lo que respecta a las relaciones “entre” unos y otros. Adelantando un poco nuestra tesis, diremos que el mero no ponerse en el punto de vista del otro ha de ser complementado mediante una dimensión afectiva para caracterizar al mal banal, pues ponerse en el punto de vista de otro se puede hacer de muchas maneras. Al menos es posible, por ejemplo para un perverso, hacer el mal poniéndose en el punto de vista del otro justamente para hacerle daño. Proponemos que es necesario agregar a la comprensión arendtiana del mal una tonalidad específica que indique el sentido de la vinculación con el punto de vista del otro.

En *La vida del espíritu*, Arendt precisa que el pensar es, junto con la voluntad y el juicio, una de las tres actividades mentales básicas, y

aunque [el pensar] no puede cambiar jamás la realidad de un modo directo, de hecho en nuestro mundo no hay oposición más clara y

radical que entre hacer y pensar, los principios a partir de los que se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. En realidad, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos (2002, 93).

Esto quiere decir que el pensamiento tiene una función política determinante y también que es la condición que lleva a los humanos a evitar el mal y a buscar el bien (*ibid.*, 31). Es una función política porque está vinculada al modo de relaciones dable entre los *hombres*, y “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt 2013, 45).

Tanto en *La vida del espíritu* como en *La condición humana*, el pensamiento es una actividad del espíritu que, aunque no constituye directamente una acción, sí la determina de modo fundamental, en cambio cuerpo y afectividad están más del lado de lo pasivo. “El alma, donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones, es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos sino que sufrimos (...) su invisibilidad recuerda a la de los órganos corporales internos (...) la vida del espíritu, por el contrario es pura actividad, que puede iniciarse o detenerse a voluntad (...), la única manifestación del espíritu es la distracción” (Arendt 2002, 94). Por otra parte, “lo que es objeto de los sentidos se llama ‘cuerpo’ ” (*ibid.*, 95). Como afirma Cecilia Sánchez, entonces, “Arendt es sumamente crítica para aceptar la pluralidad en la vida íntima, habitada por las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente o los placeres sensoriales: a todos los tacha de ‘inapropiados’ porque carecen de un lenguaje singularizador” (Sánchez 2016, 215).

Podría parecer un contrasentido plantear una función política del pensamiento, por cuanto este se “resta” de la contingencia a causa de su inmaterialidad; incluso Arendt llega a afirmar que “el yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía” (2002, 67). Justamente, la labor del pensamiento tiene que ver con conducir la acción, y el

medio de esta conducción es el lenguaje. Las actividades mentales se conciben de manera discursiva y en relación esencial con el lenguaje, en el cual se da fundamentalmente este “entre” uno y otro que constituye lo político. No pensar tiene que ver, de hecho, con dejarse llevar por las pasiones o el cuerpo, “[e]n lo que se refería a Eichmann, todo dependía de las variaciones del estado de ánimo” (Arendt 1999a, 35).

2. Función política de la afectividad a partir de Heidegger

Como dijimos al principio del texto, en su enunciación, el diagnóstico de Arendt coincide con el de Heidegger: estamos faltos de pensamiento o, mejor, nuestro mundo se caracteriza epocalmente por estar faltos de pensamiento. En ambos autores, esta afirmación se enuncia con respecto a una comunidad en un tiempo determinado, porque tiene que ver con ciertas condiciones de posibilidad de relaciones entre unos y otros, las que no dan de sí para que haya pensamiento. Una de las grandes diferencias, además de la conducción a la acción en el pensamiento en Arendt, es la inclusión predominante por parte de Heidegger de la afectividad (a través de los llamados “temples fundamentales”) en el pensamiento, su carácter histórico y, por ende, su rol fundamental a la hora de conformar comunidad⁴. Quizá sea justo este punto el que lleva a Arendt a querer distanciarse de una lectura “afectiva” del pensamiento y su función política, porque es posible que vea en ella un cierto peligro, el de las derivas “mesiánicas” en las que Heidegger incurrió, y en las que ella no quiere caer. Los *Cuadernos negros* nos muestran hoy la vinculación explícita que establece Heidegger entre esta figura epocal y el pueblo judío:

Los judíos “viven” *por su aptitud particularmente acentuada para calcular (bei ihrer betont rechnerischen Begabung)* ya desde hace

4 He trabajado esta temática con detenimiento en mi libro *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en la filosofía de Martin Heidegger*, Editorial Biblos: Buenos Aires, 2012.

mucho tiempo según el principio de la raza, razón por la cual ellos se defienden también violentamente contra su aplicación ilimitada. La instauración de la crianza racial no proviene de “la vida” en cuanto tal, sino de una supremacía de la vida a través de la maquinación. Lo que trama esta última a través de una planificación semejante es la desracialización completa de los pueblos, mediante la fijación en la instauración uniformemente construida y recortada de todo ente. Con la desracialización va a la par una autoalienación de los pueblos —la pérdida de la historia— es decir, de los ámbitos de decisión para con el ser (2014, 82)⁵.

Abordaremos nuevamente esta cita al final del escrito, antes es necesario bosquejar algunos trazos sobre las figuras epocales de la historia del ser y la función que cumplen allí las tonalidades afectivas.

Imaginemos un momento de nuestra historia en que el horizonte de comprensión se estrecha y literalmente no existe la posibilidad de distinguir cómo salir o cómo se ha entrado en esa estrechez o angostura de posibilidades de comprensión y decisión; es parecido a lo que vemos en esas películas de ficción donde hay túneles, donde el espacio-tiempo se estrecha. Heidegger denomina “apremio” (*die Not*) a este momento, que en cierta medida expresa que determinadas posibilidades históricas están agotadas y que es necesario el nacimiento de nuevas vías, aunque estas aún no se vislumbran porque no existe el espacio-tiempo necesario para que surjan siquiera como posibilidad. El apremio es la condición de posibilidad de que pueda resurgir nuestro mundo desde un horizonte distinto; otro inicio. En esta angostura, que es pura tensión, es donde se gatilla un inicio histórico y es, por ello, también una necesidad y una urgencia histórica, porque fuerza un inicio.

5 “Die Juden ‘leben’ *bei ihrer betont rechnerischen Begabung* am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassistischen Aufzucht entstammt nicht dem »Leben« selbst, sondern der Übermächtigung des Lebens durch die Mächenschaft. Was diese mit solcher Planung betreibt, ist eine *vollständige Entrassung* der Völker durch die Einspannung derselben in die gleich- gebaute und gleichschnitige Einrichtung alles Seienden. Mit der Entrassung geht I eine Selbstentfremdung der Völker in eins - der Verlust der Geschichte - d.h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn”.

Del apremio pueden surgir distintas tonalidades que determinarán el abanico y el curso de posibilidades históricas; son para Heidegger los llamados temples “fundamentales” o “rectores”, porque tienen la fuerza para poder reconfigurar nuestro modo de relacionarnos los unos con los otros. Un tono determina un cierto campo de oscilación, en el que se delimita nuestro horizonte de comprensión del mundo. La propuesta heideggeriana de los temples fundamentales no debe ser confundida con un irracionalismo o pensada como un orden del corazón escindido del pensamiento; los temples fundamentales son históricos (en rigor, ontohistóricos), pues configuran las relaciones fundamentales de una época y son una misma cosa con el pensamiento, la forma o el estilo del pensar de una época.

Heidegger sitúa las tonalidades afectivas —al menos algunas— en un plano que trasciende lo subjetivo. Los temples aquí no son el aspecto subjetivizante de un pensamiento, sino su fundamento ontológico, ya que cada época estaría regida y configurada desde un tono sobre el cual ciertas lógicas adquieren sentido. Son el tono de la voz del ser. Es imposible, lo anuncia Heidegger tempranamente, que exista pensamiento sin tonalidad afectiva (1977b, 134). Y esto es más radical que decir que el sujeto que piensa está bajo el influjo de algún sentimiento, Heidegger se refiere al pensamiento mismo, a las ideas, a las teorías, a los conceptos y hasta a las percepciones: todos ellos tienen tonalidad afectiva y no pueden carecer de ella. Para que nosotros seamos capaces de percibir algo, un poste de luz, por ejemplo, primero debe estar bosquejada la posibilidad de que llegue a la presencia. Hay algunos tonos a partir de los cuales sencillamente “no vemos” el poste de luz. Por eso, todo pensamiento tiene un tono: una fórmula química o un formulario de atención médica poseen tono, fuerza y marcan una distancia, pues no hay pensamiento neutro. Heidegger analiza distintos tonos epocales como el asombro griego, la certeza moderna, el duelo sagrado, el aburrimiento, la angustia, el espanto, entre otros, y en cada uno de dichos tonos muestra el modo en que ellos determinan las lógicas imperantes de cada época, las relaciones fundamentales y, con ello, el modo de acontecer la verdad, o sea: lo que nos

aparece como “naturalmente” verdadero, precisamente porque está dicho en determinado “tono”.

Heidegger se pregunta —y retomaremos esto luego junto con Arendt— por el tono que posibilitaría un reinicio de nuestra historia, de modo tal que sea posible fundamentar otras posibilidades y, con ello, construir otro mundo. Heidegger sabe que no se puede forzar esa situación, pues a su vez no se puede manipular un temple a voluntad; no se trata de decir, por ejemplo: bueno, ahora confío. Aún así, Heidegger trata de imaginar cómo tendría que ser un tono que supere nuestro estado de dominación científico-técnica, que sea capaz de abrir otro horizonte de comprensión y que nos dé otro fundamento de verdad. Este intento lo realiza con distintos nombres en diversos textos, pero es sin duda el de “desasimio” (o “serenidad”) el que ocupará el sitio de la angustia del primer Heidegger y que se establece como el tono fundamental de un posible segundo inicio histórico. Volveremos a esto al final de nuestro escrito.

Aunque no de un modo explícito, podemos identificar en Heidegger una función (onto)política de la afectividad, ya que —como hemos visto— los temples fundamentales no son puramente subjetivos ni pasivos ni irracionales, sino que constituyen la forma misma del pensamiento en una determinada época a partir de la cual se configura un horizonte de comprensión y, en este sentido, la conformación de una comunidad. Por otra parte, el pensamiento mismo posee un tono afectivo. Si se acepta esta tesis, no hay un pensamiento neutro en términos afectivos y, por tanto, se hace necesaria la pregunta por la dimensión afectiva de cada pensamiento.

3. Desasimio, apego y desprecio: función política de la afectividad

Hemos propuesto complementar la definición arendtiana de la banalidad del mal con una tonalidad afectiva específica a partir de las tesis heideggerianas sobre los temples fundamentales. Con ello, apuntamos hacia la necesidad de identificar las distintas funciones que puede adquirir la dimensión afectiva en el ámbito político.

Para mostrar esto de manera un poco más clara, indicaremos algunas tonalidades que podrían “completar” la tesis arendtiana sobre la banalidad del mal: el desprecio, la ira y el odio, que actuarían como fundamento del horizonte de posibilidades en determinados momentos históricos.

En primer lugar, el odio —según Arendt— constituye “esta desintegración de la vida política, este odio vago y penetrante hacia todos y hacia todo, sin un foco para su apasionada atención y nadie a quien responsabilizar de la situación: ni al Gobierno, ni a la burguesía, ni a una potencia exterior” (1999a, 225). La cita muestra cómo, para Arendt, las pasiones poseen una función en la vida política, en este caso: desintegrarla. Jacques Rancière, en una reflexión cercana a esta, llega a hablar incluso de un odio reunidor, que consiste en un “reunir para excluir (...) el ladrido de la jauría” (2007, 46). Este odio no se explicaría sólo por la disputa entre unos y otros por adquirir algún bien o por el miedo a perderlo; no se explicaría sólo desde una privación real o posible, sino además mediante el simple rechazo del otro que estaría a su base (*ibid.*, 46-55). El odio puede estar a la base de una comunidad y, desde allí, puede operar la exclusión, “el tercero excluido, el entre-dos impensado es la socialización del odio, la comunidad que se forma no para apropiarse de los bienes del otro sino simplemente por y para el odio” (*ibid.*, 52). Esta tesis se dirige, como lo sugiere Rancière, a fundamentar el “mal radical” y explicar la catástrofe totalitaria, y constituye, a su vez, una especie de punto ciego para la filosofía, pues “le cuesta abordar: ese punto en que el orden de la jauría de las reuniones populares, esa articulación de lo uno y lo múltiple que no es ni reunión de lo múltiple discordante ni regulación del litigio, sino el punto en que los terrores de cada uno coinciden con aquellos de lo múltiple; en que la angustia del sujeto desposeído deviene fuerza de odio avasallador, en el que el remedio a la separación se convierte en mal radical” (*ibid.*, 52). Muy distinto es el caso de la ira, que Ernst Bloch denomina “pasión roja” a diferencia del odio, que sería una pasión amarilla.

El odio es pálido, encogido, cobarde, pestífero, encierra vapores de cerveza que pueden ser muy explosivos. La ira es abierta. No

hace empalidecer, sino enrojecer. La ira olvida las precauciones, a diferencia del desgraciado y pequeñoburgués nazi que adopta todas las precauciones. La ira no es oportunista; puede estallar repentinamente, contra el interés propio, y por ello tiene parentesco con cosas más elevadas (...) todas las revoluciones han ido acompañadas por la ira (Häsler 2002, 16).

La ira se distingue también del desprecio, pues constituye más bien una reacción ante el desprecio que se siente como injustificado. Una de las reacciones ante el desprecio —que justamente consiste en desplazarlo haciendo irrumpir la fuerza de otro— es la indignación del despreciado. La ira, como lo afirma Aristóteles en *La retórica*, es un “deseo triste de dar un castigo manifiesto por un desprecio no merecido” (*Ret.*1378a, 32). Aristóteles nos dice que a los inferiores no les corresponde despreciar, lo que causa más ira en ellos porque no son tenidos en ninguna estimación.

Heidegger no vio el desprecio ni siquiera después del Holocausto, una figura que emerge no de la falta de apremio —como el aburrimiento—, sino de la falta de apego. ¿Podríamos pensar un mundo articulado a partir del desapego absoluto? ¿Una especie de desprecio articulante?

El desprecio se caracteriza más bien por un “no sentir” (Aristóteles *Ret.*1378a, 32); el desprecio no odia ni teme, porque no hay otro que aparezca como tal en el horizonte. El desprecio opera como un modo de construcción de identidad a partir del no reconocimiento del otro: soy lo que soy precisamente a partir de que el otro no sea otro. Marie-France Hirigoyen trabaja este punto en su análisis del narciso perverso (2011), según el cual la figura de narciso es muy decidora, pues en la lógica perversa no hay *ningún* otro. El desapego absoluto constituye el no reconocimiento del otro en cuanto que otro; y desde ese horizonte ni siquiera puede abrirse la posibilidad de que aparezca. Hirigoyen nos dice que no hay manera de ganarle a un narciso perverso, a menos que una sea o se convierta en alguien más perverso que él. Ciertos momentos históricos, desde este análisis, podrían explicarse como una cristalización o acumulación de desprecio, y aunque, como afirma Fernet-Betancourt, “en la exigencia ética del reconocimiento del otro

está latente una dialéctica cuyo conflicto de fondo remite a un hecho consumado por la historia de inhumanidad escrita hasta hoy, a saber, que la negación del otro ha funcionado como un ‘pretexto’ para ocupar el mundo del otro, para invadir su espacio y su tiempo, para declarar en fin ‘desiertas’ sus almas y sus mundos de vida” (2011, 23), sin un apego pensado como condición básica para abrir la posibilidad de un comienzo histórico desde el reconocimiento mutuo, difícilmente podremos desplazar o remover nuestras lógicas del desprecio.

Si pensamos en Eichmann, pareciera que es el desprecio el que tonaliza su incapacidad para pensar. Como observa Arendt, no es la ira o el odio, sino esa incapacidad para ponerse en el lugar del otro y ese temple —agregamos aquí— que impide cualquier reconocimiento de otro, porque ni siquiera puede aparecer como otro. Parece al menos viable pensar también en un desprecio comunitario o conformador de comunidad, en la cual la “identidad de un pueblo” se constituiría a partir de la negación de otro. Si pensamos en Heidegger, en la filosofía de Heidegger, la pregunta recae en la historia del ser, y es allí donde habría que buscar ciertos atisbos de odio, ira o desprecio.

4. El problema del segundo inicio

En su libro titulado *La banalidad de Heidegger*, Nancy afirma lo siguiente:

Heidegger ha retomado las fórmulas más violentas de esta doxa integrándolas a un sistema de pensamiento: los judíos finalizarían el derrumbe de occidente. Eso era evidente. Sabíamos que él era, como tantos otros, antisemita. No habíamos leído las notas de esos cuadernos negros que entraban en la infamia de todo un aspecto de su pensamiento. No el pensamiento “del ser” sino aquel de una historia-destino y del deseo feroz de un “nuevo inicio”. Inaugurar, fundar, ser en lo inicial, viejos pruritos metafísicos (2015).

¿Está el problema, como dice Nancy, en la obsesión por un reinicio de la historia, en la pretensión, por lo demás muy antigua, de fundar un nuevo mundo estableciendo de manera violenta una especie de “página en blanco” en la cual reescribir todo otra vez desde cero?

Las afirmaciones de Peter Trawny son bastante más radicales, porque él sí vincula el antisemitismo heideggeriano a la historia del ser: “[L]a filosofía ha abierto su pensamiento a un antisemitismo que puede ser llamado más precisamente un *antisemitismo inscrito en la historia del ser*” (Trawny 2014, 26), historia en la cual, como bien señala Marcos García de la Huerta, los griegos son al primer inicio como los alemanes al segundo (2015, 221), y la judería (*Judentum*), como dice despectivamente Heidegger en reiteradas ocasiones, constituye la figura decadente y final del abandono del ser, la maquinación, de ahí que “la aptitud tenaz para el cálculo, el tráfico y la confusión sobre las cuales estaría fundada la ausencia de mundo de la judería” (García de la Huerta 2015, 223).

Lo que no agrega Trawny es que la figura del nacionalsocialismo está igualmente incrustada para Heidegger en la maquinación: “[P]osiciones como ‘nacionalismo’ y ‘socialismo’ pertenecen a un período en el que la edad moderna permanece todavía en la etapa preliminar de su finalización; ahora solo se utiliza el término histórico para un sentido totalmente diferente, a esto ya no se le puede llamar ‘política’ ” (Heidegger 2014, 43).

François Fédier señalará, en el extremo contrario, en defensa de Heidegger, que las acusaciones contra Heidegger como un antisemita no tienen fundamento: “[L]eyendo el pequeño libro de Peter Trawny, constatamos que, sobre la base de una interpretación caricaturesca, más exactamente, empecinándose desde un comienzo en la incomprensión, eso que dice sobre Heidegger está con todas sus letras trampeado, para luego, revisando algunos textos cuidadosamente sacados de contexto, imputar al filósofo un antisemitismo fundamental” (Fédier 2014).

Hay un punto ciego del que no dan cuenta ni Fédier ni Trawny con respecto al problema del segundo inicio y su vinculación estructural al antisemitismo, el cual, como vimos, tampoco está presente en la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal y que

ha querido ser tematizado en este escrito: la tonalidad de la historia. Desde aquí, me parece que es posible reelaborar las preguntas por el segundo inicio heideggeriano, así como por la banalidad del mal y por el mal de Heidegger.

Nos acercaremos ahora a las tonalidades contrarias a las que hemos visto, a saber: aquellas que en términos históricos responden justamente a la pregunta por la posibilidad de iniciar otra vez nuestra historia, de abrir el campo de posibilidades. Nos referiremos, por tanto, al desasimiento o serenidad desarrollado por Heidegger y propondremos, a partir del concepto de la natalidad de Arendt, la figura del apego.

5. Las tonalidades de un segundo inicio histórico

El desasimiento o serenidad (*Gelassenheit*) es un temple fundamental que opera en dirección contraria a la figura dominante de nuestro tiempo para Heidegger: la época de la técnica, en la cual el cálculo y la manipulación son el modo de relación dominante con las cosas y entre nosotros. La mera formulación de una hipótesis, por ejemplo, dibuja claramente esa relación de dominio, en la cual un determinado pensamiento formula una verdad a la que someterá ámbitos de realidad al servicio de la comprobación de la hipótesis, la que es verdadera a partir de esta dominación. Cuando Heidegger nos habla de la técnica la entiende como figura epocal, casi como un arquetipo que determina el modo en que nos aparecen las cosas y los otros. La técnica hace que cada cosa se nos presente primero como disponible para su consumo, como un recurso natural o humano. En este sentido, hasta el bosque más virgen se nos presenta de modo técnico.

El desasimiento, por el contrario, es aquel tono, aquella actitud en la que nuestra relación con las cosas pretende no ser dominante, no manipular al otro, para fundar desde allí otro modo de verdad; por eso se trata de desasimiento (más que de serenidad), porque consiste en “soltar” las relaciones de dominio, en no pretender que lo otro o el otro sea como yo quiero que sea y que, en

ese sentido, no me aparezca como algo meramente disponible. Por esta razón, el desasimiento se aleja de la esperanza, al menos de esa esperanza con objeto determinado, con un *telos*, pues no fundamenta las relaciones con los otros a partir del cumplimiento o incumplimiento de determinadas expectativas. El desasimiento tiene que ver con el abandono de nuestras fijaciones con respecto al futuro, aunque estas sean la esperanza en “un mundo mejor”, serían ya una pretensión de manipulación. El desasimiento apunta a no pretender forzar nada, ni siquiera el mismo desasimiento, porque no depende de nosotros que aparezca, sino de un acontecimiento anterior, a saber, el de la apertura de su posibilidad en el momento justo, es “una relación (...) que no sostenemos sino que dejamos que ‘eso’ nos ocurra” (Gadamer 2003, 190). El desasimiento es un modo de no-querer, no en el sentido de que en el desasimiento no se quiera “algo” o ninguna cosa, sino más bien en el sentido de “soltarse” del querer mismo. Es allí donde se descansa, en este acto de “soltarse” radica la calma. Habíamos dicho que el desasimiento no es una esperanza en el sentido de tener expectativas fijas para un futuro, aquí agregamos que sí es esperanza en el sentido de espera, como una actitud abierta a lo abierto, pues “en la espera dejamos abierto aquello que esperamos, la espera no tiene propiamente objeto” (Heidegger 1977a, 44). El desasimiento aguarda confiadamente, pero no poniéndole condiciones al futuro.

La pregunta determinante para nuestro asunto es por qué el desasimiento sería capaz de reiniciar nuestras relaciones fundamentales, desplazando las relaciones técnicas e inaugurando otro modo de construir nuestro mundo; por qué es una experiencia capaz de fundar historia. La respuesta, y es la lectura realizada aquí, se encuentra en el carácter ontológico y negativo del desasimiento. En efecto, el desasimiento desplaza la manipulación técnica, pues constituye una experiencia que niega la posibilidad de la manipulación, no a través de una necesidad lógica, sino al hacer de la manipulación algo “no necesario”, es decir, se deshace de esa necesidad. Pero eso es la sola negación de nuestro modo actual de estar en el mundo, falta, y es la propuesta que realizaremos aquí, el momento positivo, la fuerza, potencia y punto de apoyo capaz de gestar otro modo de configurar nuestro mundo.

Recordemos que en Heidegger los temples cumplen esa función de vinculatividad de sentido, y Heidegger se habría concentrado en el momento del cierre de posibilidades, presente ya en *Ser y tiempo* (1977b), en lo que conocemos como “el ser para la muerte” y “la angustia”, y presente también en el apremio, que es, como hemos visto, una especie de angostura espaciotemporal donde el horizonte se cierra. El desasimiento, por otra parte, guarda esa negatividad en el “dejar ir”, el soltar y el abandono. Pensamos que estos momentos al menos habrían de ser matizados o complementados, si es que mantenemos la pregunta por la posibilidad de iniciar un momento histórico, a saber, la pregunta por la gestación de posibilidades que propiamente puedan abrir e inaugurar un mundo.

Hannah Arendt piensa —en abierta crítica a las tesis heideggerianas— en la apertura de posibilidades y de la dimensión de la acción humana a partir de la natalidad como ese momento en que se puede reiniciar una historia. En esta línea, Klaus Held, a propósito del asombro y su potencia para iniciar una historia, le reclama a Heidegger no haber atendido a la natalidad:

Heidegger tuvo a la vista el carácter irruptivo del asombro sólo en esta, su forma decadente. Y de allí viene el hecho de que apenas haya visto el rasgo fundamental del asombro propio: el atemperamiento a la posibilidad de emprender un inicio. (...) Heidegger no pudo, en su interpretación del temple fundamental del inicio griego, ponerse a la altura de esta conservación del asombro propio, porque en su fenomenología del *Dasein* la natalidad no es tomada en cuenta en debida forma (Held 1988).

Arendt vincula estrechamente la natalidad a la acción, pues aquella es la facultad de comenzar otra vez. “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es en último término la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido” (Arendt 2012, 266). Destacamos, como se ve en esta

cita, que la natalidad no sólo abre posibilidades —que es el ámbito donde Heidegger sitúa un inicio histórico—, sino que determina la acción.

Pensando la figura de la natalidad como el poder iniciar, siguiendo el razonamiento heideggeriano de los temples fundamentales, prestamos atención específicamente a un momento crucial que comienza en el nacer y que la psicología llama “apego”⁶. El apego es entendido como la primera necesidad psicológica de quien viene al mundo, la cual determina todos los otros vínculos y consiste en una especie de reconocimiento afectivo básico de que estamos con otro y nos confiamos a él, no al modo de un juicio analítico de que el otro es confiable, sino que para el que ha nacido la dimensión del otro se abre a través de esa confianza y apoyo. Sin un apego inicial o una reparación ulterior de su falta, difícilmente puede haber reconocimiento: el apego es su condición de posibilidad, abre la dimensión de la dignidad tanto de uno mismo como del “otro”.

Otro carácter fundamental del apego es que se da exclusivamente a través del tacto. Podríamos decir incluso que el apego constituye un modo de tocar que se relaciona con la acogida, la contención y la calma. Este punto es determinante, porque nos muestra además el estrechísimo vínculo entre nuestros cuerpos y los tonos afectivos. No se puede extirpar el cuerpo de una tonalidad sin alterarla de manera radical —que es lo que hace Heidegger—, cuestión que se hace patente en el apego: no hay apego sin tacto, por ello la dimensión de los otros no se puede abrir, al menos en un primer momento, a distancia. El tocar marca para el que ha nacido el primer límite con un afuera y, en ese límite, una proximidad, se toca la diferencia “con” otro. El tocar, nos dirá Jean-Luc Nancy, “acaricia, es esencialmente caricia, es decir que es deseo y placer de aproximar lo más posible una piel y de emplear esta proximidad para poner en juego las pieles una contra la otra”

6 Sería posible realizar también la línea interpretativa de la natalidad vinculada al *amor mundis* desarrollada por Arendt en sus textos sobre san Agustín (Arendt 2001), aunque aquí propondremos una tonalidad cercana, pero con algunos matices diferentes: el apego.

(2013, 19). El apego contiene esa caricia y también un mutuo acomodo, tono básico para apoyarnos en la realidad y con los otros.

Si miramos desde el apego —como a contraluz de lo que hemos dicho del desasimiento—, podemos distinguir ciertos elementos cercanos entre el desasimiento y el poder iniciar de la natalidad: la contención, el cobijar y el dejarse confiar a la región del encuentro pueden ser pensados desde allí, pero difícilmente podemos pensar el desasimiento como un apego. El desasimiento es un soltarse al vacío, una apertura a lo abierto, al *entre* mismo, no al *con*. Algo así como una natalidad desapegada y dejante, por no nombrar ese abandono que Heidegger mismo adscribe al ser innumerables veces. Heidegger trabaja de diferentes formas una figura de contención (*die Verhaltenheit*) como momento del desasimiento, la que podría incluso ser pensada como una especie de apego sin tacto o apego frío, lo que es, como intentamos mostrar, un contrasentido.

Sin un apego básico parece imposible iniciar cualquier vía de reconocimiento, y en este sentido pensamos que podría cumplir un rol político importante a la hora de pensar el poder iniciar de la historia desde la natalidad.

Hemos querido realizar un análisis de la cuestión de la banalidad del mal desde la perspectiva de la afectividad elaborada por Heidegger cruzando con ello de forma transversal varias cuestiones: en términos generales, hemos buscado realizar algunos trazos con respecto a la función política de la afectividad y, de un modo más preciso, a la pregunta por las tonalidades posibles del mal banal y del llamado segundo inicio. Desde allí, afirmamos que no se puede extraer la dimensión afectiva de la conformación histórica de las comunidades, ya que la afectividad es política en la medida que conforma el horizonte de posibilidades históricas. No se trata sólo de la afectividad como fenómeno subjetivo, sino de aquel ámbito que está entre unos y otros y que en cierta medida posibilita su relación. Tampoco se trata de un irracionalismo, pues la afectividad es la forma del pensamiento, toda vez que no hay pensamiento que no posea un tono.

A partir de esta tesis, hemos propuesto que la banalidad del mal puede ser complementada con la dimensión afectiva,

concretamente con el desprecio, por cuanto la ira y el odio suponen un cierto reconocimiento del otro, en cambio, en el desprecio dicho reconocimiento no acontece. Del mismo modo, señalamos que el segundo inicio en Heidegger no está ligado a una solución forzada o violenta, como se insinúa a partir de las publicaciones de los *Cuadernos negros*, ya que está pensado desde la tonalidad del desasimiento, que no es violento, pero sí desapegado. Por esta razón, proponemos finalmente repensar el segundo inicio junto con la tesis arendtiana de la natalidad y con la tonalidad del apego, la que además es corporal. Desde el apego sería posible quizá reelaborar la pregunta por un nuevo comienzo de nuestra historia.

Parte II

Cuerpos situados

5 Políticas del comer

Una de las cosas que hacemos unos cuerpos con otros es comer. Comer es una radical relación corporal, en la cual un cuerpo es absorbido y asimilado por otro que se disuelve y disemina en el cuerpo engullente. Aquello que no es absorbido se transforma en un resto excretado. Desde esta perspectiva, el comer es una relación diferencial aniquilante, y ese es uno de los sentidos latentes cuando equiparamos los términos comer y consumir: uno de los cuerpos absorbe la energía y las propiedades del otro, del que “se consume”. También es posible acercarse al comer desde otras lógicas, más festivas y sabrosas.

Aquí trataremos de pensar el comer como relación o mecanismo entre un cuerpo y otro, interacción radical transformadora de los cuerpos, unidad absoluta de comunión (el cuerpo de Cristo debe ser comido, esa es la comunión), cercanía que desborda el límite entre un cuerpo y otro, acabamiento de ese límite. Cuando el tocar no es suficientemente cercano, cuando quiero ese otro cuerpo más cerca todavía, me lo como. No en vano la llamada “etapa oral” en los niños consiste en un estar en el mundo a través de la boca, que chupa y traga mundo.

Si nuestro cuerpo come y excreta, nuestra alma piensa y habla; ambos son “procesos” de absorción y transformación de lo otro: el comer materializa lo que el alma abstrae, en ambos casos lo otro sucumbe. La boca es el lugar del comer y hablar, juego de espejos de este escrito.

El dominio de la palabra sobre el cuerpo indica tanto el modo en que Occidente se ha definido a sí mismo en el gran proyecto del mundo moderno/colonial, como el nombre y la esencia que se asigna al hombre occidental a sí mismo: “Animal racional” es el imperio de la razón humana sobre los otros cuerpos animales. Comer el corazón del hombre occidental, su cultura y su razón constituye entonces la inversión exacta de la colonización “por la palabra”, es la vacuna antropofágica que nos regala Oswald de Andrade frente al dominio del espíritu, “el espíritu se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo. El antropomorfismo. Necesidad de la vacuna antropofágica” (1980, 69). La pregunta que emerge se formula del siguiente modo: ¿puede la antropofagia ser también vacuna de nuestra actual lógica dominante del capital?

El presente texto, entonces, busca abrir el problema del comer como relación básica entre los cuerpos en tres líneas: el gesto antropófago como resistencia y transgresión cultural, comer y consumir y, por último, la boca como lugar-umbral entre comer y hablar.

1. El gesto antropófago

A los choritos me los como con limón.

Dicho popular chileno

Cuando era pequeña, no había placer más grande que ir a la playa, sacar los mariscos de la roca o de la arena, ponerles limón y comerlos “fresquitos”; verlos moverse al echarles limón y sentir sus movimientos dentro de la boca. El chorito, potente, con mucho yodo y poderes míticos, es uno de los pocos frutos del mar que aún pueden ser recolectados en nuestras playas. La palabra “choro” viene del quechua “churu”, que significa “persona elegante, audaz”, y tiene varios usos: puede indicar el fruto de mar antes mencionado, aludir a la vulva femenina que algunos encuentran muy similar, pero también se le dice choro a una persona con un cierto valor (Giannini 1981) o a alguien que está buscando siempre pelea, alguien que se quiere imponer a la fuerza sobre los otros; cuando

nos referimos a este último, hablamos de ser “picao a choro” o “dárselas de choro”. La expresión chilena “a los choritos me los como con limón” apunta justamente a los choros que pretenden imponerse dentro de un orden que ni siquiera conocen, pues son básicamente unos desubicados, que llegan sin conocer y quieren mandar. Esos son los choritos que me como, y con limón, porque comerse un chorito con limón no tiene nada que ver con nuestra habitual carroña de comer cadáveres; se come fresquito: mientras más se mueva, más “fresquito”. El limón, que cuece “vivo”, refuerza esa frescura mucho más que el agua o el aceite hirviendo; con el limón me como esa frescura.

En este dicho popular pasa algo un poco más “físico” que construir una broma a partir de un uso “ambiguo” del término chorito. Entre el marisco y el hombre peleador hay una especie de desplazamiento que materializa, justamente “comiendo”, esa fuerza del otro. La frase se usa de un modo performativo: cuando le digo alguien *a los choritos me los como con limón* convierto —y ese es justamente el sentido aquí de comer— al varón arrogante en comida fresca. Comer materializa aquí, convierte al choro en un choro; al comer convierto a uno en otro. La mayor parte de las veces que se dice esa frase es para que el intruso dominante se resitúe de otro modo, se “ubique”.

Chile no tiene fama de antropófago, aunque una de las tantas versiones de la muerte de Pedro de Valdivia es que Lautaro, al darle muerte, le arrancó el corazón y se lo comió. Después de haber usado sus ropas durante años, de haber sido su siervo, aprendido sus costumbres, Lautaro habría utilizado el poder de “los dos mundos”: comer el corazón del enemigo, momento en que las fuerzas se consuman. Lautaro “se hizo” el conquistado, el catequizado, se “hizo el muerto”, quizá hasta hoy. A veces aparece entre las calles algo de esa furia que parecía muerta. Comerse el corazón de otro no es meramente absorber al otro para ser como él, no es exactamente una asimilación, sino más un convertir al otro en otro y convertirse en ello, es una “co-mutación”, si pudiera decirse, consumación irreversible. “Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo (...) pero nunca admitimos el nacimiento de la lógica entre nosotros” (Andrade 1980, 68).

El gesto que nos regala el brasileño Oswald de Andrade con su escritura del “Manifiesto antropófago” en los años veinte actúa como un conjuro, una palabra-lanza: “[C]ontra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico (...) contra las sublimaciones antagónicas, traídas en las carabelas (...) pero no fueron cruzados los que vinieron. Fueron fugitivos de una civilización que estamos comiendo. Porque somos fuertes y vengativos como el Jabuti” (Andrade 1980, 69s). La antropofagia de Andrade es la guerra de mal indio contra el espíritu del colonizador, contra su corazón moderno hecho de ideas sublimadas y por tanto cadaverizadas. Lo extraño aquí es comer espíritu, comer cultura, comer palabras, es justamente comer lo más humano y subvertir con ello la operación propia del espíritu que se despoja de la materia en la abstracción: el conjuro antropófago literalmente materializa la palabra en el comer.

Detengámonos en este punto. El sentido común nos dice que por la boca entran frutos y salen palabras, y que las palabras son esos frutos inmateriales que previamente han sido elaborados a través de un proceso de sublimación de realidad. La sublimación constituye primeramente un cambio de estado de la materia, que la hace más volátil; los otros sentidos de la sublimación derivan de allí. Comer es entonces un proceso inverso al de sublimar. Desde aquí la dualidad comer-hablar aparece como la prolongación “natural” de la dualidad cuerpo-lenguaje:

comer, ser comido es el modelo de la operación de los cuerpos, el tipo de su mezcla en profundidad, su acción y pasión, su modo de coexistencia del uno en el otro. Pero hablar es el movimiento de la superficie, de los atributos ideales o de los acontecimientos inmateriales. Nos preguntamos qué es más grave, hablar de comida o comerse las palabras (Deleuze 1969, 23).

Podemos remarcar también que la asimilación es la operación cotidiana del comer y del hablar: me como una manzana para asimilar sus virtudes y hablo porque he asimilado ciertos conceptos. Esta asimilación es absorción del otro, convierto a la manzana en “parte de mí”, articulo el sentido de los conceptos a los

asimilados previamente, o sea, comprendo. Ciertamente, no todo es asimilable, y ambos aparatos (fágico y lógico) tienen bien diseñados distintos modos de “desechar” lo inasimilable.

La antropofagia aparece antes que nada como una acción antisublimante, por eso se trata necesariamente de un comer, porque actúa contra una colonización de los cuerpos que ha tratado de efectuar el dominio y absorción de unos cuerpos a través justamente de la “palabra” evangelizadora y civilizante. La lógica del mundo moderno/colonial articula el discurso moderno y la asimilación absoluta de los cuerpos, todo lo que queda fuera de esta lógica no existe, “el funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie se lo explica por medio de la retórica de la modernidad” (Mignolo 2007, 36s). Andrade invierte esta relación de dominio, acepta de momento la dualidad comer-hablar para hacerla estallar por dentro.

“Le pregunté a un hombre lo que era el derecho. Me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba José de Galimatías. Me lo comí (...) pero [¿]qué tenemos que ver con todo esto?” (Andrade 1981, 70). Con estas palabras, Andrade convierte esa cultura tan lejana a nosotros con la que no tenemos nada que ver, que no entendemos, en el Sr. José Galimatías para luego comerlo. *A los choritos me los como con limón*, gesto contrario a una pedagogía colonizadora o a una mayéutica al estilo de Sócrates; en vez de “elevar” lo incomprendido al menos hasta el nivel de saber que no se sabe, y dejar fuera la mayor cantidad de restos de particularidades, Andrade “rebaja” la idea al nivel de la comida, la digiere “por el otro camino”. La come no sólo porque no la entiende, porque no la puede asimilar por el entendimiento, la come porque la desfuncionaliza, la desvía de su función comprensiva-dominante. En su tesis de filosofía, Andrade acusa a Sócrates de ser una “síntesis de favores respecto a las clases poderosas (...) la voz del Patriarcado, con su odio de clase, con su insultante desprecio por el pueblo, por el común de la gente (...) animador de la censura, patrono de la literatura dirigida” (Andrade 1980, 211). En vez de ayudar a “dar a luz” la verdad, Andrade conjura las ideas para convertirlas en comida. Es demasiado suave afirmar, como afirma Haroldo de Campos, que la antropofagia es

una comprensión crítica de la cultura de Occidente, una “asimilación y su reelaboración en términos y circunstancias nacionales” (Andrade 1980, 39); el comer actúa como una “contracodificación”, nada más lejos de la sumisión a la verdad socrática. Andrade usa la verdad de Occidente para otra cosa, para “la contribución millonaria de todos los errores”. En el comer, toma la fuerza dominadora de la palabra y se inventa un mundo, un mundo de acá.

Varios autores (Baitello 2005, 90 y siguientes) ponen el acento en la labor creativa y constructiva de la antropofagia con respecto a un devorar aniquilante; algunos la distinguen del canibalismo con esa intención o se refieren a antropofagias puras e impuras. Más allá de aceptar o no estas distinciones, me parece importante destacar que la antropofagia es —como bien lo trabaja Browne (Browne 2009, 129 y siguientes)— una máquina de guerra en el sentido deleuziano: máquina como proceso de producción y acoplamiento, más allá de las distinciones entre hombre y naturaleza (Deleuze-Guattari 1972-1973, 7), máquina de guerra como máquina transgresora del poder imperial, vinculada a “las ciencias menores” que no están en la constante búsqueda de leyes como la ciencia real (Deleuze y Guattari 1980, 449) y que efectúan el constante ejercicio de desterritorialización: “Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral, en compañía de un hambriento equipo, fueron desterritorializando y reterritorializando: el antropófago es un guerrero que disuelve, a través de las fauces antropófagas y de su mirada postcolonial, las imposiciones de una sociedad compleja y controladora” (Browne 2009, 131). El comer antropófago es destructor de estos vínculos de poder, se traga la cultura dominante para quedarse con su fuerza, inventarse un mundo nuevo en la apropiación creadora del otro colonial rompiendo la relación de subalternancia. Esa es la razón por la que juega con la imagen del mal indio y rechaza la idealización del buen indio, puro y con identidad fija, esos “indios buenecillos y conformes de tarjeta postal y latas de galletas”. La antropofagia no busca romper todo vínculo con el colonizador, sino subvertir la relación y, en este sentido, disolver la escisión dual entre “lo nuestro” y “lo de ellos” en un porvenir otro.

En la antropofagia hay también una descentralización del hombre como especie dominante con respecto a las otras especies de “la naturaleza”, en la antropofagia se come al colonizador hombre, dueño del mundo. “No tuvimos especulación. Pero teníamos adivinamiento. Teníamos política que es la ciencia de la distribución. Y un sistema social-planetario” (Andrade 1980, 70). Dicho en términos caricaturescos: el antropófago no come al hombre como otro hombre, sino como animal; se desplaza así de su *propia* humanidad.

Eduardo Viveiros ha trabajado larga y detalladamente este tema desde lo que denomina multinaturalismo o perspectivismo, decantando en una pluralidad de metafísicas caníbales. La antropofagia es multinaturalista porque asume como condición vital de autodescripción la ejecución y devoración del punto de vista del enemigo, muy diferente al proceso de la antropología multiculturalista europea que intenta describir la vida tal como es vivida desde el punto de vista del indígena (Viveiros 2010, 144). La antropofagia acoge el perspectivismo que parte de una condición original común a hombres y animales. Sin embargo, esta condición no sería la animalidad, sino la humanidad. El perspectivismo va más allá del animismo —que afirmaría una semejanza sustancial o analógica entre animales y humanos— y del totemismo —que afirmaría una semejanza formal u homológica entre diferencias intra-humanas y diferencias inter-animales—, en la medida que afirma una diferencia intensiva que traslada la diferencia humano/no humano *al interior de cada existente* (Viveiros 2010, 51).

La propuesta de Viveiros (muy deleuziana) es atrevida: en vez de borrar los límites entre naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, mantiene la dualidad en dos series paralelas, haciendo estallar la una con la otra hasta el infinito. Define animal-humano en la cultura amerindia al revés: humano es el género y nuestra diferencia específica es la animalidad. Todos los otros animales son un tipo de humanos también. Exacta inversión del antropomorfismo, porque justamente desplaza al hombre de su centro.

2. Comer y consumir

Si pensamos el comer como un modo de articulación entre un cuerpo y otro, el acento está puesto en la experiencia misma del comer; a saber, los cuerpos aparecen desde aquella acción tan concreta, desde ese extrañísimo ensamblaje que es el comer. Los cuerpos mismos se pueden delimitar desde esta articulación y sus tradicionales clasificaciones entre minerales, vegetales o animales pueden reconfigurarse de un modo dinámico, de un modo similar al devenir deleuziano: cuerpo no es un qué, sino un modo de funcionar, en este caso articulado mediante el comer. Comer es, al mismo tiempo, esa acción cotidiana y concreta que algunos realizamos varias veces todos los días y también la matriz de un cierto funcionamiento, en su posición dominante o resistente a esa matriz. Es desde aquí que comer y consumir se conjugan en varias lógicas posibles, y la elección de una u otra constituye, me parece, una cuestión de voluntad política presente en cada uno de nuestros actos de comer.

Utilizo aquí “consumir” en los tres sentidos descritos por Neyrat para referirse a la consumación: en sentido económico, como utilización de un objeto para la satisfacción de necesidades, en sentido antropotécnico, como destrucción de algo, y por último el sentido ontológico, como cumplimiento final de todas las posibilidades de un ser, lo que entendemos por consumir un acto (Neyrat 2008, 20 y siguientes). En el comer operan también estos tres sentidos, no como metáfora, pues el comer actúa como algo más que una “figura” del consumir: comer es consumo, la consumación básica de nuestros cuerpos. En un sentido económico, entonces, el hambre es la necesidad satisfecha en el comer y lo que gatilla dicha economía a través de la carencia, sea el hambre que sea, hambre inyectada por los medios de comunicación o producto de un desplazamiento de carencias afectivas, sociales u otras, hambre de no haber comido: todas ellas gatillan efectivamente la economía del comer; poco sentido tiene intentar aquí distinguir si es hambre real, inventada o desplazada, lo importante es que ellas *operan realmente*. Comemos-consumimos porque tapamos un agujero, una falta (de clase, por ejemplo), una impotencia, un

agujero del tiempo, y toda la máquina de producción está montada sobre la creación de necesidades actuales, posibles o futuras. Buscamos desafortunadamente tapar ese agujero, satisfacer esa necesidad, tanto que sólo queremos esta búsqueda que traga y traga evitando con ello cualquier posibilidad de satisfacerla. “La cultura occidental descansa sobre su hambre (...) y el problema [entonces] no es la cultura, es saber lo que pasa en el intestino” (Neyrat 2009b, 14s).

¿Qué pasa en el intestino? Curiosamente utilizamos el término consumir como comer cuando queremos recalcar la “absorción de otra sustancia” como el consumir glucosa o cafeína. A diferencia de la fotosíntesis que, como lo dice su nombre, compone energía a partir de la luz, plantas y ciertas bacterias transforman por sí mismas “lo otro” en materia viva; la digestión es absorción a partir de la diseminación o aniquilación de la vida de lo otro, más exactamente, absorber la producción del otro, alimentarse del productor, es la gran diferencia entre los autótrofos que producen su propio alimento y los heterótrofos consumidores.

Las expresiones sobre la “sociedad de consumo” que aluden a nuestro carácter “devorador” tampoco actúan metafóricamente: hay un efectivo comer en cada consumo y la llamada sociedad de consumo puede ser descrita como un trastorno alimenticio, sociedad obesa que consume para acumular. “Ciertas patologías como los trastornos alimenticios serían sociopatologías propias del capitalismo tardío. En ese sentido, el cuerpo transformado (por la cirugía estética, las dietas, el deporte, entre otras) y el cuerpo obeso, son expresiones opuestas de un mismo fenómeno: por un lado, el cuerpo transformado es el cuerpo legitimado socialmente y, el obeso, es el cuerpo real por el exceso de consumo” (Hurtado 2011, 62s). De hecho, la idea misma de “desarrollo” está anclada en la acumulación, pues desarrollarse y crecer implica acumular, siempre más. La grasa de las capitales, esa antigua expresión de Charly García, es esa acumulación de cuerpos apilados unos sobre otros en edificios, en el metro, en las calles; todos listos para trabajar, para gastar nuestra fuerza de trabajo: lípidos del capital.

3. El umbral de la boca

Dicen que la primera zona receptora del tacto se localiza en el labio superior, después en la palma de las manos, para seguir en el rostro y en la extremidad de los miembros (Baitello 2005, 94), podríamos agregar que ese tacto no es sólo receptor, sino caja de resonancia que da el tono al hablar. Cuando tratamos de pronunciar otra lengua, hemos de cambiar el registro, en los labios, dientes, nariz y garganta. Boca polifuncional, traga saliva, se muerde a sí misma, sopla, chupa, resuena, todo el tacto y todo el tono por la boca, oralidad de la palabra y la comida. Entre comer y hablar está el umbral de la boca.

Qué tragar y qué hablar, comerse las palabras, las propias o las de otros, vomitar palabras indigeridas, tocar las palabras con la boca, besar las palabras al salir. Un umbral es la zona que separa el adentro y el afuera. Pero como un pasaje, el umbral se atraviesa cuando ya se ha traspasado, como un límite que aparece después de cruzarlo. Por eso nuestra boca prueba la temperatura del café, porque ella marca el umbral de tolerancia.

Antropofagia, consumación, fiesta: infinitas políticas del comer que se deciden en nuestra boca, donde nuestros labios tocan la medida singular de cada gesto en el comer y hablar, en ese tocar de los labios que llamamos beso.

6
Tabula rasa de los cuerpos

Intentar escribir sobre los cuerpos torturados en los años de la dictadura militar chilena me genera una enorme incomodidad. Siento la obligación de hacerlo, porque es el modo de hacerme cargo filosóficamente de esta realidad que me toca y que, de algún modo, me constituye; pero no sé cómo tocar una herida ni para qué.

Me incomoda el lugar de enunciación. ¿Desde dónde tocar una herida? Hacerlo desde una pretendida generalidad hiere aun más. No se trata aquí de “la tortura” como ha ocurrido innumerables veces a lo largo de la historia, sino de esta singular configuración; con respecto a ella, mi mirada será parcial, incompleta y deberá tomar posición. Intentar saltar la parcialidad y la toma de posición aquí, en especial, es ya un gesto que hiere.

Yo no fui torturada. Sí viví años con miedo a serlo y sí lo fueron varios de los que me han rodeado. Esto es lo que más temo: hacer filosofía de esta realidad puede faltarles el respeto. Elaborar conceptos a partir de las heridas no me convence del todo, prefiero, en este sentido, elaborar una reflexión menos filosófica, pero que no haga daño, que no les haga daño a ellos.

Si pensamos que un texto es una práctica, entonces la pregunta aquí es por lo que hace un texto, cómo opera en la máquina del conocimiento, para qué lado atornilla y con qué conceptos hace funcionar qué otras prácticas. La elección de las fuentes textuales es determinante y en ningún caso neutra; podría ser neutralizante, pero esa decisión determina una realidad. Es decidir a quién prestarle oído, cuál voz se pone de relieve y validamos.

¿Con qué tono toco esta herida? No sentir su dolor implica operar en la lógica del desprecio.

Un texto tiene un tono con el cual se vincula a otro tono. Enganchar con un determinado dolor amorosamente no es lo mismo que hacerlo miedosamente, pues ambos enganches o vínculos conforman distintas realidades. Me interesa aquí pensar sin enganchar con una lógica del desprecio o, mejor dicho, enganchar con ese desprecio no despreciativamente, a saber: convertir ese desprecio en otra cosa. Quizá esto constituya el ejercicio de dejar de ser una víctima, dejar de estar en la posición de víctima. En su texto testimonial y filosófico sobre la tortura, Sergio Vuskovic es capaz de experimentar incluso “la conflictualidad de la conciencia asumida ahora como (...) fundamento del amor y de la comprensión del ser humano, y aún al propio Pájaro torturador lo comienzas a observar con sentimiento de piedad (...) lo ves condenado históricamente y ya no te infunde pavor” (Vuskovic 2000, 43).

Prestarle oído a esta experiencia y a otras; ellas pueden, me parece —y es lo que me interesaría hacer aquí— ser pensadas y acogidas como nuestra experiencia, pues la tortura, aunque fue vivida directamente por algunos, marca y desgarrar el cuerpo de Chile y fue diseñada con esa intención.

Adelanto una primera afirmación: la tortura es el ejercicio de describir un nosotros, de desgarrarlo, de quebrar el “cuerpo general, cuerpo común” (*ibid.*, 14). La tortura⁷, junto con los otros modos de “violación” de la dictadura, fue el momento físico de “extirpación del cáncer” de nuestros cuerpos.

Distinguiré dos momentos en este desgarrar del nosotros: por una parte, el diseño, la matriz de la borradura y, por otra, su articulación vinculante anclada en la lógica del desprecio.

1. La matriz. Naomi Klein trabaja con detalle este diseño a partir del estudio realizado por neuropsiquiatras de Estados Unidos en los años cincuenta. Uno de ellos, Ewen Cameron, lo expresa mediante la siguiente fórmula: “Sus mentes son como tablas rasas sobre las que nosotros podemos escribir” (ctd. en Klein 2007, 49).

⁷ Uso aquí la metáfora de Cecilia Sánchez 2005, 37-61.

De esta frase proviene el título del presente texto, aunque con un desplazamiento corporal, pues en la tortura el cuerpo queda convertido en una tabla rasa, una verdadera página en blanco sobre la cual se puede escribir el diseño desde cero e implementar un sistema perfecto.

A principios de los años cincuenta, nos cuenta Naomi Klein, Ewen Cameron desplazaba la terapia clásica freudiana de conversación con los pacientes —que pretendía curar a través de la búsqueda de las causas de las enfermedades en la historia personal— a la introducción de un sistema de cambio más radical:

Su ambición era recrear la mente de sus pacientes, en lugar de curarles o arreglar lo que fuera disfuncional, y para ello utilizaba un método de su invención, llamado impulso psíquico. El primer paso consistía en “erradicar las pautas”, cuyo objetivo era asombroso: devolver la mente al estado en que Aristóteles describió como “una tabla vacía sobre la cual aún no hay nada escrito”, una *tabula rasa*. Cameron creía que se podía alcanzar dicho estado atacando el cerebro con todos los elementos que interfieren en su funcionamiento normal. Todos a la vez. Eran las tácticas militares de “*shock* y conmoción” desplegadas en el campo de batalla de la mente humana (*ibid.*, 56).

El *shock* —o parálisis psicológica— trabajado por Klein en vinculación directa a los métodos de inserción del neoliberalismo friedmaniano en América constituye la producción de una experiencia que literalmente hace estallar el mundo familiar del individuo, así como su propia imagen dentro de ese mundo: es justo la borradura. No puedo dejar de recordar aquí la configuración de la modernidad desde su cara colonial como ese gran intento de fundar un nuevo mundo⁸, ese ejercicio histórico inmenso de blanquear, de borrar todo rastro anterior para la instauración de un mundo completamente otro.

Junto al *shock*, Cameron descubre un segundo momento para el cambio absoluto: una vez que se completaba el proceso de

⁸ La idea de nuevo mundo y su implementación es trabajada, por ejemplo, en toda la primera parte de Santos 2010, con mucho detalle.

“eliminación de las pautas” del paciente, y su anterior personalidad había sido satisfactoriamente borrada, el proceso de implantación de conducta podía empezar en las celdas de aislamiento, con la pretensión de destruir todo origen de información sensorial. La incomunicación a partir de las celdas es el efectivo desgarramiento de nosotros, una incomunicación grabada en los cuerpos. Este aislamiento se expandirá también fuera de los campos. Sergio Vuskovic nos relata que

los códigos de la cultura común se ven como carentes de contenidos renovadores y de posibilidades de comprensión del otro y constatas que no hay un código de comunicación sensata con el otro y aunque haya un lenguaje descriptivo común, se escucha como vacío. De aquí surge la incomunicación real con el otro, incomunicación más grave que la que sentías en el campo de concentración (Vuskovic 2000, 63).

Las celdas de aislamiento están pensadas para forzar la completa pérdida de los sentidos, hasta no saber dónde se está ni quién se es.

Cuando Cameron se dio cuenta de que algunos pacientes conseguían saber la hora que era gracias a las comidas diarias, ordenó a la cocina del centro que mezclara los platos y las horas (...). Cuando se pregunta a los prisioneros cómo pudieron sobrevivir durante meses o incluso años de aislamiento, a menudo hablan de cómo oían el lejano tañido de las campanas de una iglesia, o las risas de los niños jugando en un parque cercano. Cuando la vida se reduce a las cuatro paredes de una celda, el ritmo de los sonidos del exterior es una especie de cuerda salvavidas, la prueba de que el prisionero aún es humano, de que existe un mundo más allá de la tortura (Klein 2007, 64).

2. Pero esta matriz de la borradura sólo funciona si ella se engancha, se vincula, se articula con una lógica del desprecio. Aquí el desprecio es como el lubricante de la máquina, pues hace posible

conectar las piezas y articular una matriz; se trata literalmente de un logos despreciante y configurador de mundo.

Hay que diferenciar desprecio de ira: la ira reacciona ante un desprecio que considera injustificado. De acuerdo con Aristóteles, la ira constituye un “deseo triste de dar un castigo manifiesto por un desprecio no merecido” (*Ret.*1378a, 32)⁹; el desprecio, por su parte, excluye la ira y se caracteriza por un “no sentir” (*Ret.*1379b, 19). De hecho, Aristóteles nos dice que a los inferiores no les corresponde despreciar, lo que causa más ira en ellos porque no son tenidos en ninguna estimación. El desprecio también excluye el miedo, o más bien al revés, “porque nadie que teme desprecia” (*Ret.*1380a, 24).

Podríamos decir que las lógicas del desprecio operan como un modo de construcción de identidad: soy lo que soy justamente a partir de que el otro no sea. Marie-France Hirigoyen lo ve claramente en su análisis del narciso perverso (2011). La figura de narciso es muy decidora, porque en la lógica perversa no hay NINGÚN otro: no sólo el enemigo es despreciado, sino también el aliado momentáneo, como dice Dorfman con respecto a Pinochet, quien se dedicó a eliminar y subordinar a cada rival y también a sus aliados, allí no hay otro, menos aún una lógica del reconocimiento. Curiosa construcción de mundo a partir del desapego absoluto.

Paz Rojas Baeza, neuropsiquiatra chilena, consejera de la Asociación de Prevención de la Tortura, quien ya desde 1973 trabaja en atención a personas afectadas por violaciones de derechos humanos realiza en su libro *La interminable ausencia. Estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas* una propuesta de cuatro perfiles de lo que ella denomina “la agresión humana”, poniendo las figuras de Pinochet, Manuel Contreras, Pedro Espinoza y Marcelo Moren en cada perfil. A partir de ello, critica la caracterización del mal realizada por Hannah Arendt como banalidad, tanto por ser incompleta —pues “no aborda la cuestión de los asesinatos directos, sino sólo señala el comportamiento de un hombre en el proceso y requiere ser completado

⁹ Ya citado.

con otras figuras de ejecutores” (Rojas 2009, 145)— como, y sobre todo porque, “ahí donde los hechos nos sobrepasan en extremo uno no tiene derecho a hablar de banalidad, el mal está ahí, no hay banalidad. Hannah Arendt no conocía a ese hombre, que veía en una caja de vidrio” (*ibid.*). No pretendo aquí hacer un juicio sobre esta afirmación, pues requiere ser investigada con detenimiento, pero al menos dejo su palabra para plantear un problema.

Pienso que lo que aquí denomino lógicas del desprecio también debe ser pensado a partir de un nosotros, no sólo como “caracteres psicológicos de ciertos individuos en determinadas circunstancias”. Nuestras lógicas afectivas hacen posible la ejecución de determinadas matrices, dicho provocadoramente: se llega a situación de tortura por acumulación de desprecio, por eso funciona la implantación de una matriz que consiste en “vaciar” al otro, en neutralizarlo, en dejarlo sin relieve, sin textura, sin texto.

En este sentido, nuestra fractura de los cuerpos no es subsumible sin más a un concepto general de totalitarismo: aquí ha habido y hay otros trazos singulares. Nuestro desprecio histórico toma su fuerza de muchos afluentes, como los trazos coloniales interiorizados que permiten y acogen el implante de la matriz. Enganchamos con la lógica totalitaria desde nuestro colonialismo interno, nuestro propio desprecio. Armand Mattelart en su documental sobre el golpe militar chileno lo dice de otro modo: “Toda la motivación política de esta clase está ahí: ejercer el poder es vivir como los europeos más privilegiados o los estadounidenses, solo a ese precio aceptan ser chilenos” (1976).

Y, sin embargo, “los copihues humanos que están ahí, obstinados, en su decisión de seguir siendo libres como el surazo, en una ancha tierra (...) eterna obstinación en la lucha por la libertad” (Vuskovic 2000, 33). Este texto quiere tomar ese gesto como un texto-obstinación, como resistencia a las lógicas del desprecio que desgarran y fracturan nuestros cuerpos, escisión de los cuerpos quebrados como borradura de un sentido, como rotura de la integridad de un yo, de un nosotros. Un paso en esa dirección es lo que Lorena González llama la politización de la afectividad, como una articulación de modos de asociatividad y prácticas colectivas,

creativas y emancipadoras que se pondrán en marcha en nuestros movimientos sociales (2018, 13).

Nancy nos dice que “sabemos muy exactamente hasta dónde hay permiso para tocar, aunque sea sólo la mano de otro, por no decir el resto del cuerpo, y hasta dónde y cómo es lícito abrazar, apretar, acariciar” (2013, 21). Reformulo sus palabras desde nuestros heridos: ¿con qué tono sabemos exactamente hasta dónde hay permiso para tocar, aunque sea sólo la mano de otro, por no decir el resto del cuerpo, y hasta dónde y cómo es lícito abrazar, apretar, acariciar?

7 Piel inmunda¹⁰

*Chile es un estado constituido contra los indios, a pesar
de los indios y con exclusión de los indios.*
René Zavaleta Mercado

*Los grados de racismo académico persisten y se acentúan y
en muchos sentidos se manifiestan como darwinismo social,
expresado en la lógica de que los más aptos pueden reflexio-
nar, escribir, debatir, y los no aptos definidos “por naturaleza”
tienen que escuchar y pensar sobre lo que otros piensan, pese a
que ponen muertos, trabajos, historias y llantos.*
Pablo Mamani

1. Piel

La piel es un umbral, no es algo cerrado, sino una suerte de envoltorio que determina y define un adentro y un afuera; decide, también, lo que entra y lo que sale. Pensemos primero en que la piel no sólo designa la “cubierta” de los seres humanos ni de los seres vivos; el término en francés, por ejemplo (*peau*), se usa también para otras superficies, incluso de líquidos, como la “piel de la leche” para referirse a la nata. La piel es un lugar umbral, a la vez impenetrable y poroso.

Ashley Montagu, en su libro sobre el tacto, nos cuenta que es

el más antiguo y el más sensible de nuestros órganos, nuestro primer medio de comunicación y nuestro protector más eficaz. Todo el cuerpo está cubierto de piel. Incluso la córnea transparente del ojo está recubierta de una capa de piel modificada. La piel también

¹⁰ Texto escrito a dos manos con Alejandro de Oto.

se vuelve hacia dentro para cubrir orificios como la boca, las aletas de la nariz y el canal anal (Montagu 2004, 11).

Como órgano, la piel está siempre alterándose, cambiando. La piel humana, por ejemplo, “forma dos nuevas capas de células aproximadamente cada cuatro horas, (...) las células de la piel mudan a un ritmo de un millón por hora. En las diferentes partes del cuerpo, la piel varía de textura, flexibilidad, color, olor, temperatura, y lleva consigo su propia memoria de experiencia” (*ibid.*, 12). Esta experiencia de la piel, como esperamos mostrar aquí, no sólo es límite en el sentido de dividir el espacio entre el adentro y afuera, entre uno y otro, sino que literalmente construye a uno y otro, es experiencia que funda una relación y a los relacionados en ella.

La piel es el adentro: “[S]u color, textura, hidratación, sequedad y otros aspectos reflejan nuestro estado. El miedo nos hace palidecer y nos ruborizamos de vergüenza, nuestra piel cosquillea de excitación y se paraliza tras una conmoción” (*ibid.*, 15). La piel es el afuera: el sentido que nos da la sensación de realidad. “No sólo nuestra geometría y nuestra física, sino toda nuestra concepción de lo que existe fuera de nosotros, está basada en el sentido del tacto. Lo arrastramos incluso en nuestras metáforas: un buen discurso es ‘sólido’, un mal discurso es ‘sólo aire’ porque sentimos que el aire es intangible, no lo bastante ‘real’ ”(*ibid.*, 15).

La piel no es sólo individual, sino también social: separa y cristaliza aquello que aparece de aquello que no. Luis Tapia, pensador boliviano, trabaja la categoría de subsuelo para indicar aquella “parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades que no es reconocida ni asumida” (Tapia 2008, 85). Desde esta perspectiva, la piel es frontera entre lo que son capaces de contener las instituciones y las relaciones en una sociedad, y aquello que las excede y que es expulsado, en este caso, para adentro.

Todo orden social pretende ser una totalidad, producir las formas y sentidos para contener los hechos y acciones que ocurren en su seno, y también busca configurar su propio universo de sentido. Sin embargo, se podría decir que en todo lugar y sociedad casi siempre ocurren más cosas que las que pueden contener las instituciones y

relaciones existentes del orden social. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible (*ibid.*, 84).

Quedémonos entonces con esta idea de piel medio individual y medio colectiva, como una suerte de piel perímetro con líneas entrecortadas, que como afuera es cara que da al afuera, máxima exposición, sobrexposición, lugar de la herida, de la descamación; cara, no rostro, pura superficie. “Cara de cuica”, “cara de nana” nos decimos los chilenos a los chilenos mostrando con ello el odio a flor de piel, el odio a nuestra piel.

A lo largo de este texto, principalmente de la mano de Fanon, trataremos la construcción racial como un tipo de relación corporal que determina la posición y disposición de unos cuerpos respecto de otros.

2. Epidermis, esquemas corporales y raza

Achille Mbembe, filósofo camerunés, afirma que “el cuerpo del otro, y especialmente su color, es lo que hay más de inmediato, más visual, más material” (2005, 363). Este será el punto de reflexión: la piel tiene un rol activo, por decirlo de algún modo, la piel hace piel, es epidermización de un otro inventado para la construcción de una identidad, de un adentro.

Frantz Fanon utiliza el término “epidermización racial” para aludir a una especie de clausura en el color: el blanco está encerrado en su blancura (2009, 8). Mbembe dirá en su último libro, *Crítica de la razón negra*, que

aquello que constituye la raza es sobre todo una cierta potencia de la mirada que acompaña una forma de la voz y a veces del tocar. Si la mirada del colono me fulmina y me inmoviliza, y si su voz me petrifica, es porque mi vida no tiene el mismo peso que la suya. [Fanon] apela a la “experiencia vivida del Negro” a partir de la cual analiza

el modo en el que una cierta distribución de la mirada termina por crear su objeto, o por destruirlo, o por restituirlo al mundo (2013, 163).

Aquí hay una tesis clave en la que nos detendremos: la piel construye a uno y a otro en la distribución de la mirada, la forma de la voz y el tocar.

El texto de Mbembe conversa con Fanon, quien a su vez dialoga con Merleau-Ponty y su concepción de los esquemas corporales. “Epidermización racial” es la respuesta a los esquemas corporales de Ponty.

Veamos ambas citas:

Mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un esquema corporal en que todos están envueltos (...) si estoy de pie ante mi escritorio, y apoyo en él mis dos manos, sólo mis manos están acentuadas y mi cuerpo va tras ellas como la cola de un cometa. Esto no quiere decir que ignore el emplazamiento de mis espaldas o de mis riñones, pero sí que no está sino envuelto en el de mis manos y toda mi postura se lee, por decirlo así, en el apoyo que tienen en la mesa. Si estoy de pie y tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo, mi antebrazo con el brazo, mi brazo con el tronco, mi tronco, finalmente, con el suelo. Sé dónde está mi pipa por un saber absoluto, y por ello sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo, como el primitivo en el desierto se orienta en todo momento sin tener que recordar y sumar las distancias recorridas y los ángulos de deriva, desde el principio. La palabra “aquí”, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva

vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos (Merleau-Ponty 1957, 107s).

Fanon responde en *Piel negra, máscaras blancas*:

El negro no es un hombre (...) hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento (...) el hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación (...) el hombre es un sí vibrante de armonías cósmicas. Desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado (...) el negro es un hombre negro, es decir que gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo (Fanon 2009, 42).

En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona (...) sé que si quiero fumar tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa (...) yo había creado, por encima del esquema corporal un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los había proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones” (...) sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas (...) existía triple: ocupaba sitio (Fanon 2009, 113).

Es necesario destacar en primer lugar la peculiaridad de la escritura de Fanon con respecto al colonialismo. Fanon detecta lo

que llamamos el problema de la diferencia colonial¹¹ cuando lee los esquemas corporales de Merleau-Ponty y les arroja una doble carga de historicidad. Si Merleau-Ponty podía ser estimado como aquel que devolvía a la fenomenología una clara dimensión histórica espacial, Fanon articula en la experiencia de la epidermización del mundo un pliegue adicional que es precisamente aquel del órgano que recubre el cuerpo en su extensión: la piel, pero no cualquier piel, sino una piel negra modulada poco a poco como inadecuación en los discursos y en las materialidades coloniales.

¿Cómo opera este proceso por el cual una conciencia representacional dominante, colonizadora, se inscribe en el cuerpo colonial? Merleau-Ponty nos recuerda que los esquemas corporales son tramas profundas de articulación entre el aquí del cuerpo y el aquí del espacio, dos aquí no equivalentes pero relacionados, al mismo tiempo que afirma que esa articulación no es el resultado de una conciencia representacional que deja al cuerpo como una especie de marioneta de la conciencia, sino que los esquemas se han desplegado tanto espacial como temporalmente. Fanon lee con precisión esto, pero señala un momento crucial en el cual el sueño emancipatorio —asumir, en cierta forma, que no hay conciencia representacional moviendo el cuerpo según Merleau-Ponty— se interrumpe cuando dos formas de articulación de los esquemas en el colonialismo histórico aparecen. Los esquemas histórico-raciales y luego los epidérmico-raciales.

Los esquemas históricos raciales empujan los cuerpos al mundo de los discursos coloniales y de superioridad cultural-racial, hablan de las taras congénitas, las asumen como ciertas y las convierten en fundamento de una forma de conocer y de una forma de distribuir atributos en los cuerpos. Fanon identifica en ese plano las historias y leyendas que se cuentan sobre la animalidad

11 La noción es de Walter Dignolo apoyado en las ideas de Aníbal Quijano y Enrique Dussel. La idea es que el inicio del pensamiento crítico no es una narrativa occidental sino la diferencia colonial, es decir, la diferencia que produce el colonialismo en cuanto proceso histórico social, el cual produce, por lo tanto, subjetividades y conocimiento. Lo más importante de la noción es que expresa contenidos emancipatorios si no se la piensa desde una idea centrada en lo civilizatorio. En la escritura de Fanon se ve esto con claridad, porque en ella la “lengua del amo” es utilizada, reinventada, para pensar la liberación. Para seguir en español la discusión referida a la relación entre conocimiento y diferencia colonial, véase Dignolo 2000.

de los negros, sobre las pulsiones salvajes que los dominan, entre otras fantasmagorías. Sin embargo, en este plano, que es todavía un plano discursivo en más de un sentido, el cuerpo racializado no está sujeto por completo a las formas de narración propias de los esquemas históricos.

No causa sorpresa en este punto la coincidencia con la famosa frase de *Piel negra, máscaras blancas* que dice “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon 2009, 44). El esquema ya no es el esquema del cuerpo en sus coordenadas temporales y espaciales, sino forma representacional que lo sustituye y lo silencia en cualquier otro modo que no sea el de confirmar los atributos negativos que se le asignan. Este esquema, que Fanon llama histórico-racial, se recorta en el fondo de las operaciones cognitivas que pueden observarse en los discursos civilizatorios, de normalización lingüística y en muchos otros planos donde los cuerpos afectados (no en sentido de afección) son cuerpos trabados, cuyos movimientos están predichos, cuya falta de movimiento inesperado es al mismo tiempo confirmación de su naturaleza y metonimia del mundo colonial.

Fanon piensa en un sentido muscular, en cuerpos en tensión, en músculos que se tensan aunque no pueden descargar la energía, en cuerpos que sólo pueden ser miméticos del vaivén de los flujos coloniales. La imagen de las palmeras que se mueven por el viento de un lado a otro, asimilada al ritmo de las mercancías de los puertos coloniales por Fanon, en este caso en *Los condenados de la tierra*, compone la imagen del movimiento esperable de los cuerpos en el esquema histórico racial: un movimiento que no produce efectos inesperados, un movimiento predecible y calculable desde el ojo que controla el *stock* de mercancías y de cuerpos en el colonialismo (Fanon 1994, 25).

Es claro que allí se hacen presentes ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo. De este modo, el esquema histórico-racial se acompasa al esquema corporal del colonizado y le impone su espacialidad, su temporalidad. En este plano, la idea del cuerpo como aquí y la idea del aquí de los objetos se borran por completo hasta el punto de la no distinción entre uno y otro, en la medida que el esquema no es el

resultado de la naturalización del cuerpo en un mundo de relaciones libres, sino la naturalización de las leyendas, de los cuentos, etcétera, acerca de las taras raciales. Aunque el funcionamiento concreto de los discursos con respecto a los cuerpos negros no se corresponda con el de una conciencia representacional, asume un funcionamiento tal. Este punto es crucial para entender el problema epistemológico en juego, porque se despliega una forma de dualismo, ya no entre un logos y una materia, entre un logos y un cuerpo, sino entre un discurso racial y los cuerpos. Por lo tanto, en ese nivel, reclamar por una ontología perdida es reclamar por las cadenas.

En resumen, el esquema histórico-racial podría ser caracterizado como el esquema que constituye el ojo¹² del amo en la plantación cuando el cuerpo del amo está ausente y como el esquema que produce una economía de los recursos disponibles. Los cuerpos son de libre disponibilidad, enajenables en sus propios esquemas en cuanto no pueden ser considerados como absolutos. En el nivel del esquema histórico-racial, Fanon todavía avista una chispa de presencia de la conciencia del colonizado. Ella está allí en los pliegues que se forman entre el cuerpo racializado y el esquema. Por ello puede hablar de la risa. Sin embargo, a este primer esquema le sobreviene uno de consecuencias ulteriores, el epidérmico-racial. La actividad negadora del cuerpo en este esquema se vuelve imposible, porque precisamente el cuerpo mismo es negado. Ante cualquier movimiento del cuerpo negro en el esquema histórico-racial, un resto de actividad discursiva racializada se hace presente. No son los restos de “sensaciones y percepciones” las que contribuyen a formular el esquema, sino elementos bien determinados acerca de la imposibilidad concreta de los cuerpos de ser tales. Cuando el suplemento de cada actividad negadora es el resto bien asentado de un discurso racial, el esquema corporal ya deja de ser mimético del histórico-racial y el proceso de sustitución se completa.

No hay actividad de conocimiento del cuerpo en el espacio-tiempo, y la epidermis negra, congestionada de marcas, lo

12 Para el problema del “ojo” y la mirada colonial, véase Oto 2013.

reemplaza. En ese punto, el esquema corporal es solamente el flujo directo y pleno de la representación. Desaloja los esquemas y los substituye por una epidermis que funciona como evidencia de lo que afirma al tiempo que como *tabula rasa*. Es decir, por un lado reafirma las razones por las cuales la epidermis es definitoria de las asignaciones de sentido hechas sobre los cuerpos, pero al mismo tiempo, desconecta, como fenómeno de superficie, toda trama histórico-espacial en su formulación. No hay pasado, no hay tiempo, no hay historia en el esquema epidérmico-racial. Los rastros de la temporalidad y de la espacialidad se desalojan en favor de una ontología de lo inexistente. Si no hay espacio y si no hay tiempo, no hay mundo pues para acontecer, y no habría, como consecuencia, política alguna del acontecimiento. Es un punto ciego el que aparece aquí, porque la *tabula rasa* del esquema epidérmico-racial tiene una doble consecuencia: al tiempo que desaloja de la historia los cuerpos al tramarlos en la epidermis como fundamento, desaloja toda historicidad de cualquier ontología y, en ese sentido, desaloja la ontología como posibilidad para los mismos.

Si seguimos la clave indicada por Mbembe para redefinir la epidermización racial, vemos que está dada por una determinada distribución de la mirada, la voz y el tocar; la epidermización racial opera al modo de los esquemas corporales: ni analíticos ni sintéticos, ellos hacen el espacio que distribuye la posición del resto de los órganos y experiencias. La racialización subsume todos los órganos y experiencias bajo el negro de la piel, a uno y a otro, al negro y al blanco; esa es su distribución de la mirada, que focaliza y clausura dejando fuera toda otra posibilidad de sentido. Es una experiencia que funda subalternancia espacial, existo triple, dice Fanon, ocupo sitio; una mirada que determina que el otro tiene más peso, como dice Mbembe.

Fanon equipara la interiorización a la epidermización; en este sentido, el llamado colonialismo interno¹³ no es distinto de la epidermización y, además, no es el punto de llegada, sino el punto

13 La noción, que casi siempre se refiere a la sociología latinoamericana de Pablo González Casanova, aparece aquí como una posibilidad heurística extraordinaria, conectando las dimensiones moleculares de la crítica de los colonialismos y la racialización.

de partida de la relación colonial. Es una verdadera experiencia fundadora de historia. “Las miradas blancas, las únicas verdaderas me disecan. Estoy fijado (...) en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante” (Fanon 2009, 115).

3. Inmundo el resto

Un paso más: habíamos dicho antes que se pueden notar aquí ciertas marcas del viejo reconocimiento hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo. Y es así, pero en algún sentido Fanon va más allá de la dialéctica del reconocimiento. Intentaremos mostrarlo a través de lo que Jean-Luc Nancy denomina “inmundicia”.

Cuando Fanon usa la expresión de “no-ser” —la misma de Merleau-Ponty que se refiere a esta zona de “no-ser” como la condición de posibilidad del aparecer, el fondo oscuro de donde emergen las figuras—, aludirá con ella al negro inventado por el blanco para distinguirse de él, para decir “yo no soy eso”: el mismo fondo oscuro como condición de posibilidad del aparecer del yo-blanco.

Es desde aquí que se puede leer la frase “no hay ontología posible para el negro” o esta otra: “Hay una tara en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado”. El negro no se inscribe en un movimiento dialéctico del reconocimiento, no llega a aparecer. Apunta al intento de disputa por la “zona de no-ser” a la que aludía Merleau-Ponty, en la cual el “aquí” del espacio corporal, a diferencia del exterior, ilumina, envuelve sus partes, “porque este espacio es la oscuridad de la sala para la claridad del espectáculo”, y constituye, de alguna manera, una “zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos”. Una forma de señalar que el cuerpo propio es del mundo.

La “zona de no-ser” fanoniana, la región extraordinariamente estéril y árida, la rampa esencialmente despojada desde la que puede nacer un auténtico surgimiento, es la zona más abyecta, allí donde el mundo se vuelve sinónimo de epidermis condenada y trama hacia la profundidad de la carne; la abyección es, al mismo tiempo, el lugar donde se puede proyectar una relación entre el

espacio corporal y el exterior no atravesada por la trama representacional de la ontología racializada.

La zona de no-ser escapa, de algún modo, al esquema dialéctico, porque queda fuera de la posibilidad del reconocimiento, apunta a aquello “irreconocible”, inabsorbible, insuperable; justamente confluye en este sentido con la categoría de inmundicia, tal como es trabajada por Jean-Luc Nancy. Lo inmundo como una manera de entrar a esta zona de no reconocimiento, sin siquiera un horizonte que permita su aparición. Nancy usa esta expresión para indicar aquellos restos de mundo que quedan fuera, restos que son opacos e inabsorbibles que, vistos desde el mundo, llamamos inmundicia. “Lo inmundo es lo que queda fuera, expulsado del mundo en pleno mundo” (Nancy 2006, 82).

La inmundicia epidermizada marca una relación que pone al otro fuera de la relación, fuera de cualquier posible sentido. Lo inmundo únicamente ocupa sitio; existo triple, decía Fanon. En rigor, todas las diferencias materializadas son inmundas: al ordenarlas las mundificamos y eso parece tener como consecuencia que algunas diferencias queden fuera-de. La epidermización es la clausura de la diferencia que está puesta en la piel como frontera, el problema está no en la inmundicia, sino en su clausura, en pretender dejarla fuera de nosotros y convertirla en otro que nos diga “yo no soy eso”.

Se trata de un complejo de actitudes y referencias, como diría Edward Said, signado por las independencias nacionales africanas, por la emergencia de la figura del tercer mundo, por la decadencia de los viejos imperios y por la crisis de las ciencias humanas de la segunda posguerra que ponen en entredicho al cuerpo en el momento histórico en que los cuerpos dejan de ser opacos para las dimensiones políticas y culturales del colonialismo y la modernidad. Si la opacidad de una época es algo aceptado, eso no implica que en la crítica del vínculo entre las historias modernas y civilizatorias y el colonialismo la opacidad deba mantenerse. Tanto Merleau-Ponty como Fanon muestran que el cuerpo no puede pasar desapercibido en una política emancipatoria, ya sea de la representación y de los dualismos que escanden el pensamiento filosófico, ya sea desde las colonialidades más persistentes y enraizadas.

La peculiaridad fanoniana apunta de entrada al carácter racializado de los cuerpos y sus configuraciones. Desde allí, Fanon piensa que la piel, el lugar que toma contacto y vuelve inteligible al cuerpo, su aquí, en el proceso del parecido y la diferencia —su espaciamiento, podríamos decir con Nancy, por la trama misma del colonialismo—, es el lugar donde el cuerpo es expulsado del mundo. Pero más aún, ni siquiera sería inmundo, siguiendo a Nancy, porque el color, la línea de color de la que hablaba Du Bois, no es mundo, tiene principio, tiene trayecto, tiene creador. Lo que no permite la racialización colonial (tanto histórica como conceptual) es que el cuerpo devenga acontecimiento abierto, sin principio ni fin, zona de espaciamiento, zona de no-ser. La marca racial, imaginada en el viejo relato de las potencias, pone límites a un cuerpo que puede darlo todo, todo de sí, todo para sí, volverse continuo y a la vez discontinuo respecto de la comunidad. Fanon escribe en ese linde donde el cuerpo racializado puede ser retomado por la conciencia representacional o puede ser dejado en el mundo, que él imaginaba en términos fenoménicos.

Pero el problema no es de ese orden, a saber: dirimir procedencias teóricas. El problema en juego es que la tensión, el linde del cuerpo racializado, divide el mundo, lo substancializa, define las zonas, lo distribuye, coloca lo que es mundo y lo que es fuera del mundo, sus excrecencias, en el registro de la moral. Porque convengamos que el relato que sigue sobre los esquemas corporales bien podría ser el relato de una conciencia frente a una moral. La sutileza de la escritura fanoniana previene de ese marasmo y obliga a pensar atravesando las dualidades del colonialismo, que deposita en uno y otro lado lo mundano y lo abyecto, obliga a pensar que hay un paso más cuando se llega a la piel negra en los esquemas corporales, es decir, cuando se llega al esquema epidérmico-racial, y que ese paso no puede resumirse en la imagen del resto abyecto que señala la inmundicia, sino como indicio. A saber, mundo e inmundo no constituyen una dimensión moral, tampoco son una dimensión autoral, son, ante todo un espaciamiento. Fanon advierte que lo que queda fuera del mundo en el colonialismo pertenece al mundo marcado por el significante blanco. En tal sentido, a diferencia de la idea de Nancy sobre la categoría de

inmundicia que describe los restos no absorbidos por el mundo, primero hay que desmontar el mundo blanco para luego pensar que una política del cuerpo es una política de espaciamiento.

4. Despedida

Es importante indicar aquí, como señala Claudia Zapata acertadamente, el diálogo explícito en la obra de Fausto Reinaga con Fanon, desde el indianismo, “citado largamente en *La revolución india*” (Zapata 2013, 110) donde Fanon es “el horizonte teórico e histórico desde donde Reinaga elabora el indianismo, afirmando que el problema que afecta al indio dice relación con el colonialismo y el dominio global que este supone” (*ibid.*, 112).

Siguiendo esta línea, podemos agregar que *La revolución india*, aunque no de forma explícita, tiene muchos rasgos cercanos a *Piel negra, máscaras blancas*, y podrían leerse conjuntamente muchos de sus pasajes recreándose incluso algo así como “la experiencia vivida del indio”. El matiz que agrega Reinaga es importante, pues la experiencia del indio es mostrada como la experiencia de un pueblo.

Comenzando con el hambre, Reinaga cita a Josué de Castro:

la tristeza del indio no es una tradición de la raza, sino un producto de la mala alimentación (...) la infinita melancolía de los indios es producto del hambre: y que no logran alegrarse muchas veces, ni aún con la acción estimulante del alcohol (...) en rigor no hay razas tristes, como afirman líricamente ciertos sociólogos; lo que hay son pueblos tristes (...) las llamadas “razas inferiores” no son sino razas famélicas (Reinaga 2010, 114).

La mujer india es una herida abierta que parte el alma. Haría sollozar a un dios impasible. Enternecería y haría llorar al mismo diablo (*ibid.*, 118).

Aunque Reinaga no trabaja algo así como la epidermización racial, sigue claramente en este punto a Fanon: “[D]espués

de todo, el color era la diferencia que más saltaba a la vista. No se admitía la idea del esclavo blanco” (*ibid.*, 110), “el indio aunque haya alcanzado por casualidad su grado de doctorado, carga su cultura india de la cuna al sepulcro. El indio aunque se tiña su piel, aunque luzca su título de doctor es para siempre indio” (*ibid.*, 67).

En Chile, por ejemplo (¿podría ser Argentina?), también se cumple la afirmación de Reinaga de que “somos raza antes que clase” (*ibid.*, 112), claramente se trata de una construcción racial, de una epidermización a partir de la cual los matices del blanco determinan las jerarquías de los chilenos ya desde los años escolares, mismos matices que jerarquizan nuestras relaciones con los no chilenos.

En esta misma línea, María Emilia Tijoux afirma en una entrevista que:

la constitución del Estado-Nación en Chile, el cual se constituye en torno al desarrollo, a un *desarrollismo a la europea*. Desde ese momento, los chilenos deseamos ser blancos. Y tiene que ver con una inmigración europea que llega en el siglo XIX, la que es absolutamente planificada para “blanquear la raza”. Y para construir este chileno blanco a la europea es necesario odiar y construir a otro que se niega: el indígena y el negro (Tijoux 2013).

Y Armand Mattelart, al final de su documental *La espiral* sobre el golpe de Estado de 1973, define aquel sector golpista diciendo que “toda la motivación política de esta clase está ahí: ejercer el poder es vivir como los europeos más privilegiados o los estadounidenses, solo a ese precio aceptan ser chilenos” (1976)¹⁴. Yo no soy indio, es la afirmación implícita, como claramente lo dice Zavaleta, que constituye la identidad chilena, nuestra propia clausura.

A este respecto, Silvia Rivera Cusicanqui se refiere a un “oculocentrismo occidental” y nos invita a “trabajar con la mirada despercudiéndola de la tentación de dominar lo que miras” (2015, 317). Una invitación a relacionarnos corporalmente más allá de

14 Ya citado.

la racialización; mirar y tocar sin fijar, sin separar el mundo de lo inmundo, hacer diferir las diferencias como un ojo chueco que desvía siempre la mirada, como una mano chueca que toca siempre para el lado. Pensar lo inmundo más allá de una lógica del “adentro-afuera” o, si se quiere, como “un afuera que está dentro”, situarnos en el campo de juego de las pieles y tocar la diferencia como nuestra y por afuera, nuestra diferencia inmunda, nuestra “zona de no-ser”.

8 (No) tocar

En el contexto de pandemia mundial, en el que un gran porcentaje de la población ha estado aislado durante meses o tiene el mandato de la distancia social, hemos sufrido una suerte de amputación de mundo; del mundo como tejido social, pues estamos más aislados que antes, y del mundo que se ensambla a través del contacto. Nos preguntamos y necesitamos preguntarnos por el modo en que hoy podemos construir comunidad y, por tanto, de hacer política, ya que es más difícil sentirnos parte de un colectivo.

La experiencia de encierro nos hace daño: para los que estamos encerrados, para los que tienen que salir por trabajo, para los que no tienen trabajo. Nos amputaron el mundo como lo conocíamos y creo que lo principal es no tener unos cuerpos con otros. En términos políticos también hay un daño, no poder salir a protestar a la calle es limitar la capacidad de expresarse colectivamente (Bulo 2020).

Vivimos el tiempo en el cual, entre tocar y no tocar, hay una suerte de imperativo de no tocar. El tocar se nos aparece en primera instancia como una amenaza: amenaza de contagio, amenaza de abuso, amenaza de herida, vivimos en el horizonte del no tocar. En universidades, escuelas, jardines infantiles, hace varios años está apareciendo en protocolos la prohibición de tocar. Hoy, en contextos de pandemia, la distancia de los cuerpos se nos impone con una radicalidad quizá inaudita. Esto conlleva, y es parte de lo que

reflexionaremos en este escrito, una cierta atrofia táctil-afectiva, que hace también patente la necesidad de aprender a caminar de nuevo en lo que respecta al contacto. Hay un tono afectivo específico que nos “descubre” cualquier amenaza: el miedo. Cuando hablamos de un horizonte del no tocar, nos referimos a que la posibilidad de tocar o ser tocados está traspasada por un miedo inicial en el sentido de inaugural.

Que se entienda bien: no es que la amenaza no exista. Hay una amenaza real en cada contacto, ello trae consecuencias y provoca ciertos daños. Hay parte del mundo que queda fuera del campo de comprensión, ya que todo contacto afectivo abre y cierra puertas, pedacitos de mundo. Se trata de una amputación de mundo frente a amenazas reales.

En el presente texto, reflexionaremos con respecto a este horizonte del no tocar y lo que conlleva, para lo cual realizaremos primero una aproximación a lo que podría enunciarse como la función del contacto afectivo en la construcción de comunidades para luego trabajar dos de sus posibles tonalidades: el miedo o amenaza y el placer.

1. Tocar es el límite

Tocar es eso que hacen unos cuerpos con otros, sean humanos o piedras, y muestra justamente el límite de un cuerpo: lo que se toca es el límite con el otro. Por supuesto que ese límite no es absoluto, el tocar tiene una cierta porosidad, un umbral de intercambio.

El tocar no sólo me muestra un mundo, me lo da a conocer, sino que me determina. Esto es crucial para lo que intentamos pensar aquí, pues somos constituidos a partir de nuestras experiencias táctiles y el modo en que ellas se dan; ser tocada abusivamente me constituye, me dice lo que soy, lo que puedo ser y no puedo ser.

Jean-Luc Nancy diferencia el tocar como el frote de los cuerpos del flote, por ejemplo, de un bebé al interior del útero. La gran diferencia es que en el frote de los cuerpos se distingue a un otro en cuanto tal. Esa es quizá la característica principal del tocar para Nancy ya que, como veremos, será el punto de apoyo

de una propuesta de comunidad ya no mediante un común, sino de un tacto que define y diferencia unos de otros en el tocarse, una comunidad concreta, singular, inoperante, un montón de cuerpos que ni se construyen ni se deconstruyen, simplemente hacen montón, hacen una “strucción” a partir de la pura contigüidad. Esta idea de tocar como frote permite también pensar en la distancia que hace posible el tocar, ya que justamente el frote no es una fusión con el otro, sino su diferencia, su distancia, aunque sea la más mínima. En el tocar, se indica una relación siempre singular y a la vez plural, por ende también política, porque se juega en ella una concepción de comunidad. “Tocar implica una dinámica compleja y ambigua entre el afecto y la violencia, lo íntimo y lo público, la cercanía y la distancia” (Parrini 2019, 101s).

De todos modos, podemos pensar además el tocar en un sentido más amplio: el de afectar. También lo dice Nancy en varios textos, pero el título de “Rühren, Berühren, Aufruhr” nos indica una gama o una paleta de matices en torno al tocar: mover, afectar, remover, excitar. Una paleta que parece quedar abierta a otros matices. En tiempos de pandemia, por ejemplo, nos hemos visto forzados a transitar por algunos bordes del tocar, otros tactos, yendo más allá de su sentido clásico. “Cuando vemos por Zoom a una persona que queremos y nos dan ganas de llorar por no poder abrazarla, es como una presencia que no se puede tocar ahí mismo, pero es un tipo de contacto, tacto significa afectar a otro” (Bulo 2020). En este sentido amplio, el tocar como afectar se relaciona también con el mover y conmover a otro.

En cuanto al afecto, a este no debe confundírsele con la afeción, el cariño o la ternura, que corresponden al sentido usual de esa palabra en las lenguas latinas. Sucede que no se trata aquí de una emoción psicológica sino de una “emoción vital”, que puede ser contemplada en estas lenguas mediante el sentido del verbo afectar: tocar, perturbar, sacudir, alcanzar; sentido que, sin embargo, no se usa en su forma sustantivada (Rolnik 2019, 47).

Un elemento más: en su libro sobre el tocar dedicado a Nancy, Derrida se queja de que tocar es todavía un término demasiado

abstracto, pues no se toca en forma pura, sino siempre singular; en palabras de Nancy, se trata de un “[c]orpus del tacto: tocar ligeramente, rozar, apretar, hundir, estrechar, alisar, rascar, frotar, acariciar, palpar, tentar, amasar, masajear, enlazar, oprimir, golpear, pellizcar, morder, chupar, mojar, sujetar, aflojar, lamer, menear, acunar, balancear, llevar, pesar” (Nancy 2006, 82). Así, el tocar no se da solo, sino modalizado, y de alguna manera este texto no es otra cosa que el esfuerzo por pensar algunas de sus modalizaciones, se trata de un ámbito táctil-afectivo y, además, siempre superpuesto.

Al tocar y ser tocados, nos exponemos también a ser dañados o heridos. La afirmación que hace Nancy sobre los cuerpos es radical: son impenetrables, salvo mediante una herida (véase Nancy 2006, 67 y siguientes). Tenemos la vulnerabilidad en la piel, la posibilidad del gozo y del daño juntas. El problema de exponernos es el daño, el problema de no exponernos, la atrofia. Intentaremos en adelante pensar estas posibilidades separadamente para luego volver al punto de la encrucijada. Es bastante probable que este análisis pueda parecer a veces dicotómico pero, y ese es el tema del texto, hasta cierto punto lo es, eso constituye el problema: el tocar como contagio, “un contacto, un contagio: un tocar, la transmisión de un temblor al borde del ser, la comunicación de una pasión que nos hace semejantes, o de la pasión de ser semejantes, de ser *en común*” (Nancy 1999).

2. La amenaza de ser tocada

Un idéntico abrazo puede ser sentido como un abuso o un saludo. No se trata de dónde se toque, en los toques más adecuados a las convenciones culturales y de comportamiento también se puede sentir el abuso, sobre todo porque hay una suerte de consentimiento previo amparado en la convención.

Aunque el consentimiento opera como una suerte de autorización de tocar, debemos tener claro que no es suficiente, como indica muy lúcidamente G enevi e Fraisse: “... existe un verdadero espectro del consentimiento, un amplio abanico de afectos para

enunciar un ‘sí’ (...) el consentimiento puede ser libre o forzado, y el sí oscila siempre entre la elección y la obligación” (2011, 21).

En las relaciones de dominación, el consentimiento actúa incluso a favor del dominante, pues “el término consentimiento redime al que domina, lo descarga de su responsabilidad y agobia, por el contrario, al dominado” (*ibid.*, 68). De hecho, como afirma Maurice Godelier, “de los dos componentes del poder, la fuerza más decisiva no es la violencia de los dominadores sino el consentimiento de los dominados para su dominación (...) violencia y consentimiento no son, en el fondo realidades mutuamente excluyentes” (Godelier 1980, 667). Hay un momento corporal afectivo, que es de algún modo previo y que estamos intentado pensar acá.

Tocarse, sobre todo ahora, es un riesgo, una posibilidad de daño. Educamos a nuestros hijos en ese horizonte y rehacemos nuestras convenciones en esa dirección. La distancia social se impone como la norma en muchos sentidos y lo hace a través del miedo al contagio, al abuso, al daño. El mundo como incubadora. Aunque las amenazas son reales y los daños efectivos, esta situación altera radicalmente nuestro modo de estar en el mundo y nuestro horizonte de comprensión.

El miedo junto con el asco¹⁵ son dos de las grandes razones afectivas para no tocar ni querer ser tocado. El miedo es el afecto que me muestra una amenaza, a saber, me abre el mundo como una posibilidad de ser dañado. Aunque el contacto finalmente no se produzca, el mundo entero se tiñe amenazante, cerrando las otras posibilidades de comprensión. Como quizá ningún otro afecto, el miedo excluye que otros afectos se superpongan y por ello modela la conducta eficazmente. Nada nuevo: el miedo es uno de los afectos más utilizados en la historia para controlar el comportamiento humano, transforma una posibilidad muchas veces real de ser dañado en una posibilidad total e inminente, el miedo carga una tendencia a la totalización. El miedo tiende a eclipsar el placer o la amistad, difícilmente se es amigo de quien se teme o se disfruta de un momento si me invade el miedo.

15 Este tema excede el curso de este escrito, hay un excelente texto de Pablo Oyarzún que puede ser una base para esta línea de pensamiento. Véase Oyarzún, 2008.

Como habíamos dicho, todo contacto determina y constituye a quienes se tocan. Podemos ver entonces que la posibilidad del daño a través del tocar es constitutiva, ya que el tacto nos determina, el tacto en cuanto relación es anterior a nosotros. Derrida enuncia una ley del tacto (“*Il y a la loi du tact*”) (Derrida 2000, 107) según la cual la exposición de la piel conlleva no sólo implicancias perceptivas, sino éticas y políticas.

3. Deseo y placer de tocarse con otros

Una de las posibilidades de un espacio de contacto consentido apenas enunciada por Fraisse y en la que nos detendremos ahora tiene que ver con su interrelación con el placer: “Quizás es preciso volverse hacia el lado del goce, no como un equivalente del consentimiento, sino como una contrapartida del consentimiento; no del goce en la sumisión y su comodidad, sino en el placer” (2011, 73). La frase puede ser leída de varias formas, pero deja claro que placer y consentimiento no son intercambiables. Ahora bien, sí apunta a un momento que puede operar —al menos algunas veces— como condición de un consentimiento libre y deseado, ¿puedo consentir ser tocada sin tener horizonte alguno abierto por el placer? No demos una respuesta total, pero al menos enunciemos como posibilidad que una experiencia de contacto placentera (sin miedo ni asco) colabora a saber si quiero ser tocada o no. El placer también pone límites, no sólo en el tocar o no tocar, sino en el cómo y hasta dónde.

Wilhelm Reich estudió con detalle la fobia al placer, ese miedo que nos hace más rígidos, preparados para huir o defendernos, que nos pone el cuerpo en alerta. El placer en cambio siempre dilata los poros, la musculatura, distiende el ánimo, es en sí mismo una distensión. En términos colectivos, acontece algo similar en lo que Catherine Malabou llama la masa:

en la masa, en la muchedumbre, el individuo se libera de la fobia al contacto que regula comúnmente sus relaciones con los otros (...). El fenómeno que hay que reconocer y profundizar es la relación

tan particular que la masa establece con el tocar. Voy a orientar mi interpretación según la idea de que la masa se libera de la fobia del contacto y la invierte, pero dicha liberación e inversión, no producen, como se podría creer, una fusión pura y simple, o una suerte de tocar colectivo desinhibido y asumido, sino por el contrario otra evitación del tocar, que evidentemente ya no es fóbica sino política. Una distancia del tocar en el tocar que sólo se produce en la masa (...). Ahora bien, sin ninguna duda este contacto sin contacto es puesto en marcha en el tocar colectivo; es lo que se encuentra en el origen de la posibilidad democrática. La democracia es el tacto de la masa (Malabou 2018, 15s).

Y es que pareciera que en el tocar existe una tonalidad básica ligada al placer que conlleva también una cierta ética y política del tocar:

El tocar acaricia, es esencialmente caricia, es decir, él es deseo y placer de aproximar lo más cerca [posible] una piel —humana, animal, textil, mineral, etc.— y de emplear esta proximidad (es decir, esta aproximación superlativa, extrema) para poner en juego las pieles una contra la otra. Este juego retoma el ritmo que esencial y originariamente es el juego del dentro/afuera —el único juego, tal vez, si todos los juegos consisten en tomar y en dejar espacios, en abrir distancias, en ocupar y en vaciar lugares, compartimentos, plazos— (...). La aproximación vale como movimiento superlativo de la proximidad que nunca se anulará en una identidad ya que “lo más próximo” debe quedar distante, infinitesimalmente distante para ser lo que es. El contacto vale como estremecimiento —él también superlativo, extremo— de la sensibilidad, es decir, de esa misma que da la capacidad de recibir, de ser tocado (Nancy 2013, 20).

Deseo y placer de aproximación en una distancia que no se transgrede, que no se fusiona, que no se hiere; he ahí la fórmula propuesta por Nancy. “Se rompe aquí cierto haptocentrismo por cuanto el tacto, inmiscuido en la caricia, entra en el terreno de la voluptuosidad (...) debe verse, entonces, el sentido de esta interrupción como el punto en que, precisamente, se marca el límite

con el haptocentrismo, que hace del con- del con-tacto una continuidad e inmediatez que Nancy rechaza instalando esta ‘proximidad de lo distante’ ” (Caneda 2019, 255).

Desde aquí es posible, quizá, poner el centro de gravedad en el placer más que en el miedo, como ejercicio de emancipación y como de puesta de límites. No puedo llegar a saber si quiero ser tocada o no sin una experiencia del placer de tocarse-con.

Existe, entonces, una tensión de alguna manera insuperable entre el vínculo deseante del tocar y su vulnerabilidad: abrirse al vínculo es siempre exponerse también a la herida, a la rotura violenta del límite con el otro, y cerrarse a la exposición con respecto al otro es también cerrarse al vínculo. Como en la piel de gallina, el cuerpo se protege de la amenaza creando una capa de aislamiento que puede servir para autoabrigarse o, como en los casos de muchos otros animales, para intimidar al amenazante.

El tacto plantea una pregunta por los límites pero también por los vínculos (...) tocar como ruta de acercamiento y contacto es un acto fundamentalmente político que permite la formación de comunidades o de vínculos no violentos entre extraños; pero tocar, como irrupción en el cuerpo del otro, como acto inaugural de la violencia, que dispone de los cuerpos y los agrede, implica la disolución de límites fundantes de la dignidad humana y, tal vez, de todo el edificio de los derechos humanos (Parrini 2018, 113s).

Dos caminos diametralmente opuestos que, sin embargo, se superponen coexisten. Hay otras tonalidades posibles, por ejemplo, una suerte de aburrimiento del tocar, a partir del cual la rutina y la repetición hacen del gesto un sinsentido; las aglomeraciones en la locomoción colectiva que neutralizan el tacto, lo ponen entre paréntesis para vaciarlo de contenido afectivo; pero el miedo y el placer aparecen con un cierto carácter inaugural y ligados internamente al consentimiento.

Parte III
Materialidades

9 La libertad de las cosas

En algún sentido, la piedra es libre.
Jean-Luc Nancy

1. El problema de la materialidad

Cuando hablamos de cuerpo, en general, estamos suponiendo una idea de materialidad. Usualmente asociamos la materialidad a aquello de lo que un cuerpo está hecho para indicar simplemente aquel lado más contingente o concreto de ese cuerpo. También hablamos de materialización para aludir a una cierta toma de consistencia de algo; y es que el cuerpo necesita un modo de entender la materialidad. Para ser más exactos, pensar la materialidad tiene que ver con el horizonte que fija los límites de eso que llamamos cuerpo.

El pensamiento contemporáneo, desde muy distintas líneas como la fenomenología, la biopolítica, los estudios de género y especialmente la filosofía de las ciencias, ha situado los cuerpos como un problema de primer orden, pero poco se ha detenido en su materialidad, ha reformulado los cánones para pensar los cuerpos, principalmente cuestionando dualidades como alma-cuerpo o naturaleza-artificio, pero un cuestionamiento a fondo de los cuerpos supone repensar su materialidad.

En el presente texto nos haremos cargo de realizar un bosquejo conceptual de un aspecto de la materialidad de los cuerpos que retoma la idea de *parénklisis* trabajada por Epicuro y reformulada luego a partir de la idea de clinamen en Lucrecio y lo haremos de la mano de algunos filósofos que han pensado de un modo central el problema de los cuerpos, especialmente Jean-Luc Nancy.

Primeramente, indicaremos algunos trazos del horizonte de comprensión de los cuerpos que nos permitirán luego desplazarnos desde los cuerpos a su materialidad.

2. De los cuerpos a su materialidad

El primer trazo del horizonte de comprensión de los cuerpos radica en entenderlos más desde su carácter relacional que sustancial. Podríamos decir que en el pensamiento contemporáneo existen ciertos filósofos que tienen un carácter “preposicional” en el sentido de que su pensamiento está marcado, más que por ciertos conceptos sustanciales o sustantivos, por ideas vinculadas a pre-posiciones. En este sentido, por ejemplo, el pensamiento de Heidegger pondrá el acento en un entre como figura de la diferencia ontológica y como prioridad de la relación diferencial “entre” el ser y el ente. De un modo similar, habría que decir que Nancy es el filósofo del “con”¹⁶; ambos ponen el acento en desplazar el sentido clásico de las cosas como un qué o como una sustancia y en ambos hay una relación que determina los relatos, pero Nancy, filósofo del cuerpo y del tocar, pondrá el acento en cómo se vinculan unos cuerpos con otros, pues “los cuerpos no se definen, funcionan, se acoplan, se performativizan, hacen mundo; y en este sentido aquello que pasa entre un cuerpo y otro pesa más que uno y otro, los cuerpos son relacionales y modales, se trata de los modos de cada vez de los cuerpos, unos con otros” (Bulo 2012a, 108s).

Desde este carácter modal y relacional de los cuerpos es necesario fundamentar su relacionabilidad, y pensamos que la materialidad de los cuerpos apunta a ello, pues se vincula al momento de determinación de los cuerpos y a aquello que excede su determinación y posibilita su relacionabilidad. Más adelante nos detendremos en este punto, pero aquí es importante dejar consignada la necesidad de proponer la materialidad como aquel momento que, en última instancia, da cuenta de las condiciones de posibilidad

16 He trabajado con detalle esta distinción en Bulo 2012a, especialmente en el capítulo “Del entre al con”, 108ss.

de la relación de unos cuerpos con otros, de su relacionabilidad. Por ello, como veremos, la materialidad de los cuerpos no puede reducirse a la determinación ya que los cuerpos no se entienden primeramente en forma sustancial, desde un qué determinado.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que los cuerpos no se sitúan completamente en el ámbito de lo dado ni de lo construido. En su texto “De la strucción”, Nancy explicará con detalle una tesis que es clave para nuestro asunto: la escisión entre naturaleza y técnica está difuminada, es decir —y este es el segundo trazo que enunciaremos—, no hay una distinción tajante entre los cuerpos naturales y artificiales; “si la técnica da el sentido de ‘naturaleza’ a partir de la cual ella se construye y ella destruye al mismo tiempo, esto quiere decir que no es más del todo posible hablar de ‘naturaleza’, ni tampoco, por lo tanto, finalmente, de la ‘técnica’ ” (Nancy 2013, 31). Por ello Nancy propone hablar más que de una construcción de mundo o de una deconstrucción, de una strucción que no es otra cosa que el mero amontonamiento de los cuerpos, el “conjunto no ensamblado”, un montón de cuerpos unidos por su contigüidad. He aquí el sentido del “con” en Nancy: “[L]a pura y simple yuxtaposición que no hace sentido” (*ibid.*, 31). La strucción expresa “la simultaneidad no coordinada de las cosas o los seres, la contingencia de su copertenencia, la dispersión de las abundancias de aspectos, especies, fuerzas, formas, tensiones y distensiones (instintos, pulsiones, impulsos). En esta abundancia ningún orden se hace valer por encima de los otros: ellos parecen todos condenados a meterse unos en los otros, a disolverse o a confundirse los unos en los otros” (*ibid.*, 34).

El tercer trazo importante a subrayar dice relación con otorgarles a los cuerpos el lugar y la función de constituir la apertura del espacio y, con ello, la condición de posibilidad de la existencia. Entre las generalizaciones más comunes a lo largo de la historia de la filosofía está la de adjudicar lo abierto a cierto carácter de las ideas y lo cerrado a los cuerpos. Para Nancy, los cuerpos son condición de posibilidad de la existencia, “dan lugar a la existencia” (2006, 16) y, en este sentido, abren y lo primero que abren, por decirlo de algún modo, es el espacio. Esta apertura del espacio es la categoría de espaciamiento, los cuerpos inauguran el espacio, espacian, son

espaciosos y eso es una forma de apertura. “Los cuerpos no son de lo ‘pleno’, del espacio lleno (el espacio está lleno por todas partes): son el espacio abierto, es decir, en algún sentido el espacio es más bien espacioso que espacial, o eso que se puede todavía llamar el lugar (...) un cuerpo es el lugar que abre” (2006, 16, 18).

Hay en este punto algo muy relevante: se puede plantear un cierto momento ontológico de apertura en los cuerpos, desde su materialidad, que posee matices distintos a la apertura heideggeriana del *Dasein*. En primer lugar, en Nancy se trata de los cuerpos del mundo y no sólo de los humanos; en cambio, en Heidegger, la apertura en cuanto tal acontece en el *Dasein*, en la existencia humana, y desde allí “se iluminan” las cosas.

En segundo lugar, y pensamos que esto tiene que ver directamente con la cuestión de la materialidad, en Heidegger el *Dasein* está abierto al mundo ante todo por habérselas con posibilidades, y en este sentido su apertura es fundamentalmente temporal; el *Dasein*, el “ahí” del *Dasein*, es un estar arrojado prioritariamente al tiempo, en cambio en la propuesta de Nancy habría un momento espacial en la apertura o, mejor dicho, acontecería la apertura del espacio propiamente tal en el estar unos con otros de los cuerpos. En un breve texto de su libro *El peso de un pensamiento* titulado justamente “Espacio contra tiempo”, Nancy nos conmina a pensar hasta el pensamiento mismo desde la espaciosidad, “[¿] y si el pensamiento fuera espacioso?” (2007, 118), y a ver el instante como una categoría más espaciosa que temporal; criticando la priorización exacerbada del tiempo a lo largo de la “historia” de la filosofía, llama a vislumbrar el “espacio de tiempo como una apertura de un topos en el presente” (*ibid.*, 118).

Pues bien, la tesis central de este escrito es que esta apertura, junto con la relacionabilidad y modalidad de los cuerpos, apunta a un momento de la materialidad que podría ser pensado en un sentido amplio como libertad, en la medida que los cuerpos no están absolutamente determinados y reducidos a un qué, sino que exceden la determinación y, por ello, también la necesidad, y este momento se corresponde con la lectura que realizan varios contemporáneos sobre el clinamen; es donde nos detendremos ahora.

3. Materialidad de los cuerpos

Queremos recalcar que estamos hablando de todos los cuerpos y no sólo de los cuerpos humanos. Por esto, el plantear un momento de libertad o apertura no puede entenderse asociándolo a un libre albedrío o a la voluntad. La pregunta entonces, y es lo que guiará a partir de ahora esta reflexión, es cómo se puede entender una libertad o una apertura “aplicable” a todos los cuerpos y no sólo a los humanos, o sea una libertad de los cuerpos en cuanto que tales, desde su materialidad.

Varios autores franceses contemporáneos retomarán el antiguo tópico del clinamen o *parénklisis* iniciado con los atomistas griegos, específicamente con Epicuro, y reformulado luego por Lucrecio en *De rerum natura*. Este tópico, en el que nos detendremos ahora, ha sido trabajado de forma intermitente pero continua a lo largo de la historia del pensamiento reluciendo en autores tan diversos como Giordano Bruno o el mismo Marx. Pero es a partir de 1970 que vuelve a aflorar con fuerza inusitada. Para acercarnos, aludiremos primero brevemente a la tesis clásica de la *parénklisis* o clinamen buscando los elementos que nos ayuden a articular una pregunta por el sentido que pueda tener la libertad o apertura de los cuerpos a partir de su materialidad. Luego, nos dirigiremos a la lectura del clinamen en algunos contemporáneos como Michel Serres, Luis Althusser, Jaques Derrida y Jean-Luc Nancy.

3.1. *Parénklisis* o clinamen en Epicuro y Lucrecio

El atomismo de Epicuro tiene como base que “no hay algún ordenamiento impuesto por algún agente externo al proceso de la materia misma” (García Gual 2002, 138); de hecho, sólo habría átomos y espacio¹⁷. Los cuerpos serían aglomeraciones de átomos

¹⁷ Queda pendiente aquí la ineludible reflexión de la idea de átomo pensada por Epicuro y Demócrito, trabajo ya realizado en parte en el texto de Marcelo Rodríguez que se va desplazando desde una lectura clásica del átomo como suficiencia sustancial a una especie de campo de efectuación. Véase Rodríguez 2014.

y conformarían un cosmos infinito que se compondría a su vez de infinitos cosmos.

Hay que tener por garantizado que hay también cosmos infinitos (*kosmoi ápeira*), unos iguales a este y otros distintos, pues los átomos, al ser infinitos como anteriormente se demostró, se desplazan a los lugares más apartados incluso, puesto que los átomos de esta naturaleza, con los que podría formarse o por medio de los que podría ser constituido un mundo, no quedan agotados ni con un sólo cosmos ni con cosmos limitados, ni con cuantos son como estos ni con cuantos son diferentes a estos. La consecuencia de ello es que no hay nada que impida la infinitud de los cosmos (Epicuro 1966, fr. 45, 53s).

El asunto es que, si aceptamos que el orden cósmico viene “desde adentro”, o bien este orden estaría completamente determinado, o bien habría que “introducir” algún elemento o propiedad en la materia con cierta indeterminación: el clinamen.

La primera tesis ha sido adjudicada tradicionalmente a Demócrito y la segunda a Epicuro. Por ejemplo, el trabajo doctoral de Marx va en esa dirección, y como afirma Ruiz “es el primer filósofo que rescata de modo decidido la noción de clinamen en relación con su efectividad realizativa, tanto en el dominio de lo ético como en el de lo político” (Ruiz 2011, 62). Ciertamente, algunos difieren de esa línea interpretativa, específicamente Wisman, quien argumenta la distorsión intencionada del pensamiento de Demócrito por parte de Aristóteles, nuestra fuente de información sobre Demócrito. Aristóteles estaría recogiendo el pensamiento de los presocráticos para situarse él mismo como una cierta culminación, con lo que iría calificando y acomodando la exposición de los autores para aquel fin (Wisman 2010, 8).

Deteniéndonos en la segunda tesis; observamos que, si los cuerpos se componen de átomos, debe de haber algo en ellos que los haga colisionar y componerse o dividirse: Epicuro se refiere a una suerte de “espontaneidad interna” (García Gual 2002, 140) o “causa intrínseca espontánea” (Oyarzún y Molina 2005, 9) llamada *parénklisis*¹⁸ según la cual los átomos se desvían mínimamente

18 No hay registros del uso de este término en los textos conservados de Epicuro, aunque está más o menos consensuado que tiene que haber sido escrito y que ocupó un

de su trayecto, posibilitando así sus colisiones y con ello la composición de los cuerpos.

Esta espontaneidad en la desviación es la que hace hablar de un movimiento “libre”. En este sentido, la desviación espontánea de los átomos, si bien no niega el sentido de la necesidad y un orden determinado, al menos lo restringe, y por ahora es el primer sentido que podemos dar a esta apertura o libertad de los átomos.

Pero esto no es todo, pues “en todo tiempo y en todo lugar ‘puede’ ocurrir tal desviación” (Oyarzún y Molina 2005), y encontramos aquí un segundo sentido de apertura o libertad vinculado al reino de la posibilidad que restringe el de la necesidad. “Puede afirmarse que el clinamen instaura, en el origen y a partir del origen, el reino de la ‘posibilidad’ en coexistencia y coincidencia con el reino de la necesidad” (*ibid.*, 15). A partir de aquí se puede afirmar la vinculación de la física y la ética (y la política), como lo señalan Oyarzún y Molina.

Veremos que, yendo más allá de Epicuro, pero con él, las propuestas contemporáneas que trabajaremos a continuación afirmarán una confluencia físico-ético-política aún más radical.

Escuchemos la formulación del clinamen en el texto de Lucrecio:

Cuando los cuerpos son llevados hacia abajo en línea recta a través de lo inane por sus propios pesos, aquellos, en un tiempo incierto y en lugares indeterminados, se desvían un poco de su curso, justo lo suficiente para que se pueda decir que el movimiento ha cambiado. Porque si ellos solieran declinar, todos, como gotas de lluvia, caerían de arriba abajo a través de la profundidad de lo inane; ninguna colisión habría podido llegar a darse, ningún golpe habría podido producirse para los primeros principios: de modo que la naturaleza jamás habría creado nada (Lucrecio, II, 217-224).

Solamente dejemos consignada aquí la “definición” de clinamen como el desvío mínimo del curso de un átomo que permite las colisiones que conforman la naturaleza.

lugar importante en su sistema filosófico.

3.2. Lecturas contemporáneas del clinamen

Ahora bien, la cuestión es preguntarse por qué hoy se retoma el clinamen, y por ahora podemos decir que hay un referente común con respecto al cual, desde distintos ámbitos, varios contemporáneos quieren diferir, y es lo que podríamos llamar materialismo científico de raigambre positivista.

Por una parte, Althusser y su crítica al materialismo dialéctico, que como tal no sería un verdadero materialismo, pero también por el lado de Serres y su crítica a la reducción de la física de Galileo, la cual, si bien verdadera, representa otro horizonte físico distinto de aquel abierto por Lucrecio y que se emparentaría con experiencias científicas contemporáneas como las de Prigogine o Thom. Derrida, en la misma línea, se pregunta ¿cuál es la diferencia entre superstición o paranoia, por un lado, y ciencia, por otro, si todas están marcadas por una propensión compulsiva hacia la interpretación de los signos aleatorios para restituirles un sentido, una necesidad, una destinación? (Derrida 1987, 19), mientras que Nancy, a través de la discusión con Heidegger —quien divide a los entes entre los que tienen mundo, los que tienen poco y los que no tienen—, buscará la sustracción del carácter de necesidad al mundo en cuanto tal. En todos estos autores, el clinamen es la herramienta que puede dismantelar la comprensión del mundo desde la pura necesidad y, con ello, la escisión de los entes que se rigen por la libertad y los que se rigen por la necesidad. El clinamen rompe o confunde la escisión entre materia y alma.

Habíamos desprendido de los textos de Epicuro y Lucrecio el enunciado siguiente: “El clinamen es la desviación mínima del curso de un átomo”. El sentido más preponderante otorgado al clinamen a partir de aquí es sin duda el de espontaneidad, abordado también como aleatoriedad: dado un orden interno, en un tiempo y lugar indeterminados, este es necesariamente disuelto por un acontecimiento adventicio (Lezra 2016), azaroso.

Justamente el texto de Derrida titulado “Mis chances” acude a Epicuro y Lucrecio para mostrar una “reserva de indeterminación

con respecto a cualquier cálculo posible” (Derrida 1987, 4). Lo aleatorio impide o al menos restringe el principio mismo de la ciencia, ya sea en términos de encadenamientos causales, ya sea en términos de previsibilidad.

Michel Serres varía levemente esta tesis, concibiendo el clinamen como desviación del equilibrio:

Este es el genial golpe de la física de los átomos: no hay círculos, no hay más que torbellinos. No hay cierres exactos, no hay circunferencias puras, espirales desfasadas, erosionadas. El círculo degenera en una hélice cónica, el círculo pitagórico o platónico se convierte en helicoide arquimediana. En otras palabras, la naturaleza no está dotada de movimiento perpetuo.

No hay más que un flujo laminar. El mundo es multiplicidad de flujos, inclinados los unos en relación con los otros. (...) Debido precisamente a la inclinación, estas circulaciones no describen círculos. Una circunferencia más un ángulo, no importa cuán pequeño sea este, produce una espiral (Serres 1977, 74).

Althusser hablará directamente de materialismo aleatorio, apelando a una corriente subterránea de este materialismo que habría transcurrido por siglos. “Para Althusser, aquello que importa es menos el desencadenamiento de leyes que el carácter aleatorio de la ‘toma de consistencia’ (*prise*) de este encuentro que da lugar al hecho cumplido del cual se pueden enunciar las leyes” (Ibrahim 2012, 11). El materialismo aleatorio es el de la contingencia y se opone al de la necesidad y teleología. “Puede decirse que el mundo es el hecho consumado, en el cual, una vez consumado el hecho, se instaura el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin. Pero la propia consumación del hecho no es más que puro efecto de la contingencia, ya que depende del encuentro aleatorio de los átomos debido a la desviación del clinamen” (Althusser 1994, 34).

Hasta ahora hemos hablado indistintamente de espontaneidad, aleatoriedad, azar, probabilidad y es lo que hacen estos autores, aunque podríamos mencionar ciertos matices. Marcel Conche en su libro *Lo aleatorio* (2012), realiza un exhaustivo

análisis mediante el cual distingue justamente estas acepciones, admitiendo, por ejemplo, que hay acontecimientos aleatorios que no ocurren por azar, porque no son fortuitos y que inversamente hay acontecimientos fortuitos que no son aleatorios. Del mismo modo, lo aleatorio no se identifica con lo probable: “[L]o aleatorio marca la duda (*hésitation*) entre dos posibles y el grado de incerteza. Lo probable implica una información en cuanto a las chances de realizar los diversos posibles. (...) La noción de probabilidad marca una conquista sobre lo aleatorio; ella permite reducir, racionalizar lo aleatorio” (Conche 2012, 21). En la misma línea, afirma Althusser: “Nada decide, ningún principio de decisión decide por adelantado en esta alternativa” (1994, 39).

Lo aleatorio tiene que ver con la indeterminación e imprevisibilidad de ciertos acontecimientos y mientras algunos, por ejemplo, la biología moderna, atribuyen esta imprevisibilidad al entorno, la teoría del clinamen lo atribuye al átomo.

Pero podemos encontrar una línea interpretativa que se desvía un poco del curso tomado hasta ahora. Hemos hablado de imprevisibilidad, indeterminación, no-necesidad, contingencia y ahora variamos hacia el carácter libre y creador del desvío. La postura de Nancy es cercana a esta tesis, pero a partir de ella se distancia de la lectura del azar. Nancy está buscando —en discusión con Heidegger y asumiendo que es una de las cuestiones más difíciles y que no está resuelta y de la cual habrían de derivarse toda una ética y una política— una manera de no caer en la división del mundo entre lo humano y lo no humano, una comprensión de mundo como “una co-pertenencia esencial de la existencia con el existir de toda cosa” (Nancy 1988, 202) (y aquí existencia es justa y acentuadamente diferente al *Dasein*), en cuyo marco el clinamen entendido como la “libre abertura del hay” (*ibid.*, 202s) sería aquella juntura desde donde separarse de la necesidad.

Escuchemos:

Si se profundiza convenientemente en esta copertenencia esencial (de lo sin-esencia), se encontrará que ninguna cosa puede ser

simplemente “necesaria”, y que el mundo no es “necesario”. No se podrá aislar de un lado la causalidad de los fenómenos, del otro, la libertad noumenal. ¿Qué se encontrará entonces? Intentemos, provisionalmente, decir: algo así como un clinamen, que no sería el azar (otra necesidad), sino la libre abertura del hay en general — que no es nunca general— precisamente, sino que está siempre en el orden del “cada vez”. Clinamen o declinación, inclinación del “hay”, del *es gibt*, de la ofrenda (...) en este sentido, la piedra es libre (Nancy 1993, 202s).

En esta apretada cita hay varias cuestiones. Lo primero es que su modo de salir de la necesidad se separa, a diferencia de todos los otros autores contemporáneos mencionados aquí, del azar, y por ello de la lectura del clinamen desde lo aleatorio para dar paso a una cierta idea de libertad como una apertura material de las cosas existentes a partir de la cual nosotras, las cosas, estamos vueltas las unas a las otras, inclinadas las unas a las otras, y por eso hay mundo. “No se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un clinamen. Hace falta una inclinación, o una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro, del uno al otro” (Nancy 1999, 17). Se trata aquí de una materialidad abierta que posibilita el juego e indeterminabilidad por exceso de los cuerpos, se trata de singularidades que difieren, que consisten en diferir-se, y eso correspondería a lo que los más antiguos llamaron clinamen. “La materia pertenece (...) a la estructura del sentido del mundo. Así hay que releer en los democritianos la caída de los átomos en el vacío y el clinamen: el desvío y el contacto, el montaje, la separación, la tangencia, el entre-dos y el choque recíproco del hay difractado singular. La singularidad es material (...) y recíprocamente la materia siempre es singular (...) la materia es el abrirse paso (*le frayage*) mismo o la fractalidad de los fragmentos, lugares y el haber-lugares (*avoir-lieux*)” (Nancy 1993, 97).

En segundo lugar, al sustraer el carácter de necesario al mundo y otorgarles libertad a las cosas, Nancy establece una copertenencia material desde donde nos encontremos los cuerpos en forma simétrica y ya no desde la estructura del hombre libre que domina una naturaleza que se rige por leyes necesarias, sino desde

nuestra apertura, nuestra exuberancia material. Esto está muy en la línea epicureana de confluencia de lo que hoy llamaríamos el ámbito de la física y de la ética o, como afirman Pablo Oyarzún y Eduardo Molina, de “una ampliación del sentido mismo de lo físico” (2005, 92).

Un paso más, presente de modo explícito en todos los autores a quienes hemos aludido: el clinamen es también una suerte de deseo y de placer. Para ser más exactos, el clinamen y el encuentro son dos caras de una misma moneda, no podemos pensar al uno como anterior al otro, es clinamen-encuentro y eso es el mundo. Si miramos la cara del encuentro, ella tiene rostro de placer.

Escuchemos a Derrida:

Se trata de la lectura indeterminada de la palabra voluptas o voluntas: la simple diferencia de una letra introduce un clinamen ahí donde justamente Lucrecio explica porqué el clinamen es la condición de la libertad, de la voluntad o de la voluptuosidad que se arranca de esta forma al destino (*fatis avolsa*). En cualquier caso, el contexto no deja ninguna duda sobre la relación entre clinamen, libertad y placer. El clinamen del principio elemental, a saber, el átomo, la ley del átomo, sería el principio de placer (Derrida 1987, 257).

No en vano el poema de Lucrecio comienza con la invocación a Venus, ella es quien gobierna el poema, y de allí que Serres llegue a hablar de dos físicas completamente distintas, la de Venus y la de Marte, donde ambas son verdaderas y la física de Venus “es una ciencia de las caricias. Los objetos a distancia se mandan besos y cambian sus pieles. En la lejanía está la torre cuadrada, angulosa, rígida, rugosa; se acerca a mí redonda, lisa y suave. Fenomenología de la caricia, saber voluptuoso” (Serres 1977, 134).

Se trata de una libertad más voluptuosa que ilustrada, que no se separa del deseo, pues “la realidad del deseo, el efectivo impulso dado en el ejercicio de la voluntad, es correlativa a nivel atómico con la existencia plausible del clinamen, esa mínima desviación que habilita a pensar y a decir que ha habido un cambio de movimiento, que se ha emprendido una acción sobre las cosas” (Ruiz 2009, 72).

Este saber nos lleva otra vez a Epicuro. Como en el Jardín, se trata de un saber de lo cercano a través del encuentro de los singulares, es el saber de la proximidad y del tacto, el saber del frote de los átomos. Epicuro nos dirá que “el placer es el principio y fin de una vida afortunada (*makarios zen*)” (Epicuro 1966, fr.128, 62) y es que sólo desde el placer puedo conocer. “Pues no sé yo qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, si suprimo los afrodisíacos, si suprimo los del canto y si suprimo los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista” (*ibid.*, fr. 67, 27).

La ética es una física, libertad y placer son la inclinación y el encuentro de las cosas.

10
Materialidad de la nada¹⁹

Pareciera que, tal como afirma Badiou en *El ser y el acontecimiento*, “de nada sirve salir en busca de la nada”, y los poetas son especialmente proclives en esta búsqueda que termina precipitándose al vacío, “pues propagan la idea de una intuición de la nada en la que mora el ser cuando no hay ni siquiera el sitio, ese que llaman naturaleza, puesto que todo es consistente” (Badiou 2007, 69). En la naturaleza, en la consistencia de las cosas, en su materialidad, no habría espacio para ninguna nada: de un lado, la materialidad y, del otro, la nada. La nada parece entonces asociada más a la noción de espíritu que de materia, una suerte de caja de sastre de todo aquello que excede la materialidad.

En este texto no pretendemos hacernos cargo de la nada en términos absolutos, ni menos de la negatividad en todas sus formas, sino apenas esbozar la posibilidad conceptual de alguna nada material, de la materialidad de algunos de los tantos tipos de nada que hay. Esto supone ciertamente pensar en la nada de una forma plural, lo que ya es en cierta manera materializarla. Materialidad de una nada, de alguna de las múltiples nadas que hay. Más que de negatividad se trata de afirmar la nada desde algo, de pensar una nada como algo positivo, como decía Giordano Bruno, de pensar un vacío lleno de todo lo posible. Felipe Cussen distingue “la nada como tema, la nada como materialidad y la nada como efecto”,

19 Este texto forma parte de la investigación de Fondecyt Regular “Poéticas Negativas” N° 1161021 del que soy co-investigadora y cuyo investigador responsable es Felipe Cussen.

y a partir de aquí se puede considerar “la pretensión de otorgar una representación material de la nada” (Cussen *et al.* 2018, 137). Quizá más que representación, aquí queremos intentar pensar en variaciones materiales de algunas de las múltiples nadas. Todo este capítulo, pues, se dirige a pensar en algunas de las posibilidades de variaciones sobre esta nada como materialidad.

Para esbozar esta posibilidad conceptual, realizaremos dos trazos previos que pueden darnos indicios de una cierta exclusión entre negatividad y materialidad; el primero tiene que ver con la función de la negatividad en la dialéctica y su vinculación o exclusión de la materialidad y el segundo con la nada y la diferencia ontológica.

1. Negatividad y dialéctica

Althusser afirmaba que el materialismo dialéctico no es verdaderamente materialista, ya que la dialéctica envolvería siempre de forma constitutiva una negatividad idealista en esencia. La afirmación implícita aquí es que un materialismo sería incompatible con la negatividad. La crítica de Marx a Hegel conllevaría para Althusser replantear completamente las “estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la superación, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc.” (Althusser 1967). La revolución es en sí el gran vuelco de no en el sí.

El supuesto con que opera Althusser es que toda dialéctica envuelve constitutivamente un momento de negatividad, supuesto con el que coincidiría Adorno para desembocar prácticamente en la conclusión contraria, que lo real material sería una suerte de fondo negativo que la razón se va tragando:

Un océano de negatividad que el sistema, el pensamiento estrangula. El idealismo —de la manera más explícita en Fichte— rige inconscientemente la ideología según la cual el no yo, *l'autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos, la unidad

del pensamiento que se conserva a sí mismo, esto justifica el principio de éste tanto como alimenta su avidez. El sistema es el vientre hecho espíritu (Adorno 2005, 32).

La dialéctica es para Adorno, en cuanto procedimiento filosófico, el intento astuto y tramposo de una extracción de positividad a partir de la negatividad, la negación positiva que opera violentamente con el principio de identidad para con todas las diferencias. La crítica ha de ser negativa, rechazando la afirmación de lo positivamente existente (véase Barahona 2006, 204), sin reconciliación, sin identificación total, es decir, siempre con resto. Identificar es idealizar, el materialismo es negativo porque no se queda con la identificación sino con el resto, con la diferencia.

Tal dialéctica es negativa. Su idea nombra la diferencia con respecto a Hegel. En éste identidad y positividad coincidían; la inclusión de todo lo no-idéntico y objetivo en la subjetividad ampliada y exaltada a espíritu absoluto debería llevar a cabo la reconciliación (...). La reversibilidad de la tesis de la identidad que es inherente a ésta opera contra su principio del espíritu. Si el ente puede deducirse totalmente del espíritu, éste se convierte, para su desgracia, en semejante al ente al que pretende contradecir; de lo contrario, espíritu y ente no coincidirían. Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. Lo que no tolera nada que no sea como él mismo impide la reconciliación por la cual se toma. La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa (Adorno 2005, 139).

La crítica de la negación positiva realizada por Adorno consiste en el paso falso de tomar lo no-idéntico por algo positivo y de tomar también la negación de la negación como algo positivo. El océano de negatividad en Adorno es, casi literalmente, un objeto no identificado, es la materialidad sin identificación, el puro resto de la razón o su contramovimiento en la crítica negativa. Althusser y Adorno coinciden en la tesis de que la dialéctica contiene estructuralmente un momento de negatividad, pero en uno la negatividad parece ser lo abstraído de la materia positiva, mientras que en

el otro aquello de lo que la razón no puede hacer abstracción, el fondo mismo de la diferencia.

La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar, el principio formal reducido a su forma más pura. Con él obtiene la supremacía en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, aquella lógica tradicional que computa menos por menos como más (...). Que la negación de la negación es la positividad sólo puede defenderlo quien ya de entrada presupone, como panconceptualidad, la positividad (Adorno, 153s).

2. Nada y diferencia ontológica

Quizá el lugar más clásico otorgado a la nada y a la negatividad sea entre las coordenadas del ser y el ente, si pensamos en la ya clásica pregunta “¿por qué hay algo y no más bien nada?”, vemos que parece apuntar también a una suerte de exclusión entre el ente y la nada, o lo uno o lo otro. De hecho, lo más opuesto a la nada, en términos lógicos, es un “algo”, el ente. Si queremos negar la nada, lo que corresponde decir es “hay algo”. En efecto, muchos autores han situado al ser más cerca de la nada que del ente, pues tanto el ser como la nada son primeramente un no-ente. “El ser ‘es’, si se lo observa desde el ente, *no* el ente: lo no-ente [*Nichtseiende*] y, de ese modo, según el concepto corriente, la nada” (Heidegger 1989, 245).

En Heidegger, tenemos una distinción especial pues, si bien, como dice la cita, mirado desde el ente el ser es la nada (que es lo que afirma de manera más o menos explícita en muchos de sus textos), mirado desde el entre (el entre del ser y el ente), la nada viene a estar más allá de la distinción entre lo negativo y lo positivo, pues se subsume a la primera diferencia que es la diferencia ontológica; así, la nada viene a ser el modo del despliegue del ser. “La nada será captada siempre como un no-ente y por tanto como un negativo, (...) [pero] la nada no es ni negativa ni una ‘meta’, sino el

estremecimiento esencial del ser mismo y, por lo tanto, tiene *más ser* que cualquier ente” (Heidegger 1989, 265).

Tengamos presente que uno de los cambios de mirada importantes entre el llamado Heidegger temprano y Heidegger tardío consiste precisamente en situar al pensamiento no ya en la perspectiva del ente (y del *Dasein*), sino en la perspectiva del ser mismo y del entre. Este cambio mostrará diferencias en nociones como la nada, ya que pasa de ser considerada como no-ente a ser entendida como despliegue. En una nota de mi libro *El temblor del ser*, se expresa esta cuestión a partir de la traducción de *nichtet*, un neologismo heideggeriano que es traducido en *Qué es metafísica* por Zubiri como “anonadamiento”, es decir, la experiencia del *Dasein* con respecto a la nada del ser. Pero en el Heidegger tardío no puede ser traducido así (ni tampoco, por la misma razón, como “nulificar” o “anular”), ya que debe ser entendido “al modo del *wesen*, del *west*, como un despliegue esencial, como el ‘nadar de la nada’ ” (Bulo 2012a, 25).

El no-ser se despliega y el ser se despliega, el no-ser se despliega en la no esencia, el ser se despliega como náutico (*Nichthaft*). Solo porque el ser se despliega nadificando, tiene al no-ser como lo otro suyo. Pues esto otro es lo otro de él mismo. *Desplegándose en forma náutica posibilita y fuerza, a su vez, la otredad*. Lo náutico del ser se da esencialmente como acontecimiento (Heidegger 1989, 265).

Aquí hay otro elemento fundamental que destacar y se refiere a la idea de despliegue y acontecimiento en el cual se sitúa la nada. Heidegger lo plantea explícitamente a diferencia de la dialéctica, es decir, el ser acontece no dialécticamente, sino que se sitúa más allá de la distinción entre lo positivo y lo negativo, por ello se despliega nádicamente. “La intimidad del no en el ser pertenece, en primer lugar, a su despliegue, la intimidad del no y lo litigioso en el ser, la negatividad únicamente para hacerla desaparecer y mantener en marcha el momento de la superación. Precisamente esto no es el despliegue” (Heidegger 1989, 263s). La dialéctica, desde la perspectiva de esta cita, contiene la negatividad sólo para hacerla desaparecer y actuar por mor de la superación. En este punto, se

acerca bastante a la crítica de Adorno: a Heidegger le molesta la dialéctica (hegeliana) porque la negatividad se diluye y queda subsumida en un *telos*.

En Heidegger, la nada es anterior a la distinción entre positivo y negativo; la diferencia ontológica opera primero, lo positivo y negativo son subsumidos al modo de diferenciarse el ser y el ente, y en esta diferencia la nada puede ser considerada como el no del ente en el plano óntico o como el modo del despliegue del ser.

Hay a partir de aquí una distinción que puede servir a nuestro propósito, una especie de diferencia ontológica de la nada, una “diferencia nihilógica”: así como hay distinción entre el ser y el ente (y vimos que en Heidegger es la primera diferencia operante con respecto a las otras), podría haber una diferencia entre la Nada, así con mayúscula, y otra nada óntica. El texto de Felipe Cussen habla de una diferencia entre la consideración absoluta de la nada y la consideración relativa de esta (Cussen *et al.*, 2018). Podemos variar un poquito esta frase y pensar en una nada absoluta y una relativa en relación con cada esto, una nada de esto, otra nada de esto otro, una nada de los múltiples entes, una nada múltiple.

Badiou podría quizá acercarse a esta tesis al proponer la nada como el primer múltiple:

No hay una nada, hay nada, fantasma de la inconsistencia, en sí misma la nada no es sino el nombre de la impresentación en la presentación. La nada nombra ese indecible de la presentación que es su impresentable, distribuido entre la pura inercia del dominio de lo múltiple y la pura transparencia de la operación que permite que haya lo uno. La nada es tanto la nada de la estructura, por lo tanto de la consistencia, como la nada de lo múltiple puro, por lo tanto de la inconsistencia (...). Todo múltiple está compuesto de múltiples, esa es la primera ley de la ontología (...). Es totalmente necesario que la primera multiplicidad presentada sin concepto sea múltiple de nada, pues si ella fuera múltiple de algo, este algo estaría en posesión de uno (...) el vacío es múltiple, es el primer múltiple (Badiou 2007, 70s).

Más que pensar en una nada múltiple ella misma, la tesis de Badiou apunta a la nada como condición de posibilidad de lo múltiple, y nosotros buscamos aquí una nada que se multiplique ella misma, una nada óptica y no ontológica.

3. Variaciones sobre la nada

Este subtítulo parafrasea el texto de Michel Serres *Variaciones sobre el cuerpo*, y es que la variación es uno de los caracteres constitutivos de la materialidad. Si partiéramos de la clásica idea de materia, tanto la del hilemorfismo como la del positivismo, ligados al hecho y al *datum*, nada y materialidad serían probablemente irreconciliables. Pero no se trata de buscar una intersección conceptual entre materialidad y nada; desde una materialidad ligada al desvío y a la variación, quizá puedan haber recorridos en que ciertas materialidades y ciertas nadas vibren juntas. Materialidad y variación, se trataría de poder hacer variar la nada hasta el infinito, una nada múltiple, plural, óptica, no ontológica (nihilógica).

En *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig aborda la idea de una nada plural, aunque con una dirección bastante distinta a la que estamos tomando aquí:

La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única —que realmente sería nada—, mil nadas, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía (...) [se] convierte (...) en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo (Rosenzweig 1997, 45).

Antes de lo uno, lo múltiple y esa multiplicidad es primeramente una nada múltiple, una nada óptica desde donde se irrumpe en el ser. Una nada para cada cosa, una nada de cada cosa, una nada diferencial y variante.

La nada no debe querer decir para nosotros revelación esencial del ser puro (...) sino que de lo que se trata es de, siempre que un elemento óntico del Todo repose sobre sí mismo insoluble y perpetuamente, presuponer a este ser una nada, su nada. Pero para este paso desde una nada a su algo se nos ofrece como guía una ciencia que no es otra cosa más que la constante derivación de un algo a partir de la nada, pero jamás a partir de la nada vacía y universal, sino siempre desde la nada “suya”, desde, precisamente, la de ese algo (...) Hermann Cohen (...) ha descubierto en la matemática un *organon* del pensar, precisamente porque no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial, o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que se busca. El diferencial aún en sí las propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada. Es en uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas, a título de *infinitamente pequeño*, todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de (...) ésta misma (Rosenzweig 1997, 60s).

Curiosamente, o mejor dicho de un modo un poco increíble, autores como Deleuze parecen despachar demasiado fácilmente el ámbito de la negatividad, identificándolo sólo con lo representativo. “Lo negativo siempre es derivado y representado, nunca es original ni presente; el proceso de la diferencia y de la diferenciación siempre es anterior al de lo negativo y la oposición” (Deleuze 1985, 267). Se podría tratar, como parece insinuar Jean-Luc Nancy, de afirmar una negatividad, es decir, de hacer de ella una operación radicalmente afirmativa.

Lo que hace Rosenzweig en la cita anterior es casi una lectura no negativa de la nada, o sea que es posible concebir la posibilidad de una nada positiva y, en este sentido, no se opondría tanto a la postura de Deleuze que rechaza por derivada toda negatividad. Parafraseando la sentencia de Marcela Labraña, “a pinturas no figurativas, palabras mudas” (Labraña 2017, 192); habría que decir aquí justamente que una nada material no puede ser figurativa o representativa, sólo afirmada una y otra vez en variaciones

infinitas: como los monocromáticos de Kleich, de cada color una nada que es simultáneamente vacío y plenitud, y no en general, sino de este singular que está pintado aquí. Una nada material, por definición inclasificable; no es lo mismo borrar que tachar, que contener, que ese blanco o ese negro, no es lo mismo la contradicción, la paradoja, el exceso místico que el silencio de la hoja en blanco, el desborde de todo algo, cada una de las cajas, de estuches. Materialidades infinitas en sus variaciones que hacen que la nada se despliegue.

11
Materialidad de los afectos
con Giordano Bruno

A Humberto Giannini

[E]n la cabeza nieve, en la frente surcos, en la nariz gafas, en el mentón harina, en las manos bastón, en los pies plomo; en la cabeza —digo— la fantasía recta, la reflexión solícita, la memoria retentiva; en la frente la aprehensión sensata, en los ojos la prudencia, en la nariz la sagacidad, en las orejas la atención, en la lengua la verdad, en el pecho la sinceridad, en el corazón los sentimientos ordenados, en los hombros la paciencia, en la espalda el olvido de las ofensas, en el estómago la discreción, en el vientre la sobriedad, en el pecho la continencia, en las piernas la constancia, en los pies la rectitud.

Giordano Bruno

Pensar la afectividad desde una materialidad parece en principio un contrasentido, al menos si intentamos “rescatar” el orden de los afectos de sus articulaciones con los estratos “inferiores del cuerpo” para desplazarlos lo más posible del lado de las “funciones superiores del alma”. Relacionar los afectos con la materia sería un ejercicio que vuelve a encasillar al hombre, en cuanto ser afectivo, en “lo más bajo” a menos que reconvirtamos también la idea de materia y amplíemos la idea de afectividad de modo tal que en ella quepan no sólo los afectos humanos, sino de todas las cosas del mundo, y además profundicemos esta afectividad con tal radicalidad que ella involucre también los cambios físicos, las pasiones-acciones o el curso de los átomos. Pensamos que este trabajo ha sido elaborado en muchos aspectos por Giordano Bruno e intentaremos dar cuenta de algunos de ellos. Para esto partiremos demarcando algunos rasgos relevantes de la idea de materia en Giordano Bruno para luego desde allí acercarnos a su teoría general de los vínculos. Finalmente realizaremos algunas consideraciones de la afectividad a partir de los vínculos brunianos.

1. El mundo como materia animada que se explica

La materia en la filosofía del nolano no es en absoluto mera carencia, negación o vacío, sino que es un vacío lleno de todo lo posible, entendiendo posibilidad como el poseer en “acto” todas las formas haciéndolas surgir desde sí misma. “La materia, por ser en acto todo cuanto puede ser, tiene todas las medidas, todas las especies de figuras y dimensiones” (Bruno 1941, 122). ¿Cómo se puede ser en acto todo lo posible? Siéndolo todo, la materia es aquello desde donde emerge toda forma, y este “desde donde” no es algo exterior a las formas, sino las formas mismas en su “complicación” (véase *ibid.*, 117, 133ss). Se trata, pues, de una lectura de la positividad de la materia con aquellos caracteres que han sido trabajados predominantemente (especialmente en Aristóteles) de forma negativa.

La materia, siguiendo esta línea de lectura, es comprendedora e implicadora de todo, no como una potencia que “puede ser todo”, sino el físico germen de las formas que es interior a ellas como una implicación actual. Por eso Bruno le reprocha a Aristóteles el considerar de un modo más restringido el acto reduciéndolo a la mera explicación de la forma: “Aristóteles le llamó al acto más bien a la explicación de la forma que a la implicación” (*ibid.*, 128); a la materia sólo le quedaría ser una potencia a la que le falta determinación, en cambio en Bruno la materia “no es ese *propte nihil*, esa potencia pura, desnuda, sin acto, ni virtud ni perfección (...) la digo privada de forma y sin ellas, no como el hielo está privado del calor y como el abismo de luz, sino como la mujer preñada está sin su prole, que ella produce y saca de sí misma; y como la tierra, sin luz durante la noche en nuestro hemisferio, que, con su movimiento, es capaz de recobrar” (*ibid.*, 126). Se trata de la materia entendida como positividad y sobredeterminación.

Si pensamos el ejemplo de la maternidad, parece obvio que la madre es el “desde donde” proviene el hijo, pero casi podríamos decir que aquí el “estar sin” su prole, aunque *ya* es madre, es un modo de “estar con”. El “estar sin” se refiere obviamente al hecho de que su prole aún no ha nacido, no se ha presentado al mundo

como algo distinto o exterior a ella; la madre ya es madre y su hijo también, son sus existencias las que están complicadas, el hijo es interior a la madre no sólo porque está “en” su vientre así como un libro está “en” la mesa, sino que son de alguna manera lo mismo. Es justo la complicación de las formas. La materia es madre materia pues “desde ella” y “en ella” todas las formas son complicadamente, plegadamente, cada una de sus partes.

Este es el sentido también en que el infinito universo contiene infinitos mundos, los cuales poseen cada uno un principio interior de movimiento, que es su alma. “Estos cuerpos mundiales se mueven en la región etérea y no están más fijos ni clavados en cuerpo alguno de lo que está la tierra, que es uno de estos cuerpos; por ello podemos probar de ésta que, por el interior animal ínsito, circunda el propio centro y el sol, de varias maneras” (Gómez 1973, 180). De este modo, podemos ver que para Bruno la Tierra, al poseer este “animal” en sí, se mueve en torno a sí misma recobrando y perdiendo luz y oscuridad respecto del sol en sus hemisferios. Es la Tierra la que desde sí misma da luz y oscuridad a sus hemisferios, así como la materia complica y explica las formas, pero no como potencia en la indeterminación, oscuridad y complicación de las formas, y acto en lo determinado, explicado, la luz, sino que la indeterminación, la complicación de las formas, es un “estado” actual de la materia, la que “desde sí” irá rotando para que estas formas se vayan explicando, iluminando y, a su vez, otras se compliquen.

Si la materia es el principio desde donde y en donde todo emerge, si la materia son las cosas mismas en su “complicación”, es fácil imaginar que la explicación de las cosas estará dada para Giordano por un principio formal, que está a cargo, por decirlo de algún modo, de la determinación de cada cosa, de su presencia en el mundo como “tal”. Este principio formal no es un concepto de razón según el cual unas cosas sean distintas de las otras, sino que es un principio vital, que anima todo lo existente en el mundo; por esta razón, absolutamente todo posee un alma, no sólo los árboles y el hombre, sino también piedras y átomos, “el espíritu se halla en todas las cosas, y no hay corpúsculo, por mínimo que sea, que no contenga en sí mismo algo que no esté animado” (Bruno 1941, 73s).

La animación de cada uno de los elementos del mundo está fundada en una unidad de estos, el mundo mismo posee un alma y por eso ella se encuentra en cada corpúsculo de él, no una “parte” de la gran alma, sino toda ella en cada cosa existente; nuestro no-lano habla expresamente del alma del mundo, vivificación del universo, unificación a la vez de cada una de las cosas en él existentes, verdadera alma-entendimiento del mundo (Gómez 1973, 66s). Recordemos que Bruno concibe un universo contenedor de infinitos mundos y el alma del mundo lo es de todos ellos, es una verdadera “alma del infinito”, pues nada queda fuera de ella, todo lo que es está animado enteramente por esta alma: “El alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de lo que en él está contenido. Digo que si la vida se halla en todas las cosas, el alma viene a ser la forma de todas las cosas: por doquier ella preside en la materia y señorea en los compuestos; efectúa la composición y la consistencia de las partes” (Bruno 1941, 76).

Podríamos afirmar entonces que en Bruno hay una animificación de la materia a la vez que una materialización del alma. Esta unidad es tan radical que no hay exterioridad entre ellas, la una es completamente interior a la “otra”. Esta misma unidad-identidad-diferencia acontece con acto-potencia, ser-ente, máximo-mínimo, etcétera. Y es que Bruno radicaliza la unidad de todo, del Todo, a tal nivel que todos los contrarios se unen, pues nada queda fuera de esta unidad, todo es uno, por lo tanto, uno son también los contrarios. Bruno lo afirma explícitamente más de una vez: “[T]odas las cosas son uno, el cual tiene y comprende en sí mismo todas las cosas; y puesto que en él están todas las formas, consiguientemente todas las definiciones les convienen y, por tanto, los enunciados contradictorios son verdaderos” (*ibid.*, 144ss; véase 151ss, 156). Literalmente, “todo está en todas partes”, “todo es todo”, a partir de lo cual podríamos decir que en cada parte está el todo y que el todo es cada parte. Nada es exterior a ella, unidad circular en la que la parte sólo es en el todo y el todo es en la parte, o lo que es lo mismo: en cada parte está completamente contenido el todo y el todo es la parte misma. Bruno ocupa la imagen de circularidad para explicarlo, “el universo es todo él centro, o bien que

la circunferencia del universo está por todas partes y en ninguna, pero el centro no es diferente de la circunferencia” (*ibid.*, 138).

Los términos “complicación” y “explicación” no han de ser entendidos únicamente, como lo hemos mostrado hasta ahora, en su sentido “ontológico”, sino con un alcance más radical; y es que el ente junto con ser una “explicación” del uno, en el sentido de determinar lo que estaba indeterminado, “distinguirse” y exteriorizarse de algún modo, tiene un sentido real (no metafórico) de explicación discursiva. Las cosas son, para Bruno, la explicación de Dios mismo. La divinidad se explica en las cosas, las cosas son la autoexplicación de lo divino. Bruno, al hablar del alma del mundo, la llama también “entendimiento universal”, como la facultad del alma del mundo (cf. *ibid.*, 64ss) además de afirmar que “Dios está en las cosas y la divinidad (...) se participa a sí misma, digo, el ser, la vida y el entendimiento” (Bruno 1995, 209). La complicación sería entonces Dios mismo, la pura unidad, la cual se explica, se comprende, se “realiza” en el discurso infinito del universo. “La inteligencia primera todo lo comprende en una idea perfectísima; la mente divina, la unidad absoluta [lo entiende] sin especie alguna: es a la vez lo que comprende y lo que es comprendido” (Bruno 1941, 148).

Aquel que lee este discurso infinito del universo para encontrar allí la explicación de Dios será el hombre, quien es espejo del infinito como todas las cosas y, junto con eso, el lugar donde lo divino se mira a sí mismo, como también viceversa, el hombre ve al universo en sí mismo, y ese sí mismo es todas las cosas. “¿Cuál es aquel ojo que ve las demás cosas como se ve a sí mismo? Aquel que en sí mismo ve todas las cosas y él mismo es todas las cosas (...), pues así como (...) no podemos ver la semejanza del propio ojo sino en el espejo, así tampoco nuestro intelecto [se ve] a sí mismo en sí mismo, sino en una cierta especie exterior, el simulacro, imagen, figura, signo” (Gómez 1973, 336). De aquí nace el fundamento de toda magia y de la filosofía, pues sólo porque en cada cosa está el todo es posible llegar a la unidad “a través” de las cosas. Si todo está en todas partes, hay una suerte de convertibilidad que posibilita los ritos mágicos. “Una es la divinidad que se encuentra en todas las cosas, la cual, difundiéndose y comunicándose de

innumerables maneras, tiene nombres innumerables, con razones, propias y adecuadas a cada uno, se la busca, al tiempo que se la honra y se la adora con ritos innumerables, porque innumerables son las clases de gracia que de ella se impetran” (Bruno 1995, 262).

2. Materialidad de los vínculos; una lectura de la mano de Lucrecio

Es importante destacar —ya que es desde donde leeremos “De vinculis”—, la enorme influencia que Lucrecio y Epicuro ejercen sobre Bruno en lo que respecta tanto a su estilo, especialmente en sus diálogos italianos, como al modo de presentarse a sí mismo, claramente moldeado por el modo de las alabanzas que hace Lucrecio a Epicuro en el *De rerum natura*, “solo que los papeles que en Epicuro y Lucrecio aparecen separados y propios de personas diferentes (los papeles de liberador y divulgador) se dan en Bruno unidos, por lo que el pensador italiano es a la vez el rebelde liberador de la humanidad y el vocero divulgador de la buena nueva” (Granada 2005, 96s).

La lectura que proponemos aquí, si bien reconoce que innegablemente el lenguaje de Bruno es aristotélico, con claras marcas platonizantes, sus tesis pueden ser leídas también desde *De rerum natura*: como lo afirma Humberto Giannini en su texto de “Los heroicos furiosos”, la materia en Bruno es equiparable a la naturaleza, y aquí agregamos: a la naturaleza de las cosas en el sentido lucreciano.

El omnacentrismo bruniano dialoga directamente con las tesis de Copérnico sobre la cuestión del centro del universo. Bruno, además de negar el geocentrismo, afirmará el centro para cada esfera, dada la infinitud del universo. Sin obviar lo anterior, pensamos que la afirmación “todo es centro”, además de su sentido macrocósmico, también debe entenderse como reordenación de nuestro mundo: la naturaleza de las cosas apunta a un omnacentrismo donde el centro también son las especies de animales, los dioses, las piedras y una naturaleza que se constituye a partir de la inclinación (clinamen) de los átomos. Desde una materia *así* puede

adquirir mayor sentido su idea de los vínculos para repensar la afectividad. Es lo que intentaremos mostrar ahora.

Los vínculos en Giordano Bruno son acoplamientos: una fusión química es un vínculo, un león que come a su presa establece un vínculo, el girasol que se mueve al compás del sol está vinculado a él, dos miradas que se encuentran por segundos, un enamoramiento, un instante de odio, un ejercicio de dominación. Si pensamos en esta infinidad de vínculos desde la concepción de materia expuesta antes, nos topamos con que no sólo “toda realidad es vinculable” (Bruno 2007, 91), sino que “en cada especie yacen gérmenes de atracción por todas las demás” (*ibid.*, 95). Si todo está en todas partes, cada uno de nosotros posee una especie de vinculatividad infinita. “En verdad toda la sustancia y consistencia y, para usar un término difícil, la hipóstasis de la realidad es una especie de gran vínculo” (*ibid.*, 108).

Contempla, en los seres vivientes, la amistad y la enemistad, la simpatía y la antipatía, la afinidad y la diferencia y las circunstancias de todas estas cosas; luego, afronta, de acuerdo a cierto orden y analogía, las realidades particulares e individuales de la especie humana tomadas singularmente. Entonces: en primer lugar las especies de los otros vivientes, una por una y luego todas juntas; finalmente, todas las otras especies de cosas. Entenderás de qué variedad y disponibilidad de vínculos tienes necesidad (*ibid.*, 91).

Giordano Bruno está diagramando una suerte de retícula²⁰ de vínculos, una estructura invisible de la vinculatividad entre unas cosas y otras. Giordano no se cansa de afirmar el carácter plural de los vínculos; trabaja treinta “líneas de fuerza” (*vinvientis intentiones*) del campo vinculante, que son algo así como las fuerzas que concurren en la formación de vínculos, él las llama fuerzas que ligan y de ellas al menos seis aluden expresamente a su multiplicidad, variedad y diferencia.

Esta pluralidad no es una “falta de unidad” como una carencia, sino que es tratada como una ventaja, y el texto de Bruno

20 Este término está usado en la traducción castellana de Gatto e Ires para aludir a *universaliter* (Bruno 2007, 70).

convoca al lector a aumentar el ejercicio de la amplitud de vínculos. Del mismo modo que en *La expulsión de la bestia triunfante* Júpiter lamenta la reducción de los muchos dioses al dominio del monoteísmo (1995, 126), Bruno considerará en posición desventajada a aquellos que sólo son capaces de establecer pocos tipos de vínculos o de limitarse sólo a uno. Su estilo de escritura por acumulación, en la que va agregando casos, ejemplos, caracteres, modos, situaciones, muestra esta tendencia multiplicativa al infinito, y su enseñanza de los vínculos estará siempre marcada con el énfasis en la prioridad de las múltiples variaciones de cada caso de vínculo; y justamente adquirir la sabiduría de ligar tiene que ver con ello.

Los vínculos son sutiles, aquello que es sujetado por vínculos apenas aflora a la sensibilidad desde sus profundidades: es posible examinarlo sólo fugazmente, como desde una superficie elevada, y se encuentra además sujeto a transformaciones momento a momento (...) por más que de hecho la materia sea abierta a innumerables formas, su forma actual no se encuentra a igual distancia de todas las otras posibles (Bruno 2007, 83).

La multiplicidad de vínculos está determinada “según la multiplicidad de las partes de la materia” (*ibid.*, 72). Las fuerzas que ligan, además, funcionan como una energía que “da forma a la materia en la variedad infinita de sus situaciones; vivifica, aplaca, acaricia y excita toda la realidad, y la ordena, la vitaliza, la gobierna y la inflama” (*ibid.*, 71).

A partir de una concepción omnicéntrica del mundo, las jerarquías, aunque en Bruno no desaparecen del todo, pierden su carácter determinante en el orden del universo, pues las variaciones de estados de las cosas y su movimiento se producen en los vínculos y la liberación de vínculos. Los vínculos gatillan la explicación del mundo en el sentido descrito antes y tal como lo trabaja Lucrecio en *De rerum natura*: la desviación del curso de los átomos, el

clinamen (Lucrecio 1994, 147), será la posibilitación del encuentro entre unos y otros.

De todos modos, como fondo de la pluralidad de vínculos, el amoroso cumplirá la función de ser el vínculo primordial y la base posibilitante de cualquier otro; es lo que ya Ficino llamara *copula mundi* (Ficino 1986): se trata del amor como fondo desde el cual cualquier vínculo se realiza, pues él es el que provoca la inclinación necesaria para el encuentro de los cuerpos. Si en Ficino el orden del amor distribuirá las partes del universo de un modo estrictamente jerárquico, en la cosmología bruniana la jerarquía tenderá a desaparecer (González 1987, 18).

En *De rerum natura*, Venus aparece como la fuerza vivificadora de la naturaleza que introduce el deseo en los seres vivos y que hace nacer y crecer todas las cosas, por lo que se la representa a través de la llegada de la primavera. Lucrecio identifica a Venus con *voluptas*, el placer dinámico de la sexualidad y la generación (cf. Molina 1998, 243). En Bruno, de un modo confluyente al de Lucrecio,

quien vincula, no encadena a sí el alma si no la ha arrebatado; no la arrebatada si no encadenada; no la encadena si no se enlaza a ella; no se enlaza si no la alcanza; no la alcanza sino a través de un impetuoso acercamiento; no se acerca si no se inclina, más bien declina, hacia ella; no se inclina si no lo mueve el deseo, el apetito; no apetece si no ha madurado un conocimiento; pero no puede madurar un conocimiento si el objeto no se hace presente en figura o en simulacro ante sus ojos, oídos, o ante las percepciones del oído interno (Bruno 2007, 84).

Parafraseando lo que afirma Michel Serres en su libro sobre Lucrecio, a saber, que hay en este último una opción por una física de Venus y no de Marte (1994, 14) en el sentido de una ordenación cósmica que parte de esa inclinación o desviación del curso regular de los ciclos a partir de un fondo de amor y voluptuosidad, nos atrevemos a afirmar aquí que en Bruno la idea de los vínculos y

del amor como vinculante primordial tiene en parte este sentido lucreciano²¹.

3. Vínculos y afectividad

Si bien esta teoría de los vínculos es de “amplitud cósmica” y la leemos como una suerte de conjunción de fuerzas que posibilitan y gatillan las relaciones entre unos cuerpos y otros, el texto de los vínculos de Giordano Bruno va dirigido a los hombres y, más específicamente, a ellos en cuanto establecen diferentes relaciones civiles:

Es posible imaginar un mismo argumento transmigrando de forma en forma, de figura en figura, de manera tal que para vincularlo se deban utilizar permanentemente nuevas especies de nudos cada vez. Añádase a esto la valoración de los modos de vida de los hombres, los cuales pueden ser jóvenes o viejos; en cuanto a la ubicación civil, pueden ser mediocres o nobles o ricos y poderosos y afortunados; supóngase además que son envidiosos y ambiciosos; o soldados y mercaderes y otros de esos tipos. Son estas las personas que asumen los diferentes roles de la administración civil, donde obran como medios o instrumentos, lo cual les pone la cuestión de vincularlos a sí. No parece, en definitiva, que realidad alguna escape a una reflexión sobre las relaciones civiles desde esta perspectiva: en la medida en que los hombres vinculan o están bajo vínculos o son ellos mismos o circunstancias vinculantes (Bruno 2007, 70).

El objetivo de Giordano Bruno en el texto parece dirigirse a la regulación de las relaciones civiles, y pensamos que en este sentido puede ser relacionado directamente con el objetivo de Aristóteles en el libro II de la *Retórica* —que Heidegger ha denominado

21 Presentamos esta tesis en un sentido parcial, porque es posible hacer otras lecturas menos materialistas al respecto, en especial si se toman en cuenta las afirmaciones de Bruno sobre el amor en *Los heroicos furores*, donde distingue con especial énfasis los estadios del amor en la medida que se va despojando de los nudos materiales hasta llegar al amor divino.

“la primera hermenéutica sistemática de la cotidianeidad del convivir” (1997b, 163)—, que al tratar las pasiones las describe como modos de una civilidad en la cual unos apasionan a otros y los convencen. Aristóteles describe el modo de acontecer las diversas pasiones, sus causas y afinidades e incompatibilidades para la determinación en la formación del juicio de los ciudadanos, quienes al reunirse en la polis evalúan acciones concretas, otorgando así a la afectividad un importante rol en la conformación de las comunidades y la vida en común (véase Cárdenas 2011). Aristóteles introduce la retórica afectiva, es decir, la vinculación que la palabra tiene con las pasiones, vinculación del logos con el *pathos*. Bruno, en este sentido, escribe también una reflexión sobre las relaciones civiles desde la perspectiva de los vínculos en un sentido similar al de Aristóteles, pero parece que Bruno enmarca las relaciones civiles dentro de una especie de “comunidad cósmica” en la cual los vínculos regulan el trato de los hombres no solamente entre ellos, sino con los otros seres del mundo.

Si relacionamos, como lo hace Bruno, los vínculos y los afectos, deberíamos tener presente que en primer lugar los vínculos son afectos que no se oponen ni han de ser conducidos por la razón, pues cada vínculo es una racionalidad, “se conduce a los vínculos a destino a través del conocimiento en general” (Bruno 2007, 84), y a su vez estos tampoco se separan de lo práctico, porque vincular es primeramente un hacer. En este contexto, los vínculos brunianos ligan como un hacer-querer-pensar; hay aquí una crítica explícita al mundo griego:

los griegos no reconducían al conocimiento racional, sino a la fortuna, el hecho de que alguien fuese vinculado por amor, odio u otro sentimiento (...) para nosotros, el amor, como cualquier otro sentimiento es una forma muy efectiva de conocer; es más bien el proceder discursivo racional y argumentativo por el cual sobre todo los hombres se dejan vincular y que no se coloca en absoluto entre las formas primarias de conocimiento (...) sin conocimiento y pasión nadie tiene la posibilidad de ligar (*ibid.*, 97s).

Por otra parte, el rol de la imaginación en los vínculos es crucial, a tal punto que

la imaginación sin verdad puede vincular verdaderamente (...) suponiendo que no exista el infierno, la creencia imaginaria en el infierno, sin fundamento verdadero, produce verdaderamente un infierno: la imagen fantástica tiene su verdad, con la consecuencia de que ella opera realmente, y real y potentemente queda sujetado aquel que se deja vincular (*ibid.*, 99).

Justamente porque los vínculos son un hacer, el rol de la imaginación adquiere el poder de dar realidad.

Hemos intentado mostrar que la filosofía de Giordano Bruno puede realizar aportes importantes para el desarrollo de la materialidad de los afectos y hemos querido hacer una primera demarcación de líneas que podrían seguir siendo trabajadas para repensar nuestra comunidad.

12 El placer de las cosas

La materialidad de los cuerpos, más que ser determinada, es exuberante, se excede de la determinación, le caben muchas determinaciones y queda abierta a más. Una mesa siempre es más que una mesa, una piedra también. De ahí que se la pueda calificar de libre, no en el sentido de una voluntad que delibera, sino de una espontaneidad que hace que se desvíe de cualquier curso y determinación posible, tal como se ha trabajado bajo el concepto de clinamen desde Epicuro hasta Jean-Luc Nancy. Una materialidad exuberante, que excede el segmento de categorías asignadas únicamente a la naturaleza en su sentido moderno. Es más que determinación, es más que causalidad y necesidad, contiene un cierto infinito que le roba espacio a las categorías llamadas espirituales. Una materialidad hasta cierto punto viva, libre y gozosa. Se trata, como afirma Pablo Oyarzún al comentar el concepto de clinamen en Lucrecio y Epicuro, de ampliar el sentido de lo físico, de hacer que en él quepa ese más de la piedra, se trata de repensar otra vez el sentido del llamado “mundo natural”.

Si bien se puede seguir un cierto itinerario a partir del concepto de clinamen que va desde la afirmación de la espontaneidad de la materialidad hasta la tesis del clinamen como libertad, pasando por la noción de aleatoriedad tal como es trabajada por Althusser (1994) o Marcel Conche (2012), más difícil es hacer un trazo continuo que aborde algún concepto de intersección entre materialidad y placer, que conlleve redefinir también el placer y la afectividad misma.

Algo se puede rastrear en el mismo Epicuro y en Lucrecio, en quienes algunas lecturas llevan a establecer una “correspondencia” entre átomo, libertad y placer, como las de Derrida y Serres. Especialmente en Lucrecio, sobre todo si pensamos, tal como lo trabaja con detalle Michel Serres, en el rol de Venus en su física. También se puede pensar en la expresión *copula mundi* trabajada en el renacimiento por Ficino y Della Mirandola, que en palabras de Miguel Ángel Granada puede ser identificada con la de *vinculi vinculorum* de Giordano Bruno.

El presente texto busca elaborar un eslabón conceptual entre materialidad y placer para lo cual realizaremos en primera instancia un breve recorrido por algunos autores que han ahondado en la relación entre placer (o de un modo más amplio como eros o afectividad) y materia para buscar en ellos un tipo de materialidad que haga intersección con un tipo de placer, para pensar en una articulación placiente del mundo. A partir de allí es posible acercarse a una idea de afectividad ya no antropocéntrica, cuestión que será insinuada al final del texto.

La hipótesis entonces es que a partir de determinadas concepciones de materialidad se pueden derivar ideas de placer no antropocéntricas sino cósmicas. Con ello se busca también apuntar a un problema que es ontológico y político que tiene que ver con el reparto, por decirlo así, de las “propiedades” de las cosas, separadas en los reinos de la naturaleza necesaria y el espíritu libre. Y es que aquí también ha de entrar la pregunta por la inclusión de las propiedades llamadas afectivas atribuidas al alma humana. El paso de una materialidad determinada y determinista a una materialidad libre y espontánea no es suficiente, es necesario buscar también esa conexión de las cosas, ese vínculo que sobrepasa el horizonte de la causalidad o espontaneidad. Los más antiguos han hablado de animismo, de magia, de *anima mundi*, acá intentaremos pensar en el placer de las cosas.

1. El placer como clinamen en Epicuro y Lucrecio

Si bien en Epicuro el materialismo y el hedonismo se dan juntos, no es tan fácil establecer algo así como una correspondencia entre placer y átomo, aunque se pueden vislumbrar algunas relaciones. Que el placer es siempre material en Epicuro es claro, pero que el átomo es de algún modo placiente no es para nada evidente, y hay que pensar muy bien en qué sentido podría serlo. Sólo tenemos el desvío, y quizá eso nos dé una pista de cómo entender el placer.

El placer para Epicuro es una tendencia natural de la vida, “el placer es el principio y fin de una vida afortunada (*makarios zen*)” (Epicuro 1966, fr. 128, 62), una inclinación vital, no es algo difícil que requiere resistir la corriente natural como en Aristóteles lo es la felicidad, sino que es sencillamente el motor de lo sensible. El placer de los sentidos pone en movimiento la vida y es la puerta de entrada a toda experiencia. “[P]ues no sé yo qué idea puedo hacerme del bien si quito los placeres del gusto, si quito los afrodisíacos, si quito los del canto y si quito los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista” (Epicuro 1966, fr. 67, 120). Aunque los átomos mismos no sienten placer, el mecanismo es similar, ya que habiendo en el universo sólo átomos y vacío, se requiere un cierto movimiento libre (justamente el clinamen), para que pueda haber un cosmos. En ambos estratos se requiere una desviación, una inclinación que actúa como principio del movimiento, el placer y el átomo actúan de modo similar.

¿De qué sentimos placer? Del movimiento, y todo el *kosmos* funciona con este principio. Si entendemos el placer como la experiencia del movimiento, vemos que cuando ella se da equilibradamente en todas sus partes, al acoplarse los movimientos, se produce un estado de quietud; será el placer entendido en un sentido total, que Epicuro denomina *ataraxia* (sin perturbación). Tanto los placeres del movimiento (cinéticos) como los estables (catastématicos) son entendidos como una cierta actividad, y tanto los placeres del cuerpo como los del alma se entienden materialmente. La *ataraxia* es la

no perturbación del alma, pero justamente esa “no perturbación” tiene que ver con una estabilidad “atómica” (Bulo 2019, 18).

Y aquí encontramos otra relación importante, que tiene que ver con el carácter mínimo de la inclinación. Tanto el clinamen como el placer se caracterizan por la tendencia al “mínimo posible”. La desviación del curso del átomo es la mínima, el placer como ataraxia es también un movimiento mínimo, un reposo. Ambos son movimientos mínimos locales, el jardín es el microespacio de movimientos pequeños, de intensos placeres de lo mínimo, pan y agua son suficientes, dice Epicuro. Lo mínimo y lo próximo son los modos del movimiento atómico y del principio de placer. En este mismo sentido, el placer “es siempre igual, no puede acrecentarse, sino solamente variar (...) una gran variedad se encuentra en los manjares que alimentan el cuerpo, una gran variedad en los que alimentan el espíritu” (Conche 2011, 53s). Mientras más mínima y singular es la variación, más amplitud y posibilidades de variación hay. Podríamos estar recluidos en unos pocos metros cuadrados (como el jardín) y encontrar infinitas variaciones en las disposiciones del placer.

En Lucrecio, la relación entre materialidad, entendida como naturaleza, y placer es mucho más explícita; todo el poema *De rerum natura* está cubierto por Venus como un manto, tal como cubre a Marte en el momento de la muerte.

Madre de los Enéadas, placer de hombres y dioses,
 Venus nutricia, tú, que bajo los astros que se deslizan en el cielo
 llenas con tu presencia el mar portador de naves y las tierras
 fructíferas
 pues gracias a ti toda raza de seres vivientes
 es concebida y, habiendo nacido, ha visto la luz del sol (Lucrecio,
 I, 1-5).

“El *De rerum natura* es un poema sobre la naturaleza (...) lo primero que se destaca es la identificación de *Venus* con *voluptas*, el placer. La raigambre epicúrea de la invocación es, pues, patente por su referencia a la hedoné. La pareja *Venus-voluptas* resulta,

entonces, ser una metonimia para el proceso creativo de la *natura*” (Molina 1998, 243). Si aplicamos la fórmula del intercambio entre Venus y placer, vemos que por una parte el placer puede ser entendido en el sentido de creación, nutrición, como principio vital (“Ya que tú sola eres la que gobiernas la naturaleza de las cosas y sin ti nada emerge a las resplandecientes riberas de la luz y nada se pone contento ni amable”, I, 21-23), pero también como una especie de fondo desde el cual se dibuja la existencia, como el papel de un mapa.

Este sentido principal del placer es recogido por Michel Serres y cinco años después por Jacques Derrida, aunque con derivas bien distintas. Escuchemos estas dos citas:

El átomo más el clinamen, un vector que describe la burbuja en todos los sentidos del espacio, es el átomo más los movimientos del alma, el átomo más la libertad, la voluntad y la voluptuosidad (Serres 1994, 219).

Se trata de la lectura indeterminada de la palabra voluptas o voluntas: la simple diferencia de una letra introduce un clinamen ahí donde justamente Lucrecio explica por qué el clinamen es la condición de la libertad, de la voluntad o de la voluptuosidad que se arranca de esta forma al destino (*fatis avolsa*). En cualquier caso, el contexto no deja ninguna duda sobre la relación entre clinamen, libertad y placer. El clinamen del principio elemental, a saber el átomo, la ley del átomo, sería el principio de placer (Derrida 2017, 393).

Ambas citas se asemejan bastante y reúnen bajo el mismo principio el átomo, la libertad y el placer, pero mientras Michel Serres la conduce hacia el pensamiento de una “física de Venus” que es tan verdadera como la física de Marte, Derrida la aúna con el principio de placer mediante una clara alusión a Freud.

Estas dos referencias aluden a un mismo pasaje de Lucrecio, donde justamente hay un “juego” entre voluptas y voluntas, las que por “azar” también poseen diferencias en los manuscritos y traducciones entre la “p” y la “n”. La versión más aceptada y extendida es esta:

libera per terras unde haec animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis abolsa volunzas,
per quam progredimur quo ducit quemque voluptas (II, 256-259).

Édouard Delruelle sostiene que los términos han sido intercambiados:

[E] humanista Lambin (siglo XVI), concluyendo que el copista estaba invertido, invertía uoluptas y uoluntas. Le siguieron la mayoría de los editores y traductores contemporáneos: C. Bailey, A. Ernout y L. Robin (en la segunda edición de 1962) 4, J. Kany-Turpin, J. Salem. Adoptando por su parte la corrección de Lachmann, A. Ernout y L. Robin (en la primera edición de 1935) 7 y P. Boyancé guardan las uoluntas de los manuscritos en 258, pero leímos potestas en 257. En ambos casos, como se puede ver, el placer se elimina de su posición primaria a favor de la voluntad. Según la lección de Lambin, ya no es el “placer libre” lo que permite que la voluntad vaya donde quiere, sino el “libre albedrío” que nos permite ir a donde nuestro placer nos lleva. En cuanto a la conjetura de Lachmann, tiene la consecuencia de suprimir pura y simplemente cualquier referencia al placer (Delruelle 2001, 2).

Las consecuencias filosóficas de este intercambio son determinantes y el texto de Delruelle así lo detalla, pero la originalidad radical de Lucrecio para Delruelle se cristalizaría en:

una teoría de la libertad como encuentro con los cuerpos, es decir, como placer y voluptuosidad (*plaisir et volupté*). Que esta productividad no manifiesta el libre albedrío del hombre sino el poder del deseo, que no se basa en la voluntad controlada del sujeto sino en el placer “anárquico” de la vida; ese sentido, en otras palabras, deriva radicalmente del no-sentido, como el orden del desorden, es lo que tal vez ha sido ocultado por la tradición espiritualista dominante a través de todo tipo de engaños, algunos masivos y deliberados, otros minúsculos e inconscientes (Delruelle, 2001, 8).

Retomaremos esto al final del texto.

2. *Copula mundi* como el vínculo de vínculos en Ficino, Pico y Bruno

La expresión *copula mundi* se atribuye primeramente a Ficino y es usada por él para calificar lo que denomina tercera esencia, que no es otra cosa que el alma (las otras dos son Dios y el cuerpo). Esta esencia tiene la particularidad de comulgar con ambos extremos de la naturaleza, en ella participa lo alto y lo bajo, “es el espejo de las cosas divinas, la vida de las cosas mortales, el vínculo que une a las dos” (Ficino 2001, 232). Como vínculo que une al mundo, ella está presente en cada parte de los cuerpos, de manera simple y completa; la tercera esencia es la comunión, la unidad de las diferencias divinas y terrenales.

Esta esencia es todas las cosas juntas. Posee dentro de sí imágenes de las cosas divinas de las que depende, y estas imágenes son la realidad (...) como es el medio universal, posee los poderes de todos. Si esto es así, pasa a todos. Y como es el verdadero vínculo de todo en el universo, cuando pasa a algunas cosas, no abandona a las demás (...). En consecuencia, con justicia puede llamarse el centro de la naturaleza, el medio de todo en el universo, la sucesión o cadena del mundo, el semblante de todas las cosas y el nudo y vínculo del mundo (*centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi*) (*ibid.*, 242s).

A su vez, Pico della Mirandola retoma esta expresión en un sentido similar al de Ficino: “[L]a naturaleza del hombre, casi vinculante y nudo del mundo, se coloca en el grado medio del universo: y como cada medio participa en los extremos, el hombre para diferentes partes con todas las partes del mundo tiene comunión y convivencia, por lo que se suele llamar Microcosmos, es decir, un mundo pequeño” (Pico della Mirandola 2004, 478). Aunque la expresión *copula mundi* es referida al alma en ambos autores y, en este sentido, no se puede afirmar algo así como una materialidad afectiva que es lo que estamos buscando, sí contiene el germen inicial de lo que Giordano Bruno desarrollará bajo el concepto de vínculo, que es al mismo tiempo material, afectivo y cósmico.

Cópula, nudo y vínculo han de leerse entonces en un mismo sentido y el paso decisivo en esta dirección es dado por Bruno.

Para Giordano Bruno existen infinitos vínculos entre todas las cosas, y estos infinitos vínculos determinan la activación de algunas formas de las cosas. Cada vínculo es un acoplamiento, un encadenamiento, un nudo que hace que se active alguna forma del infinito que late en cada cosa. Estos vínculos son siempre físico-afectivos y tienen como base el vínculo primordial de la atracción (*vinculi vinculorum*); es como el principio de todo vínculo, es el vínculo de todos los vínculos y tiene que ver con un principio amoroso y erótico, pues es la atracción la condición de todo otro vínculo. Por ejemplo, para huir se necesita que la vida la sea atractiva, cualquier movimiento deriva de esta fuerza de atracción. La expresión *copula mundi* apunta a lo mismo en este punto; es justamente esta unión entre todas las cosas que posibilita cualquier relación. *Copula mundi* como vínculo del mundo viene a ser en Bruno una fuerza cósmica, todo:

movimiento se deriva de un deseo de alcanzar una condición de mayor equilibrio natural (...) el spiritus, convertido en amor actúa sobre todos los seres vivos y hace que éstos por apetito de lo otro, tiendan a modificarse y cumplan de este modo el ciclo del ser. En el movimiento, en la variación de estado, se realiza el vínculo que se manifiesta de modo diverso según los diferentes casos (González 1987, XXI).

La influencia de Epicuro, Lucrecio y Ficino en Giordano Bruno es directa, no sólo porque es asiduo lector de ellos, sino porque los refiere en numerosos pasajes, especialmente del *De rerum natura* por el lado de Lucrecio y del comentario al *Banquete* de Ficino. Es justamente este cruce, no sólo de autores, sino de una cosmología a la vez epicúrea y poscopernicana, por una parte, y de una teoría del amor de raigambre platónica, por otra, el que nos interesa pesquisar aquí. Aunque no ahondaremos en ello, habría que agregar una tercera línea de influencia en la que también participa Ficino y Pico della Mirandola, pero con más fuerza Agrippa (con una lectura de segunda mano del *Occulta philosophia* por

parte de Bruno), y es la influencia de los estudios sobre la magia que culminará en la teoría bruniana. Cosmología, afectividad y magia funcionan unitariamente y los vínculos han de ser leídos en esta triple dimensión.

Los heroicos furores están impregnados de Ficino, quien califica el amor como “nudo perpetuo y cópula del mundo, sostén inmóvil de sus partes y fundamento firme de toda máquina” (Ficino 1986, 59); el furioso escala los grados del amor hasta el exceso máximo en el que se funde con él, el amor actúa como principio atrayente de los elementos del universo en el que el héroe se funde:

La doblegada materia significada por la “tierra” es la sustancia del furioso, vierte de su “gémina luz” copiosas lágrimas que hacia el mar fluyen; desde el pecho envía sus grandes y múltiples suspiros hacia el inmenso aire, y el fuego de su corazón no se entibia por los surcos del aire cual pequeño destello o débil llama, no se convierte en humo ni transmigra a otro ser, sino que (nutriéndose de sustancia ajena antes que perdiendo la propia), alcanza, potente y vigoroso, la familiar esfera de su elemento (Bruno 1987, 96s).

3. Entre materialidad y placer

Hemos realizado una lectura de Epicuro y sus reelaboraciones en Lucrecio, por una parte, y de Bruno, por otra, en la cual el límite entre lo material y lo afectivo se tiende a difuminar, dando lugar al vínculo, al eros y al placer como articuladores de la materia, desde nuestros átomos hasta las esferas celestes.

Lo primero que hemos de remarcar es que encontramos, a partir de estas lecturas, un problema fundamental que las aúna: el movimiento y la función de la afectividad en relación con el movimiento de los cuerpos. A diferencia de lo que en la modernidad aparecerá como una de las funciones principales de las pasiones —constituir un principio de movimiento interno, marco en el cual el placer será el polo de atracción para los cuerpos animados—, el trazo epicureano se liga al movimiento de un modo no teleológico, pues el placer es entendido como la experiencia misma del

movimiento, por decirlo de algún modo; el desvío, la inclinación y declinación de los movimientos de las cosas en su mínimo es casi una definición de placer cósmico, movimientos suaves conforman la espiral del equilibrio dinámico del universo y de las almas. Movimientos venéreos que durarán hasta que la muerte venza en la guerra y en la peste, cuando Venus volverá a acoger a Marte en su regazo.

En segundo lugar, remarcamos la posibilidad de pensar en el sentido principal del placer, nuevamente no de una forma teleológica, sino como un fondo donde se dibuja el universo. La enigmática frase de Derrida con respecto a que la ley del átomo es el principio de placer puede dar algunas luces.

Recordemos que en Freud el principio de placer es un principio económico de acuerdo con el cual el aparato psíquico tiende al menor gasto, casi llegando a cero, pero sin llegar; es otra vez un principio de estabilidad dinámica, según el cual:

el placer va asociado a la disminución de excitación a través de una descarga. El placer en este sentido es una suerte de alivio que disminuye el estado de tensión propio de la excitación anímica, actuando como un verdadero principio regulador que tiende a la estabilidad del aparato anímico; por ello la tendencia será siempre a mantener baja la cantidad de excitación, con el fin de incurrir, por decirlo de algún modo, en el menor gasto posible (Bulo 2019, 115).

No se trata de que el placer actúe de un modo causal sobre el átomo, sino de entender el placer en este caso como un modo de estabilidad dinámica de los cuerpos.

La lectura de Delruelle, a su vez, con respecto al intercambio de *voluptas* y *voluntas*, coincide con el intento de pensar en un principio de placer para el átomo, indicando hacia una teoría de la libertad como encuentro con los cuerpos, como placer y voluptuosidad, se trata entonces no sólo de afirmar un “placer libre” que permita que la voluntad vaya donde quiera, sino también de una libertad voluptuosa, lejos de los principios ilustrados, atribuible además a todas las cosas, no sólo a las que poseen un alma. Una teoría de la libertad como encuentro en la que hay “primacía del

encuentro sobre la forma (que es la tesis donde se juega la cuestión del *clinamen*)” (Rodríguez 2014, 116) y el placer no son más que la otra cara del desvío.

Nota final

Este libro muestra un itinerario de investigación en torno al cuerpo y la materialidad de más de 10 años, muchos de estos capítulos fueron publicados en versiones previas las que han sido relabradas, revisadas y actualizadas para la presente publicación. Las referencias de las versiones previas publicadas son las siguientes:

“Desde el cuerpo a la materialidad. Contribuciones de Jean-Luc Nancy”, *Revista de Filosofía*, v76, 2019, 29-37.

“Diferentes diferencias”, *Revista Trans-forma-cao*, v40, 2017, Bulo Valentina, Meriño Rodolfo, 151-164 .

“Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto”, *Revista Filosofía* , v68, 2012, 55-64.

“Pluralidad y exclusión: Una Discusión con Hannah Arendt y Jean- Luc Nancy. Para pensar un mundo en el que quepan muchos mundos”, *Revista Estudios de Filosofía Prácticas e Historias de las ideas*, Vol. 17 N°2, 2015, 11-18.

“La Banalidad del mal y la natalidad pensadas desde el desprecio y el apego”, *Revista Academia*, 2015, Vol 20. Pp. 9-26.

“Políticas del comer”, 2012 en *La Máquina Antropófaga* 81-89 Editorial ARCIBEL, Colección Comunicaciones Nómadas y en *El cuerpo en sus variaciones*. Ed. IDEA-USACH, 2018.

“Tabula rasa de los cuerpos”, *Revista La Cañada*, N° 4, 2013.

“Piel inmunda, la construcción racial de los cuerpos”, Bulo Valentina, de Oto Alejandro 2015, en *Revista Mutatis Mutandis*, *Revista Internacional de Filosofía*, N° 5, pp. 7-14 y en 2016, *Contrabandos, escrituras y políticas de la frontera entre Bolivia y Chile*, Ediciones Communes, Chile.

“(No) tocar”, 2022, *Poblado en llamas: comunidad y violencia en la mirada filosófica contemporánea*, Ed. Tecnos, Madrid, 169-175.

“La libertad de las cosas: repensar el clinamen hoy”, 2018, *Revista Bizantyon Nea Ellás*, N° 13, 13-25.

“Pensar la materialidad de los afectos con Giordano Bruno”, 2016 *Revista Galaxia*, N° 32, 15-25.

“El placer de las cosas: repensar el clinamen hoy”, 2021, *Revista Bizantyon Nea Ellás*, N° 40, 15-24.

Bibliografía

- Acevedo, Jorge. 1999. *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Universitaria.
- Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis. 1967. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- . 1994. “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”. En *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1. París: Stock/Imec.
- Alvaro, Daniel. 2012. “Exigencia filosófica, exigencia política: Jean-Luc Nancy”. En *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, 23-34. Buenos Aires: Prometeo.
- Andrade, Oswald de. 1980. *Obra escogida*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Arendt, Hannah. 1999a. *Eichmann y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- . 1999b. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- . 2001. *El concepto de amor en San Agustín*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- . 2002. *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós.
- . 2006. *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- . 2008. *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2012. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

- . 2013. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. 1999. *Retórica*. Madrid: CEPC.
- Ashley Montagu, Montague. 2004. *El tacto: la importancia de la piel en las relaciones humanas*. Barcelona: Paidós.
- Aspe, Bernard. 2011. *Les Mots et les actes*. Caen: Nous.
- Badiou, Alain. 2002. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- . 2007. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Baitello, Norval. 2005. *A era da iconofagia*. São Paulo: Hacker.
- Barahona, Esther. 2006. “Categorías y modelos en la *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico”. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 39: 203-233.
- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Browne, Rodrigo. 2009. *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación, la antropofagia como transgresión cultural*. Sevilla: Alfar.
- Bruno, Giordano. 1941. *De la causa, principio y uno*. Buenos Aires: Losada.
- . 1987. *Los heroicos furores*. Madrid: Tecnos.
- . 1990. *Cábala del caballo Pegaso*. Madrid: Alianza.
- . 1995. *La expulsión de la bestia triunfante*. Madrid: Alianza.
- . 1998. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Madrid: Alianza.
- . 2007. *De la magia, de los vínculos en general*. Buenos Aires: Cactus.
- Bulo, Valentina. 2012a. *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en el pensar tardío de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- . 2013a. “Entre cuerpo y afectividad”. En *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*, editado por Marisa Muñoz y Liliana Vela, 77-86. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- . 2013c. *Tonos de realidad: pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri*. Santiago: RIL Editores.

- . 2019. *Sobre el placer*. Madrid: Síntesis.
- . 2020. “Nos amputaron el mundo como lo conocíamos”. Entrevista por Valentina Collao López. *The Clinic*, 30 de junio del 2020. <https://www.theclinic.cl/2020/06/30/valentina-bulo-filosofa-nos-amputaron-el-mundo-como-lo-conociamos/>
- Caneda, Lowry Santiago. 2019. “De corazón – Lo intocable. A partir de ‘Le toucher, Jean-Luc Nancy’”. *Escritura e Imagen* 15: 253-266.
- Cárdenas, Luz Gloria. 2011. *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. “The Climate of History: Four theses”. *Critical Inquiry* 35, no. 2: 197-222.
- Conche, Marcel. 2011. *Sur Épicure*. París: Presses Universitaires de France.
- . 2012. *L'aléatoire*. París: Les Belles Lettres.
- Courtine, Jean-Jacques. 2006. *Historia del cuerpo (III) el siglo XX*. Traducido por Alicia Martorell y Mónica Rubio. Madrid: Taurus.
- Cussen, Felipe, Marcela Labraña y Megumi Andrade. 2018. “Poéticas negativas”. *Revista Literatura y Lingüística* 37: 137-161.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. París: Minuit.
- . 1985. *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 1972-1973. *L'Antioedipe*. París: Minuit.
- . 1980. *Mille plateaux*. París: Minuit.
- Delruelle, Édouard. 2001. “Plaisir, contingence et déviation dans le texte de Lucrèce”. En *Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- . 1987. *Psyché*, t. 1. París: Galilée.
- . 2000. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. París: Galilée.
- . 2017. *Psyché. Inventiones del otro*. Buenos Aires: La Cebra.

- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Epicuro. 1966. *Epicvrea*. Stuttgart: Usener.
- . 2014. *Obras completas*. Edición de José Vara. Madrid: Cátedra.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- Fanon, Frantz. 1991. *Les Damnés de la terre*. París: Gallimard.
- . 1994. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fédier, François. 2014. “Heidegger et le monde juif”, conferencia pronunciada el 24 de enero del 2014, coloquio Heidegger et les Juifs, París.
- Ficino, Marsilio. 1986. *De amore, comentario a “El Banquete” de Platón*. Madrid: Tecnos.
- . 2001. *Platonic Theology*, vol. I, book I-IV. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2011. *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Editorial Universidad Católica de Temuco.
- Fraisse, Gèneviève. 2011. *Del consentimiento*. Santiago: Palinodia.
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- García de la Huerta. 2015. “Reseña Trawny Peter (2014): *Heidegger et l’antisemitisme. Sur les ‘Cahiers noirs’*”, *Revista de Filosofía* 71: 221-223.
- García Gual, Carlos. 2002. *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Godelier, Maurice. 1980. “Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. El proceso de formación del Estado”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales-UNESCO* 34, no. 4: 667-682.
- Gómez de Liaño, Ignacio. 1973. *Mundo, magia y memoria*. Madrid: Taurus.

- González, Lorena. 2018 “De afectividades, desobediencias, rebeldías y emergencias”. *Revista Estudios Avanzados* 30: 11-22.
- González, María Rosario. 1987. “Introducción”. En *Los heroicos furros*, IX-LXV. Madrid: Tecnos.
- Granada, Miguel Ángel. 2005. *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder.
- Häsler, Alfred. 2002. *El odio en el mundo actual*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 1977a. *Gelassenheit*. Tubinga: Neske.
- . 1977b. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*, t. 2. Tubinga: Max Niemeyer.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Gesamtausgabe*, t. 65. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- . 1990. *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. Tubinga: Günther Neske.
- . 2014. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. *Gesamtausgabe*, t. 96. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Held, Klaus. 1988. “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger”. *Phaenomenologica, Heidegger et l'idée de la Phénoménologie* 108: 248-264.
- Hirigoyen Marie-France. 2011. *El acoso moral: el maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Hurtado, Marcela. 2011. *La representación del cuerpo humano en la sociedad contemporánea. El cuerpo como objeto farmacopornográfico*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía, Universidad Austral de Chile.
- Ibrahim, Annie. 2012. *Autour de Althusser, penser un materialisme aleatoire: problèmes et perspectives*. París: Le Temps de Crises.
- Karera, Axelle. 2019. “Blackness and the Pitfalls of Anthropocene Ethics”. *Critical Philosophy of Race* 7, no. 1: 32-56.
- Klein, Naomi. 2007. *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*. Madrid: Paidós.
- Labraña, Marcela. 2017. *Ensayos sobre el silencio. Gestos, mapas y colores*. Madrid: Siruela.

- Latour, Bruno. 1998. "La tecnología es la sociedad hecha para que dure". En *Sociología simétrica*, editado por Domènech Miguel y Tirado Francisco Javier, 109-142. Barcelona: Gedisa.
- Lezra, Jacques, ed. 2016. *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*: Palgrave Macmillan.
- López, María José. 2018. "El aparecer de los muchos. Cuerpo, y revolución en H. Arendt". En *El cuerpo en sus variaciones*, editado por Valentina Bulo y Amalia Ortiz de Zárate, 179-192. Santiago: Idea.
- Lucrecio. 1994. *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por Agustín García Calvo. Madrid: Cátedra.
- Malabou, Catherine. 2004. *Le Change Heidegger*. París: Léo Scheer.
- . 2018. *La plasticidad en espera*. Santiago: Palinodia.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mattelart, Armand. 1976. "La spirale". Filmado entre 1974-1975. Video documental, 2:18. <https://www.youtube.com/watch?v=nnZI4RX5Fh4>
- Mbembe, Achille. 2005. "Del racismo como práctica de la imaginación". En *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*, editado por Jérôme Bindé, 361-365. Sevilla: UNESCO.
- . 2011. *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- . 2013. *Critique de la raison nègre*. París: La Découverte.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *Fenomenología de la percepción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, Walter, ed. 2000. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- . 2003. *Historias locales/ diseños globales*. Madrid: Akal.

- . 2007. *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Molina, Eduardo. 1998. “Lucrecio: textos sobre Venus, el amor y la muerte”. *Onomazein* 3: 241-256.
- Nancy, Jean-Luc. 1988. *L'Expérience de la liberté*. París: Galilée
- . 1993. *Le Sens du monde*. París: Galilée.
- . 1999. *La Communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois.
- . 1996. *Être, singulier pluriel*. París: Galilée.
- . 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago: Lom.
- . 2002a. *La création du monde ou la mondialisation*. París: Galilée.
- . 2002b. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- . 2004. *58 indices sur le corps et Extension de l'âme*. Québec: Nota Bene.
- . 2006. *Corpus*. París: Métailié.
- . 2007. *El peso de un pensamiento*. Castellón: Eliago.
- . 2008. “Las diferencias paralelas: Deleuze y Derrida”. En *Por amor a Derrida*, 249-262. Buenos Aires: La Cebra.
- . 2013. *Archivida*. Traducido por Marie Bardet y Valentina Buló. Buenos Aires: Quadrata.
- . 2015. *Banalité de Heidegger*. París: Galilée.
- Neyrat, Frédéric. 2004. *Surexposés: le monde, le capital, la terre*. París: Lignes & Manifeste.
- . 2008. *L'Indemne: Heidegger et la destruction du monde*. París: Sens & Tonka.
- Oto de, Alejandro. 2006. “Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon”. *Worlds & Knowledges Otherwise* 1, no. 3: 1-11.
- . 2013. “Sobre las miradas y los condenados. Exploraciones fanonianas”. En *Culturas literarias del Caribe*, editado por Claudia Caisso, 233-252. Córdoba: Alción.
- Oyarzún, Pablo. 2008. “Extraña sensación, Kant sobre el asco”. *Methodus* 3: 7-21.

- Oyarzún, Pablo y Eduardo Molina. 2005. "Sobre el clinamen". *Méthexis* 18: 67-87.
- Parrini, Rodrigo. 2018. "Políticas del tacto. Movilizaciones migrantes yaporías del cuerpo". En *Diversidades, interseccionalidades, cuerpos y territorios*, editado por Lucía de la Madrid y Adriana Segovia, 101-120. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 2004. "Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni". En *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, editado por Eugenio Garin, 459-481. Torino: Nino Aragno Editore.
- Quijano, Aníbal. 2001. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Walter D. Mignolo, 117-131. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University.
- Rancière, Jacques. 2007. "El fin de la política o la utopía realista". En *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- Reinaga, Fausto. 2010. *La revolución india*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Ripamonti, Paula. 2011. "Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt". *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las Ideas* 13: 135-142.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, Marcelo. 2014. "Demócrito: una 'nueva' práctica de la filosofía". *Byzantion Nea Hellás* 33: 101-118.
- Rodríguez, Ramón. 2006. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Rojas, Paz. 2009. *La interminable ausencia. Estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas*. Santiago: Lom.

- Rolnik, Suely. 2019. *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rosenzweig, Franz. 1997. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rozitchner, León. 2011. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ruiz, Miguel. 2009. “La política *De rerum natura*. Efectos del clinamen en la idea de comunidad de Lucrecio”. *Atenea* 500: 41-54.
- . 2011. “Lucrecio y el acontecimiento. Experiencia de comunidad y comunidad de experiencia”. En *Política y acontecimiento*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Saenz, Jaime. 2011. *Felipe Delgado*. La Paz: Plural Ediciones.
- Sánchez, Cecilia. 2016. “Hannah Arendt y Luce Irigaray: el lenguaje de la pluralidad y la intersubjetividad en las esferas de lo público y lo privado”. *Universum* 31, no. 2: 205-228.
- Santos Herceg, José. 2010. *Conflicto de representaciones*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- . 2018. “Hannah Arendt: entre el *qué* del cuerpo y el *quién* de la política”. En *El cuerpo en sus variaciones*, editado por Valentina Buló y Amalia Ortiz de Zárate, 193-206. Santiago: Idea.
- . 2005. *Escenas del cuerpo escindido*. Santiago: Arcis.
- Sartre, Jean-Paul. 1991. “Préface”. En *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon, 18-36. París: Gallimard.
- Serres, Michel. 1977. *La naissance de la Physique dans le text de Lucrèce*. París: Minuit.
- . 1994. *El nacimiento de la física en Lucrecio, caudales y turbulencias*. Madrid: Pre-Textos.
- Tapia, Luis. 2008. *Política salvaje*. La Paz: La Muela del Diablo.
- Tijoux, María Emilia. 2013. “El racismo es un problema de nación”. Entrevista por Radio Universidad de Chile. Audio. <http://radio.uchile.cl/2013/10/24/maria-emilia-tijoux-sociologa-el-racismo-es-un-problema-de-nacion/>

- Trawny, Peter. 2014. *Heidegger et l'antisemitisme. Sur les "Cahiers noirs"*. París: Seuil.
- Viveiros, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz.
- Vuskovic, Sergio. 2000. *Un viaje muy particular*.
- Wisman, Heinz. 2010. *Les avatars du vide: Démocrate et les fondements de l'atomisme*. París: Hermann.
- Zapata, Claudia. 2013. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: El Corregidor.
- Zavaleta, René. 2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Agradecimientos

Este texto es fruto de un itinerario en el que se engarzan varias investigaciones apoyadas por Fondecyt; como Investigadora Responsable “Materialidad del cuerpo y la diferencia en la ontología de Jean-Luc Nancy” N° 1150266 y “Ontología política del placer”, N° 1190337; como co-investigadora “El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad y la intersubjetividad en Hannah Arendt y Luce Irigaray” N° 1130252 cuya Investigadora Responsable es Cecilia Sánchez y Poéticas negativas, N° 1161021 cuyo Investigador Responsable es Felipe Cussen.

Agradezco, como siempre, a mi querido Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago donde he tenido el espacio y la autonomía que hacen posible la escritura e investigación de este texto, así como el cuidadoso trabajo de edición y paginación bibliográfica realizado por Víctor Ibarra.

Este libro fue posible gracias al apoyo de la Universidad de Santiago de Chile a través de la Vicerrectoría de Vinculación con el Medio. En la presente edición trabajó el equipo completo de Editorial Usach:

Director
Galo Ghigliotto

Equipo editorial
Catalina Echeverría (editora)
Andrea Meza (diseñadora)
Ana Ramírez (diseñadora)
Consuelo Olguín (editora adjunta)

Equipo administrativo
Martín Angulo (jefe administrativo)
Claudia Gamboa (secretaria)

Equipo comercial
Emiliana Pereira (jefa comercial)
Javier Solís (ventas)
Pablo Masquiarán (asistente de bodega)



*

Esta
primera
edición de
*Materialidad
y afectividad de los
cuerpos* se terminó de
imprimir en agosto de 2022 en
los talleres de CIPOD con un tiraje de
200 ejemplares.

Para los textos de portada se utilizó
la tipografía Acta Display; para
el interior se utilizó la
tipografía Stempel
Garamond LT.



En el pensamiento filosófico contemporáneo los estudios respecto al cuerpo han pasado a tener mayor preponderancia, pero no se han detenido a conceptualizar su materialidad. La idea de este libro es justamente transitar desde una cierta concepción ontológica de los cuerpos hacia una explicitación del modo de entender la materialidad subyacente en ella. Sumado a este tránsito esta obra da cabida a una dimensión específica del cuerpo y de la materialidad: la afectividad. Estos tres conceptos elaboran una suerte de intersección conceptual con la finalidad de pensar el andamiaje de nuestro mundo a partir de la consideración concreta y singular de nuestras diferencias.

Materialidad y afectividad de los cuerpos es una obra que profundiza en estos conceptos en cuanto a su capacidad para dar lugar a la diferencia, hasta plantear una libertad en la cual no sólo cabe la libertad humana, sino que, de algún modo, la de todas las materialidades como aquel desvío libre y espontáneo del curso de las cosas.



UNIVERSIDAD
DE SANTIAGO
DE CHILE

