



Universidad de Granada
Facultad de filosofía y letras
Departamento de filosofía II

Tesis doctoral

Sombras de justicia

Consecuencias políticas de una concepción naciente del ser

Autor: Jonathan Martineau
Director: Luís Sáez Rueda

Octubre de 2013

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Jonathan Martineau
D.L.: GR 1037-2014
ISBN: 978-84-9028-967-9

Índice

Introducción	6
Primera parte	
Los escombros de la razón. El origen social del derecho	12
<i>Introducción</i>	12
<i>I. En la sombra del derecho</i>	14
1. Dialéctica del derecho. Violencia en aras de justicia.....	14
1.1 La violencia del derecho y la esperanza de redención: partiendo de Benjamin.....	15
1.2 Esperanzas cercenadas: dialéctica de la Ilustración.....	21
1.2.1 Aporía de la Ilustración.....	22
1.2.2 El derecho en tanto que dominio.....	24
1.3 Una propuesta: espiritualizar la violencia.....	31
1.4 Recapitulación.....	35
2. La deconstrucción del derecho en nombre de una justicia venidera. En discusión con Jacques Derrida.....	37
2.1 La cuestión del origen.....	38
2.2 El nudo aporético entre justicia y derecho.....	42
2.3 El sujeto de la ley.....	47
2.4 ¿Quid de la democracia?.....	51
2.4.1 La confraternización.....	52
2.4.2 La amistad.....	57
2.4.3 La democracia por venir.....	63
<i>II. La justicia vacía. En torno a Alain Badiou</i>	68
1. Despedirse de la democracia.....	69
2. El pensamiento en la política. La ficción de la unidad (ser-en-común).....	74
3. Ética y verdad. Hacia una ética fundada en procesos reales.....	82

3.1 La ética formal de los derechos humanos. Contra la fundación de los derechos en la noción identitaria de "hombre".....	83
3.2 La falacia de la ética del otro.....	87
3.3 La ética de las verdades: una ética basada en la ruptura diferencial permanente.....	91
4. El pensamiento y la resistencia.....	99

III. La comunidad naciente..... 107

1. Las justicias múltiples. La multiplicación de las Grundnormen en la teoría de Joaquín Herrera Flores.....	108
2. Una justicia para lo múltiple-sin-Uno. La exposición del nosotros en Jean-Luc Nancy.....	113
3. Hacia una justicia natalicia.....	121

Segunda parte

El altar del nacimiento. El origen asocial de la justicia..... 133

Introducción..... 133

I. Hacia una fractalogía. Peter Sloterdijk en el país Nosotros..... 136

1. La esferología.....	140
1.1 Microsferología.....	141
1.2 Macrosferología.....	144
1.3 Entre esferas.....	149
2. Justicia en las esferas.....	152
2.1 Amoralismo: ausencia de moral común o el vacío como moral.....	153
2.2 Vita minima: el aliento del espaciamento.....	155
2.3 Flotando en lo alto: la burbuja feliz.....	157
2.4 Walt Disney, la gran instalación y la medicina.....	160
3. Fractalogía. Grietas en las burbujas.....	165
3.1 Microfractalogía.....	168
3.2 Macrofractalogía.....	170
3.3 Esferas abiertas: simbiosis.....	172
3.3.1 Tenseguridad: primera aproximación.....	179
3.3.2 Dolor en lo abierto.....	183

II. Sacrificología	189
Entrada: Fundamentaciones esqueléticas.....	189
A. Sacrificar la vida a su conservación.....	190
Sloterdijk: La expropiación de la vida en nombre de su conservación.....	191
Esposito: Autoinmunización de la vida.....	196
López Petit: Odio libre a la vida.....	202
B. Hacia la médula del pensar. Para una razón esquelética.....	208
Biotensegridad: crecer abajo, caer arriba.....	219
1. El sacrificio como nihilismo.....	226
1.1 Apuntes para una definición sacrificológica del nihilismo.....	226
1.2 El sacrificio del sí mismo.....	231
1.3 El sacrificio de la tierra.....	238
1.4 Despedazar el tejido social. El sistema penal como máquina sacrificial.....	242
1.4.1 El sistema penal: una venganza institucionalizada.....	243
1.4.2 La prohibición de las drogas: marco de un sacrificio masivo.....	248
1.5 Embriaguez y consciencia: hacia una cultura de psiconautas.....	266
2. El nacimiento taciturno. La política en la obra de Pascal Quignard.....	272
2.1 El significio.....	273
2.1.1 Nosotros, asesinos.....	289
2.1.2 Retórica especulativa.....	296
2.2 El nacimiento como matriz de liberación.....	299
2.2.1 Jadis: la vida que brota.....	301
2.2.2 Implicaciones natalicias.....	306
3. El sacrificio creativo. Necrología del individuo.....	316
3.1 Polemotensegridad: una teoría cuántica de la enemistad.....	317
3.2 La exposición de uno mismo.....	330
3.2.1 Fisionomía del pensamiento.....	331
3.2.2 La eulogía: el lenguaje como alabanza.....	337
 III. La liberación natalicia	 339
1. Erótica del pensamiento.....	342
1.1 Saludos sodomitas.....	342
1.2 Alerta sexual.....	344
1.3 Tantra: tocar el mundo con locura, tejer la justicia con consciencia.....	358

1.3.1 Daniel Odier: un espacio único.....	360
1.3.2 Chogyam Trungpa: la sabiduría loca.....	366
2. Sabiduría ginecológica.....	377
2.1 Las matrices perinatales de Stanislav Grof.....	379
2.2 Sloterdijk: Ars nascendi y parto de promesas.....	384
3. La danza al pie de la letra. Estética de la micropolítica.....	396
3.1 Improvisar el mundo.....	398
3.2 La gravedad del mundo.....	406
3.2.1 Danza contact-improvisación: Nosotros, un cuerpo en devenir.....	407
3.2.2 Andanzas infernales.....	416
Conclusiones y resultados	
La investigación del nacimiento.....	424
Bibliografía.....	433

Introducción

"Nos ad iustitiam esse natos."
- Cicerón

“El bebé ha nacido.”
- Paul Tibbets

El seis de agosto de 1945 a las ocho horas dieciséis minutos y dos segundos, a seiscientos metros de altitud, un artefacto llamado *Little boy* explotó encima de la ciudad nipona de Hiroshima. Se estima que alrededor de 75 000 personas murieron en el acto. Paul Tibbets, que pilotaba el avión desde el cual la bomba atómica fue lanzada, confirmó a sus superiores el buen desarrollo de la operación con el código secreto "baby was born". Con "El bebé ha nacido", Paul Tibbets, en el mando de un avión que llevaba el nombre de su madre, Enola Gay, ratificó que sobre Hiroshima había brotado un champiñón atómico. Si algunas personas siguen muriendo hoy en día de las secuelas de esta explosión, se puede decir que todos vivimos en la onda de choque del nacimiento de *Little boy*. No se ha terminado de medir las interferencias de la explosión con el pensamiento humano. Aquella mañana donde se perfiló el final de la Segunda Guerra mundial, lo que explotó fue mucho más que un artefacto. Con el nacimiento de *Little boy*, toda una manera edificante de pensar estalló en mil pedazos.

Objetivos e hipótesis de trabajo

El proyecto de esta tesis podría ser descrito, de forma glosada, como el intento de evaluar la validez de una sentencia de Cicerón según la cual *hemos nacido para la justicia. Nos ad iustitiam esse natos*. Nacemos destinados a la justicia. Nuestra tesis fundamental ambiciona mostrar que esta sentencia debe poder leerse también al revés: la justicia es para el nacimiento.

Nacemos destinados a la justicia y la justicia se destina al nacimiento. El proyecto es ambicioso, a la vez que echa sus raíces en una humildad ontológica: nunca terminamos de nacer. Se puede formular de nuevo nuestro proyecto de la manera siguiente: *consecuencias políticas de una concepción naciente del ser*. El objetivo es doble: uno, comprender el alcance del nacimiento de *Little boy* en la filosofía, o sea, dar a conocer cómo desde este momento histórico no nos está permitido pensar; dos, proponer un marco conceptual que integre de manera lúcida las enseñanzas de la historia política del siglo XX, donde podemos seguir pensando la justicia. Formulado de otro

modo, en un primer momento, mostrar la necesidad de un pensar naciente y, dos, detallar los procesos del pensar naciente. Analizando la relación entre justicia y derecho desde un punto de vista perteneciente al siglo XXI, veremos que la separación entre espacio e individuos en la base de la filosofía política contemporánea hace imposible el pensamiento de una justicia genuina. La política falla en crear justicia porque la reconciliación entre la libertad individual y la organización total del espacio resulta imposible. La visión según la cual individuos evolucionan libremente dentro de un receptáculo espacial gestionado políticamente ha sido invalidada en la segunda mitad del siglo XX. Nuestra hipótesis: somos el espacio y estamos naciendo. No hay ni espacio ni individuos sino un espaciamiento del cual formamos parte. ¿Cómo sería la política si partiese de esta hipótesis?

Resumen del contenido y articulación de la investigación

Hemos dividido nuestra tesis en dos momentos, que apuntan cada uno a una diana diferente. Esta división es de orden práctico y no permite dar cuenta de la co-implicación que une el pensar naciente y el sondeo del terreno en el cual surge. Aun así, propondremos en un primer momento una cartografía de los escombros de la Razón antes de someter lo que, provisionalmente, podemos llamar una filosofía natalicia.

1. Los escombros de la razón

Nuestro punto de partida es el quebramiento de la alianza milenaria entre racionalidad y justicia, que ocurrió de manera irreversible en la primera mitad del siglo XX. No es una posición original ya que la aserción según la cual las dos guerras mundiales han alterado para siempre las condiciones del pensamiento, es prácticamente consensual en el ámbito filosófico contemporáneo. Lo que se modificó allí fue aquello que podemos racionalmente esperar de la razón. Paradójicamente, junto con *Little boy* explotó también la razón en nombre de la cual la bomba fue concebida.

Esta primera parte de nuestra investigación nos sirve de diagnóstico de las relaciones entre pensamiento y justicia en los albores del siglo XXI. La razón, la justicia y la felicidad parecían hasta algunas décadas servir de pilares para el gran edificio de la Humanidad. Este edificio estalló y antes de poner manos a la obra para su reconstrucción, cabe estudiar de nuevo los planes. Para ello, nos ayudaremos principalmente de Jacques Derrida, Alain Badiou y Jean-Luc Nancy con el objetivo de cartografiar las zonas problemáticas, recurriendo también, en menor medida, a Walter Benjamin,

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Friedrich Nietzsche, Joaquín Herrera Flores y Roberto Esposito, además de otras referencias puntuales.

La primera etapa de nuestro caminar recorre los escombros de la razón. Veremos cómo el origen social del derecho destina la justicia a la organización de la violencia y pervierte de entrada todo esfuerzo de liberación transformándolo en sujeción. Al final de esta etapa, la justicia se incardinará definitivamente bajo el imperativo del nacimiento y nos retará a la elaboración de una nueva forma de pensamiento, un pensamiento no sujeto al dominio de la razón. Esta primera etapa trata de la abstracción, trata de entender cómo hemos podido parir a *Little boy* desde las alturas. A lo largo de nuestras lecturas y análisis veremos emerger la constatación de que numerosas miserias del mundo contemporáneo - sus guerras justas e injustas, la criminalización exponencial y la judicialización de la vida, la invasión de países bajo pretextos nobles e innobles, el saqueo de los recursos naturales en nombre de necesidades vitales y despilfarros caprichosos, la degradación de la libertad en elogio del consumismo, etc - son síntomas de un extravío ontológico. Nuestra manera de pensar el mundo nos condena de entrada a distanciarnos del destino que nos adjudicaba Cicerón: la justicia. Encaramos el mundo y la vida desde unas bases ilusorias, y en este movimiento nos perdemos la posibilidad de una experiencia genuina del ser y perjudicamos de este modo nuestro anhelo por los horizontes futuros. Esta primera parte mostrará la necesidad de una nueva ontología.

En suma, la primera parte de nuestra investigación se podría definir de la manera siguiente: avances del nihilismo en el ámbito jurídico. Concluiremos esta parte haciendo eco al llamamiento a favor de una concepción naciente del ser. Los problemas que iremos subrayando, las aporías que se irán explicitando, los callejones sin salida que nos atraparán, todas las sensaciones y constataciones de encontrarnos hoy en día en el umbral de una manera de pensar, tienen como tela de fondo una ontología que separa el ser y su llegada, el mundo y la existencia, el espacio y el individuo, la vida y la norma. Para superar este umbral habrá que efectuar el salto hacia lo que llamamos una concepción naciente del ser, donde el mundo emerge naturalmente vivo y la vida naturalmente provista de normas, donde los seres humanos están intrincados e inmersos en el espacio que experimentan, donde el pensamiento y el cuerpo sólo existen mediante su toque mutuo. A partir de ahí podremos desplegar las consecuencias políticas de una exposición en el ser naciente.

2. Una filosofía natalicia

En la segunda etapa, nos esforzaremos en bosquejar esta nueva forma de pensar la justicia, libre de dominio, permaneciendo fiel a su origen asocial. La construcción de un altar al nacimiento liberará el espacio donde el *nosotros*, el mundo compartido, puede brotar y gozar. A lo largo de esta etapa, la justicia natalicia nos mandará aunar pensamiento y movimiento. Llevaremos paulatinamente la unión de cuerpo y pensamiento hacia extremos insospechados para nosotros. Exploraremos el universo de la “gran razón”, tal como Nietzsche calificó al cuerpo. El ser baila y perseguir la justicia no significa otra cosa que aceptar su invitación a ser partícipe de la danza. En esta etapa, se asume de entrada que el ser nace, que ser y devenir son una y la misma cosa. En esta parte pretendemos ofrecer un análisis de esta nueva manera de pensar. Presentaremos una ontología naciente, que llamaremos *Fractalogía*, una política naciente, llamada *Sacrificología*, y una ética correspondiente, *Liberación natalicia*. La fractalogía se elabora mediante un estudio crítico de la esferología de Peter Sloterdijk. La sacrificología por su parte supone una multitud de voces. La presentación de los escritos de Pascal Quignard, erudito de las lenguas y del silencio, nos permitirá encauzar la multiplicación de las voces. La liberación natalicia no aportará respuestas ni consiste en un manual práctico para una experiencia naciente del ser. En esta última sección recogemos sencillamente praxis nacientes, territorios ya existentes del pensamiento natalicio.

Algunas indicaciones acerca del método

Nuestro proyecto no es sólo una tesis que defendemos. Se trata de un trabajo de filosofía aplicada a la propia vida. Es pensamiento aplicado. Como tal, su primer movimiento, ya desde esta introducción, ha sido ubicarnos en el *nosotros*. El *nosotros* en tanto a posición, en tanto a exposición y por ende imposible de subjetivizar. Hablaremos, desde un *nosotros* imposible de objetivizar, de un *nosotros* ajeno a la dicotomía objeto / sujeto, de un pensamiento imposible de separar del cuerpo que lo piensa.

Elegir un tema da dolores de cabeza. Una nueva forma de pensar está en ciernes desde, al menos, Nietzsche, y esta nueva forma de pensar no se despliega por temática. No pensamos *sobre*. Somos más bien testigo y actor de un pensamiento que se extraña de sí mismo. El método clásico sugiere el despliegue de una tesis a partir de un tema bien definido, que se analizará idealmente en tres partes, cabeza, cuerpo, pies. Cada una de estas partes se subdivide a su vez en tres subpartes, que a su vez darán lugar a sus propias subideas, etc. Se configura así un árbol que nos garantiza

claridad y cohesión. Sin embargo, lo que pondremos en tela de juicio es precisamente esta forma de pensar desde las alturas. Sabemos desde Paul Tibbets que nacer desde arriba genera la muerte y el horror. No podíamos tratar esta cuestión elaborando un árbol jerárquico para comunicar nuestro camino. ¿Cómo podemos pretender dar a luz a un pensamiento no jerárquico si concebimos jerarquías en nuestras cabezas? Nuestra tesis mostrará la necesidad de un pensar naciente (ni desde arriba, ni desde abajo, sino nacer desde dentro) y dicha exposición no puede realizarse sino poniendo en práctica lo que predica.

Nuestro tema nace de la preocupación por la justicia y la dignidad. Nuestro proyecto de investigación parte de la frase de Cicerón según la cual hemos nacido para la justicia. ¿De qué modo puede el pensamiento seguir impulsado por el ansía de justicia que lo caracteriza desde que nació? Investigar es ahondar en los vestigios. En lo hondo fuimos arrastrados por potentes corrientes que propulsaban hacia fuera. Por consecuencia, nuestro discurso no tuvo más remedio que abrirse a lo que no es lenguaje. Nacer significa entre otras cosas penetrar un mundo que no sabemos nombrar. Nuestro proyecto es una celebración del *nosotros* que nace. La única justicia que nos queda es la que se da con el surgimiento del mundo, que alaba este brotar de la existencia. Encaminarse hacia esta justicia implica que el discurrir mute en bailar, y el pensamiento en vivencia. Cambiando *adoración* por *justicia* o *libertad*, aunque en realidad da igual la palabra que se use, encontramos en este texto de Jean-Luc Nancy el movimiento que impulsa nuestro proyecto:

“Alabanza ella misma infinita, alabanza a la medida de lo que alaba – a su medida porque proviene de su seno. A la medida de un inconmensurable. Por esta razón, no es ni posible ni deseable elaborar acerca de la adoración un discurso seguido, organizado. No se trata tampoco de privilegiar lo inorganizado, fragmentado, lo suspendido. Sólo podemos probar, intentar aproximaciones o estimaciones en dirección de algo de lo cual incluso ignoramos si debe constituir un tema. Sin duda no hay que tematizar la adoración. Y de todos modos, este trabajo – o meditación –, aunque exploratorio, no explora las posibilidades de una 'teoría' de la adoración sino las de una práctica. Esta práctica lleva un nombre inesperado: el pensamiento.”¹

Nuestro proyecto de tesis pretende pensar el mundo desde dentro. Por consecuencia no puede ni totalizar ni envolver. Tiene más bien el propósito de abrir camino. Con el propósito de abrir camino, tratamos a numerosos autores en la elaboración de una posición original. No nos limitamos a resumir ideas sino que construimos, gracias a un gran número de referencias, el marco de una filosofía natalicia.

En la primera parte de nuestra investigación, realizamos una breve historia filosófica para comprender cómo surgieron las necesidades del pensamiento en el día de hoy. Mediante el análisis

1 NANCY, J.-L. *L'adoration. Déconstruction du christianisme 2*, Paris, Galilée, 2010, pp. 22-23. (Traducción propia. Todas las traducciones de los textos citados en lengua original son propias al no ser que se indique lo contrario.)

de las tesis de autores reconocidos, se explicitan las condiciones que constriñen al pensamiento contemporáneo a la hora de asomarse al ámbito de la justicia. Entre ellas, debemos adelantar lo puesto que determina nuestra forma de escribir y presentar nuestro trabajo, se encuentra la necesidad de un lenguaje filosófico abierto a la imagen y a la poesía. Manteniendo las altas exigencias conceptuales del trabajo filosófico, las tesis se presentan a veces apoyadas en metáforas susceptibles de generar diversas interpretaciones. Veremos que la multiplicación de los sentidos no es ajena a un tratamiento justo de la justicia. Nos hemos esforzado en que esta multiplicación latente del significado no perjudique la claridad del texto.

La segunda parte de nuestra tesis lanza las bases para una filosofía del nacimiento. Constituye la mayor parte de este trabajo y en ella se mezclan análisis de temas contemporáneos con estudios minuciosos de obras filosóficas de hoy en día, junto a tesis originales autorizadas por los interrogantes del siglo XXI. El entretejer del cuerpo y el pensamiento cobrará entonces una complejidad a la cual resulta difícil hacer justicia sólo con el medio de las palabras. Las cuestiones que se tratan y el modo de su exposición se dinamizarán mutuamente. Las libertades que tomamos respecto al estilo de comunicación, heterodoxas en consideración con lo que debería ser una tesis doctoral, estarán sin embargo justificadas de la manera más clásica. El análisis racional de la razón nos conduce forzosamente a la aplicación racional de nuestras conclusiones y en el camino puede que nos volvamos un poco locos. A consciencia.

Primera parte
Los escombros de la razón. El origen social del derecho

Introducción

“Cada uno se elevará en su propia soledad: entonces ya no habrá individuos, sino *mundos* [...]”²
- Émil Michel Cioran, *Le crépuscule des pensées*

Nuestros pensamientos evolucionan en el eco de Hiroshima y Nagasaki. ¿En qué medida las bombas atómicas han modificado el pensamiento humano? Cabe reflexionar acerca de la implicación de la razón en la confección de un armamento de destrucción potencialmente universal y también estudiar en qué modo la emergencia de dicho armamento ha modificado las condiciones del pensamiento. En esta primera parte, se contemplan las consecuencias para el pensamiento contemporáneo de las explosiones nucleares de 1945. En cierto modo, recorreremos los escombros de la parte del pensamiento que ha sido afectada por la onda de choque. El territorio donde la razón entra en relación con la justicia, el derecho y la guerra nos interesa particularmente.

Nuestros tiempos componen con una singular paradoja relativamente al uso que se hace del concepto de justicia. En nombre de una justicia universal se globalizan las tensiones. Paralelamente a la promoción de las libertades individuales se extiende una sombra de miserias. La declaración universal de los derechos humanos preside el escenario donde la humanidad se esfuerza en separarse de la naturaleza para mejor desgarrarse a sí misma. Hija de las dos guerras mundiales, nuestra época entretiene una relación confusa con la violencia, especialmente las vinculadas a la globalización de la economía y al ejercicio de las soberanías nacionales. En unas conferencias presentadas ante un público infantil, Jean-Luc Nancy expresó claramente la situación del mundo postatómico:

“Casi todas las guerras que suceden actualmente en el mundo son guerras que se justifican gracias a la idea de justicia. [...] El mundo moderno está en una situación muy particular: en él se hace la guerra por todas partes en nombre de la justicia. Ya no hay ni guerras justas ni guerras injustas. Ya no hay guerras en el sentido estricto del término.”³

Afirmar que ya no hay guerra, como lo hace Nancy, no delata ninguna ceguera sino que testimonia la visión más lúcida: el mundo entero parece ser una guerra civil. *Justicia* es el nombre de un agregado de procesos que, entre otras cosas, encarcelan y matan. En este milenio tan joven ya se ha recluido, bombardeado, excluido y torturado en nombre de los derechos supuestamente inherentes a

2 CIORAN, É. M. *Le crépuscule des pensées*, Éditions de l’Herne, Le livre de poche, 1991, p. 130

3 NANCY, J.-L. *Dieu. La justice. L’amour. La beauté. Quatre petites conférences*, Bayard, 2009, pp. 77-78

las personas. Una pregunta clara nos puede servir de punto de partida: ¿Cómo ha sido posible el agotamiento del poder emancipatorio de los derechos humanos? ¿Qué sucedió para que de crear espacios de dignidad por encima de la cabeza de los reyes pasasen a autorizar y a justificar invasiones de países, bombardeos de civiles, pillaje a escala mundial de recursos naturales, sabotaje industrial del medio ambiente global, puesta masiva al trabajo superfluo y su correspondiente indexación al consumismo ignorante y por último extensión exponencial tanto lo cualitativo como en lo cuantitativo de los medios de control?

Comprender estos procesos desde el fuerte compromiso de liberarse de su empresa constituye el propósito de las páginas que siguen. La primera sección explicita los mecanismos que obran a *la sombra del derecho* en contra de la justicia. Nuestro punto de partida consiste en la relación entre violencia y derecho. Su estudio nos llevará a replantear nuestro modo de entender la razón humana, ya que su desarrollo parece cosustancial a la disipación de la justicia. La segunda sección, elaborada en torno a Alain Badiou, muestra cómo salir de la violencia laberíntica de la justicia penal involucrando el cuerpo junto con el pensamiento. Por último, en la tercera sección detallaremos cómo podemos empezar a pensar la justicia de nuevo. Por aquel entonces, como quería Cioran, no habrá individuos sino mundos. Pero, más allá de él, tampoco habrá soledad sino *nosotros*.

I. En la sombra del derecho

Nuestro punto de partida será examinar la sombra del derecho. Para ello, proponemos detallar su relación con la violencia y con la razón. Para comprender los vínculos que unen el derecho a ideas universales, nos será de gran ayuda estudiar la época a partir de la cual el derecho se globaliza. Fuimos testigos en el siglo XX de la aparición de un marco totalmente nuevo para el pensamiento del derecho y la justicia.

Nuestra primera reflexión versará sobre la dialéctica del derecho y su intimidad con la violencia. Proponemos arrancar desde la aserción de Walter Benjamin según la cual la crítica a la violencia se limite a la crítica de su relación con el derecho. Este punto de arranque nos permitirá analizar una forma de pensar que ya no puede ser válida después de la segunda guerra mundial. Con Horkheimer y Adorno se detallarán las esperanzas esfumadas de la razón. La constatación de la ausencia de justicia en el mundo contemporáneo no imposibilita la reflexión jurídica. Leyendo a Derrida veremos cómo la mirada dirigida a la sombra del derecho permite intuir el resplendor de una justicia ausente.

1. Dialéctica del derecho. Violencia en aras de justicia

"La justicia perece en el derecho."
- Horkheimer & Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*

Pensamos inmersos en la época que vivimos. Ello significa que pensamos después de una drástica ruptura con la tradición de la filosofía. Después Auschwitz, después Hiroshima. En el pensamiento, se está empezando apenas a procesar las ondas de choque de estos dos acontecimientos donde el mal y el bien desvelan ambos su absoluta destructividad. En esta *Dialéctica del derecho* nos ubicamos sin posibilidad de retorno en la ruptura que señaló Blanchot, en el *no man's land* del pensamiento.

“Lo que rechazamos no carece de valor ni de importancia. Es precisamente por esto por lo que el rechazo es necesario. Hay una razón que ya no aceptaremos, hay una apariencia de cordura que nos produce horror, hay una oferta de acuerdo y de conciliación que no escucharemos. Una ruptura se ha producido. Se nos ha conducido hasta esa franqueza que ya no tolera la complicidad.”⁴

4 BLANCHOT, M. "El rechazo" en *Escritos políticos*, Acuerela & A. Machado, 2010, trad. Diego Luis Sanromán, edición en internet: <http://archive.org/details/elRechazoDeMauriceBlanchot>

A continuación detallaremos las implicaciones que conlleva empezar a trabajar después de esta ruptura, después del rechazo.

En un primer momento, guiado por Walter Benjamin, tomaremos consciencia de lo que implica pensar la violencia en relación con el derecho y la justicia. Centrándonos en el texto *Para una crítica de la violencia*, escrito a principios de los años 20, podremos despejar el nudo que une estos tres conceptos centrales; justicia, derecho y violencia. Se desvelará que la violencia no evoluciona en oposición al derecho sino que se despliega en su seno mismo cuando éste pretende defender la justicia. En un segundo momento, tomaremos nota de la ruptura que supone la segunda guerra mundial y de sus consecuencias para el planteamiento que nos ofreció Benjamin. Estableceremos una lista de las esperanzas esfumadas en las chimeneas de los hornos crematorios y en los hongos de Nagasaki y Hiroshima. Recurriremos a Horkheimer y Adorno para clarificar las ilusiones que ya no nos son permitidas, profundizando en la brecha abierta por su predecesor en la crítica del nexo entre violencia y justicia. Podremos descifrar las consecuencias que conlleva esta desilusión para la democracia y el estado de derecho. Se pormenorizará lo que los frankfurtianos llamaron la aporía o dialéctica de la Ilustración. A partir de la aporía de la Ilustración aclararemos *el perecer de la justicia en el derecho*, que encabeza esta sección. En esta delicada parte de nuestra investigación, haremos hincapié en la fuerza de esta afirmación de Horkheimer y Adorno tratando de explicitar el *modus operandi* mediante el cual el derecho engulle a la justicia. Explicaremos cómo el derecho puede analizarse como instrumento del dominio. Por último, abocados a la necesidad de clarificarnos con la violencia, daremos un paso atrás para detenernos en la relación entre pensamiento y violencia. Rastreadremos hasta Nietzsche la posibilidad de pensar la violencia internamente al pensamiento mismo. Pisar el *no man's land* del pensamiento y apropiarse su violencia dificultará (incluso tal vez imposibilitará) la fermentación de ésta en gases y bombas.

1.1 La violencia del derecho y la esperanza de redención: partiendo de Benjamin

Existe una tensión entre los conceptos de derecho y justicia. En el despliegue del primero encontramos siempre una invocación a la última. A la hora de imaginarla, surge la necesidad de concretarla en derecho. Sin embargo, resulta que la invocación a la justicia por parte del derecho se limita a la apelación de un fantasma, de la sombra de una justicia que no encontramos en ninguna parte. Por su parte, la concreción de la justicia en derecho parece determinar más su ruina que su reino. Existe una tensión entre los conceptos de derecho y justicia, existen incluso sospechas de que derecho y justicia no se comunican, no por un fallo técnico o por falta de voluntad política, sino por

su arquitectura conceptual misma. Una ilustración de ello la encontramos en el texto explosivo de Walter Benjamin titulado *Para una crítica de la violencia*.⁵ Proponemos leer detalladamente este texto.

Sin poner en tela de juicio el concepto de razón, Benjamin emprende un estudio crítico de la *Gewalt*, o sea de la fuerza autorizada, de la violencia legal.⁶ Para Benjamin, la razón sigue siendo un ideal innombrable que debe de ser perseguido por el alma noble. Es quizá en su virtud que pretende arrojar luz sobre los vínculos que unen de manera problemática justicia y derecho. A la luz de su trabajo, el derecho aparece efectivamente como un callejón sin salida para quien pretende caminar hacia la justicia. El derecho no sería más que “una violencia coronada por el destino.”⁷ Veamos brevemente el camino recorrido para llegar a esta conclusión tan contundente.

Para empezar, Benjamin pretende remediar a un fallo metodológico que contamina toda la crítica a la violencia. Siempre que se critica a la violencia, el discurso versa sobre su utilización y no sobre ella en sí. La crítica a la violencia, afirma Benjamin, se puede limitar a la relación que la une al derecho, pues, como veremos, toda violencia se anuda de una manera u otra al derecho. Históricamente, dos tradiciones se han opuesto en la filosofía del derecho, cada una a su manera justificando la violencia. El derecho natural, o *jusnaturalismo*, y el derecho positivo comparten, según Benjamin, un dogma común que nos impide criticar a la violencia en sí. El derecho natural supone que los individuos utilizan de hecho y de *jure* la violencia. Por consecuencia, la justicia de los fines justifica cualquier medio. Aquí la violencia se considera un dato natural y la justicia la asume y su naturaleza reside en la conveniente adecuación de la violencia para con los fines adecuados. Por el contrario, el derecho positivo se centra únicamente en la legitimidad de los medios renunciando a cuestionar los fines perseguidos. Allí donde el primero está ciego respecto al condicionamiento de los medios, el segundo está ciego respecto a la incondicionalidad de los fines. Ninguno permite una auténtica crítica a la violencia. Criticar la violencia no puede por ende limitarse a pensar en su justa configuración, sea para encauzarla hacia fines supremos o para

5 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Grupo Santillana de ediciones, 1999, pp. 23-44

6 El término alemán *Gewalt* resulta de difícil traducción. Sabemos por lo menos que su frecuente traducción en inglés, en francés o en castellano por “violencia” es tan insuficiente que resulta engañosa. Ver DERRIDA, J. “Prénom de Benjamin” en *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994, pp. 67-147

7 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, *loc. cit.*, p. 31

desplegarla cuidadosamente mediante asépticos procesos carentes de fines. Criticar la violencia exige la comprensión de su relación absoluta con el derecho. La violencia o bien es lo propio del sistema legal o bien constituye el soporte de su despliegue, el terreno que la justicia penal conquista. El derecho o usa la violencia o la violenta, nunca se mantiene ajeno a ella.

Para Benjamin, el hecho de que la violencia esté intrínsecamente ligada al derecho se comprueba en la tendencia general del derecho a frustrar todos los fines naturales y personales que se satisfacen mediante la violencia. ¿Qué interés tiene el derecho en monopolizar la violencia? ¿Por qué se interponen fines de derecho contra los fines naturales? Leamos a Benjamin:

“Se dirá que un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aún perseguidos de forma violenta. Pero eso, planteado así, no es más que un mero dogma. En cambio, podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines de derecho, sino, mucho más así, al derecho mismo.”⁸

El monopolio de la violencia, al cual anhela el derecho, tendría la finalidad de proteger al derecho mismo, y no a sus fines ni a la legitimidad de sus medios. ¿Por qué teme tanto el derecho a la violencia? Aquí se desvela el nudo inextricable que envuelve la violencia y el derecho al uno en el otro: la violencia funda derecho. Cualquier violencia que permanece ajena al derecho tenderá a crear un derecho diferente.

Benjamin ilustra su pensamiento con tres ejemplos: el derecho a la huelga, el derecho bélico y el gran criminal. En el derecho de huelga, se reconoce cierto uso de la violencia que acaba implantando o modificando condiciones de derecho. Únicamente la huelga general revolucionaria que se propone no negociar con el estado sino abolirlo, se puede decir pura de toda violencia.⁹ Subrayamos con Derrida lo difícil, o, más exactamente, lo imposible que es delimitar los tipos de huelga. Al igual que la violencia fundadora y conservadora de derecho, los dos tipos de huelga general, revolucionaria y negociadora, están sujetos a una *contaminación diferencial y diferencial*, para añadirle al argumento todos los matices, ¡y numerosos son!, del planteamiento derridiano.¹⁰ En todo caso, el derecho de huelga testimonia que la violencia funda y modifica el derecho, testimonia que el derecho se hace con violencia.

8 *Ibid.*, p. 26

9 *Ibid.*, p. 36. Habría que analizar todos los matices que Benjamin pone en otros lugares a la palabra anarquista. En el artículo que tratamos ahora, Benjamin se burla del anarquismo pueril que reivindica “lo que apetece es lo permitido”.

10 DERRIDA, J. "Prénom de Benjamin" en *Force de loi, op. cit.*, p. 94

En la guerra se hace más patente aún el hecho de que la violencia funda derecho. Firmar la paz implica reconocer la victoria. El nuevo derecho así constituido emerge directamente de la violencia bélica, que persigue fines naturales de manera tolerada por los sujetos.¹¹

Por último, nos cuenta Benjamin, la admiración del pueblo por los grandes criminales radica en que éste, al utilizar por sí la violencia, pone en duda todo el derecho y el sistema de violencia legal. Toda violencia participa de la problemática del derecho. Benjamin señala que la pena de muerte, no mucho tiempo atrás, se utilizaba para castigar delitos de propiedad. Dichas ejecuciones no únicamente conservaban al derecho, sino que fundaban nuevamente el derecho, extendiendo su dominio. El poder sobre la vida y la muerte refuerza el derecho, funda conservando; de ahí que encontremos “algo corrupto en el derecho.”¹²

El dogma compartido por las dos tradiciones del derecho, natural y positivo, se formula de la manera siguiente: “fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos.”¹³ Pero la veracidad de este dogma no está en absoluto asegurada. ¿No existen medios legítimos en contradicción con fines justos? ¿No existe acaso una violencia que no es medio, sino pura manifestación, como la ira? La conclusión de Benjamin, que puede, a primera vista, parecer un desistimiento del pensamiento, no es en absoluto irrelevante. Exploraremos más adelante sus ramificaciones con Derrida. Para Benjamin, es Dios quien determina la legitimidad de los medios y la justicia de los fines. Que todo derecho tenga que ver con Dios de una manera u otra es un problema en el cual nos hemos de detener. Todo derecho descansa sobre mitos, lo que tambalea su pretensión puramente racional.¹⁴

El derecho emerge de la coronación de una violencia, que Benjamin llama fundadora. La función de la violencia fundadora es doble: en primer lugar, tiene como objetivo *ese* derecho que se propone fundar; en segundo lugar, establece el poder que conservará y garantizará el nuevo derecho fundado. En estas manifestaciones violentas y trámites legales hemos perdido la justicia. Para

11 Más adelante, veremos con Jean-Luc Nancy cómo podemos identificar guerra y policía. Recordamos que para Benjamin la policía democrática constituye “la máxima degeneración de la violencia” (*Ibid.*, p. 33), pues en ella se confunden las violencias conservadoras de derecho y fundadoras de derecho. Liberado de la mística nacionalista o estatalista, la actividad policial – o sea la violencia que funda conservando y que conserva fundando – aparece en tanto actividad bélica. Ver NANCY, J.-L. “Guerre, droit, souveraineté – techné” en *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996, pp. 125-168.

12 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, *loc. cit.*, p. 31. En la traducción de Derrida, la expresión benjamiana adquiere más virulencia: “Hay algo podrido en el corazón del derecho.” (DERRIDA, J. “Prénom de Benjamin”, *loc. cit.*, p. 95)

13 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, p. 24

14 La función de la ficción se detallará con Derrida y la relación entre pensamiento y ficción hoy en día se estudiará junto con Badiou.

Benjamin, no queda otra vía hacia la justicia que remitirse a Dios, rechazando tanto la violencia fundadora como la violencia conservadora. “Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder es el principio de toda fundación mítica de derecho.”¹⁵ La ambigüedad de esta justicia divina fue discutida ampliamente. La justicia no es la obra de Dios sino su privilegio. Dios, entendido generalmente en la Escuela de Frankfurt como lo completamente otro, se reserva la justicia.¹⁶ Ésta es pues tributaria de lo completamente otro, es un ideal, como la razón, noble de perseguir pero imposible de poseer. El “Dios ausente” no legitima nunca un poder *fundado*. Este último es pues mera violencia, coronada por el destino pero carentes de fundamentos justos, no hay posibilidad para un poder fundado de descansar en la justicia. No podemos conocer la justicia, pero tampoco podemos abandonarla. Es un ideal, pero un ideal innombrable. La posibilidad de una justicia ausente nos acompañara a lo largo de toda esta investigación. De cierto modo, todo nuestro proyecto evoluciona a la sombra de una justicia ausente.

Lo que hace que haya “algo corrupto en el derecho”¹⁷ es la confusión entre las dos violencias que lo constituyen, confusión que sin embargo le es intrínsecamente necesaria. La violencia en la cual se confunde el acto de fundar y el de conservar el derecho es lo propio de la policía democrática, “institución ignominiosa”. La violencia fundadora adquiere su acreditación en la victoria. La violencia conservadora no fija otros fines que los fijados a la hora de la fundación del derecho. La policía, en su actuar cotidiano, está eximida de ambas exigencias. Su violencia funda sin victoria y conserva fijando fines nuevos. El texto de Benjamin adquiere una actualidad tremenda cuando apunta a las intervenciones de policía destinadas a aplicar edictos administrativos sin relación con fines de derecho. La intervención se hace “en nombre de la seguridad”¹⁸, que no es otra cosa que un disfraz de fines imposibles de garantizar para el orden legal, para el estado. Cuando se apoya en el poder monárquico, donde lo legislativo y lo ejecutivo gozan de una unidad metafísica otorgada por la invocación de Dios, la violencia policial enseña su verdadera cara y quien la sufre puede identificar al enemigo. Para Benjamin, la existencia de la policía en regímenes donde supuestamente está separado lo legislativo y lo ejecutivo “ilustra [...] la máxima degeneración de la violencia.”¹⁹ El estado de derecho, que ha olvidado su origen violento, relegando así el lenguaje a una representación que le imposibilita la presentación²⁰, utiliza la fuerza legal con el único fin de

15 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, *loc. cit.*, p. 40. Analizaremos con Badiou el sujeto de la justicia, que poco tiene que ver con el sujeto responsable y racional del derecho.

16 Ver HORKHEIMER, M. *Anhele de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 165-201

17 BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia”, *loc. cit.*, p. 31.

18 *Ibid.*, p. 32

19 *Ibid.*, p. 33

20 Pasamos por alto lo que sería sin embargo necesario: arrojar luz sobre la distinción entre presentación y representación. La argumentación que encontramos en otros textos de Benjamin (En particular, “*Sobre el lenguaje*”

defender y reforzar el derecho que lo legítima. Esta situación nos ubica en una tautología que nos encierra en el mundo establecido, en la cual sólo ganan la violencia y el dominio.

Hemos llegado a la proposición “positiva” de Benjamin, o sea, la redención por parte de la violencia divina. ¿Qué pasaría si el dogma común al derecho natural y al derecho positivo fuese falso? ¿Si hubiesen medios legítimos en contradicción con fines justos? ¿O si existiese una violencia que no es un medio? Estas situaciones forman lo cotidiano del mundo humano. La unicidad irreducible de cada situación imposibilita la universalización de sus fines. Para Benjamin, Dios determina la legitimidad de los medios y la justicia de los fines.

Existe un opuesto a la violencia mítica que se despliega en el derecho: la violencia divina. La justicia adviene no por obra de dios directamente sino que se reconoce por “momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho.”²¹ Al contrario de la violencia mítica y el derecho, la justicia divina arrastra con las fronteras, no culpabiliza a la vida sino que redime, no exige sacrificios sino que los acepta, etc.²² En esta concepción de la justicia, se reconoce un valor más alto a la existencia justa que a la mera existencia (en contra de la sacralización de la mera vida) y se señala que lo humano no se refiere a la vida concreta del hombre, sino a algo por venir.²³ Benjamin concluye su artículo con una invitación a descartar toda violencia mítica fundadora de derecho, al igual que toda violencia conservadora, administradora del poder.

Queremos reservar ahora la posibilidad de una violencia que no tenga que ver con la fundación del derecho, ni con su conservación ni con Dios, de una violencia por así decirlo

*en general y el lenguaje humano” en Para una crítica de la violencia y otros ensayos, op. cit., que sostiene la tesis de una pureza original caída en la representación, en la comunicación) se asimila a la ardua demostración de Heidegger. El olvido del ser en Heidegger, el olvido del origen en Benjamin, imposibilita al primero presentarse – es la historia del nihilismo, de la metafísica occidental – y al segundo renovarse en forma más pura y permitir a la palabra ya no representar sino nombrar propiamente. La crítica molesta de Habermas apunta a esta filosofía de la historia, que Derrida califica de *arché-teleológica*, escatológica, mesiánica de una forma a la vez marxista y judía. DERRIDA, J. "Prénom de Benjamin", *loc. cit.*, p. 111-112*

- 21 *Ibid.*, p. 42. A la luz de esta frase, resulta un poco populista la crítica que Derrida dirige al artículo de Benjamin como susceptible de justificar la “solución final” con la palabra “incruenta”. En primer lugar, los nazis derramaron mucha sangre y, en segundo lugar, difícilmente se podría argumentar que el régimen fascista se reconocía por la ausencia de fundación de todo derecho. Al contrario, los nazis aficionaban particularmente el derecho y su pureza. Esposito ve una prueba de lo que llama el celo legal de los nazis en la fría recepción que el nazismo hizo del decisionismo schmittiano, que les resultaba demasiado cínico al enfatizar tanto la importancia de la decisión del soberano. Ver ESPOSITO, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 292-ss
- 22 *Ibid.*, p. 41. Desarrollaremos una *sacrificología* para pensar este matiz de diferencia entre exigencia y aceptación y asumir el papel central del sacrificio en la cultura humana.
- 23 *Ibid.*, p. 43. La idea de que “la sociedad humana aún no existe” la encontramos también en el pensamiento de Marcuse, Adorno y Horkheimer. Discutiremos junto a Derrida las dificultades del planteamiento del *por venir*. Con Esposito, exploraremos la diferencia entre *zoé* y *bios*, entre vida desnuda y forma de vida.

espiritualizada, en la línea de la enemistad espiritualizada de Nietzsche y del *odio libre* de López Petit. Hemos utilizado un artículo de Benjamin para ilustrar el nexo entre violencia y derecho, que aleja a este último de la justicia. Antes de pasar a un análisis con detenimiento de este nexo y de sus consecuencias para los conceptos de democracia y de estado de derecho, queremos señalar que la conclusión de Benjamin no es en modo alguno una *rara avis* en el escenario filosófico. En contra de la *Teoría pura del derecho*²⁴ de Hans Kelsen, que se publica en la misma época, varios autores llegan a la conclusión de que el poder emancipatorio del derecho está agotado, que se ha revelado incapaz de crear justicia. Cioran ironizaba que la humanidad escondía su miedo a la libertad en su culto a las leyes, afirmando que la cultura en su totalidad es una mera cobardía.²⁵ En *El hombre sin atributos*, Musil nos presenta a Ulrich, un espíritu crítico frente a cuyo análisis se derrumban todas las justificaciones del sistema legal. Pero, de un modo más radical, hay que señalar que, después de la Segunda Guerra Mundial, ya no hay engaño posible. La sospecha de que el derecho no permite una emancipación genuina ha adquirido la fuerza de una constatación apoyada por la experiencia de la época y por todo un proyecto de filosofía crítica. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* - libro emblemático que explicita las aporías de la razón (introducir más razón en el mundo equivale a introducir más dominio y dicha introducción ya no es racional) - afirman crudamente: “La justicia perece en el derecho.”²⁶ Veamos de qué modo.

1.2 Esperanzas cercenadas: dialéctica de la Ilustración

El corpus de todas las obras recogidas en la producción de la llamada escuela de Frankfurt es tan amplio que parece inabarcable. Y si le añadimos los millares de páginas escritas por los comentaristas, resulta evidente que una sola vida no bastaría para un estudio profundo y exhaustivo. Sin embargo hay una obra que parece gozar de un potencial de apertura fuera de lo común. Una obra que disloca desde dentro mismo a la escuela de Frankfurt. Obra de la desilusión, la llamaban aquí, culminación de la teoría crítica, la calificaban allá, *peso con el cual no se puede cargar*, decían más acá en forma de desistimiento. En resumen, un libro dinamita, tal como debe ser. Un libro que producía en algunos una aversión intolerable mientras que en otros suscitaba un entusiasmo

24 KELSEN, H. *Teoría pura del derecho*, México, Porrúa, 1993. La edición original se publica en 1934, aunque Kelsen llevaba divulgando las bases de su teoría desde la segunda década del siglo XX. Según su teoría, en la tradición del *jusnaturalismo*, cada norma jurídica encuentra su justificación en una norma superior hasta la *grundnorm*, la norma fundamental, que no debe ser cuestionada. Nos preguntaremos enseguida por la significación de esta prohibición de cuestionar la norma de las normas.

25 CIORAN, É. M. *Le livre des leurres* en *Oeuvres*, Paris, Gallimard (Quarto), 1994, p. 180

26 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 71

incontenible, sin dejar a nadie indiferente. Se trata de la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y de Theodor W. Adorno.

En un primer momento, haremos explícita la aporía de la razón que hacía que para Adorno y Horkheimer no era ya racional apoyarse en la racionalidad pura. La promesa de que la razón liberaría al ser humano del dominio ya no puede creerse racionalmente. Para los representantes de la escuela de Frankfurt, la razón decayó en racionalidad estratégica e instrumental. No era ni será lícito esperar nada hasta que el pensamiento no devolviese a la razón su fuerza ilustradora, libre de toda instrumentalización. La cointrincación de la razón y el dominio disuelve las esperanzas de justicia puestas en el derecho. Desprovisto de su fuerza de ilustración, la razón no es ninguna tierra fértil para las semillas de la esperanza. Después de aclarar el dispositivo de la aporía de la Ilustración, nos centraremos en su despliegue en el ámbito del derecho.

1.2.1 Aporía de la Ilustración

Iniciada en el principio de los años 40, en plena Segunda Guerra Mundial, la *Dialéctica de la Ilustración* fue publicada una primera vez en 1944, cuando ya se empezaba a sospechar la amplitud del horror nazi. Si la Ilustración es “un proceso de desencantamiento del mundo”, pues Adorno y Horkheimer escribieron su *Dialéctica* en la cumbre de este proceso filosófico-histórico. Alemania, que ha pensado la gran filosofía, que ha compuesto parte de la música más bella del mundo, que ha escrito magníficas obras de literatura, Alemania, parangón de cultura, había caído en la más abyecta barbarie. Nuestros autores vieron confirmado su pesimismo teórico, en su más oscura forma, y quizá perdieron de vista la razón de ser de su optimismo práctico. En esta pérdida puede radicar el llamado “giro especulativo”²⁷ que desplazó el eje de la conflictividad motor de la historia. De la lucha de clases, eje que facilitaba el optimismo práctico ofreciendo múltiples puntos de inflexión de la historia, la conflictividad se desliza en la *Dialéctica* entre el ser humano y la naturaleza. Más allá de la lucha de clases y del capitalismo, es el tipo de razón, la manera de pensar lo que está en el origen del desencantamiento del mundo y de la cosificación de lo vivo.²⁸ Nuestra investigación parte del reconocimiento de que la cuestión de la justicia reclama hoy en día una reflexión radical sobre el pensamiento y por ende dentro del pensar. ¿Qué significa pensar a la sombra de una justicia ausente? He aquí nuestro huidizo tema.

27 CORTINA ORTS, A. *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Madrid, Editorial Cincel, 1985, p. 76

28 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 65

Reflexionar sobre el pensamiento es un propósito ambiguo y problemático. Andamos a oscuras. Pensar en la sombra implica que el pensamiento no puede alumbrar ni ilustrar sin disolver en su acto mismo la sombra que lo interesa. Horkheimer y Adorno no tomaron medida de esta realidad, por lo que no supieron proporcionar una salida al problema que plantearon. Según sus propias confesiones, esta *Dialéctica* que pretendía ilustrar la Ilustración sobre sí misma no consiguió salir de la aporía que constituía su propio punto de partida, o sea la “autodestrucción de la Ilustración.”²⁹ Su investigación confirmó sus dudas más corrosivas: “La Ilustración es totalitaria”³⁰, y más adelante enfatizan: “como ningún otro sistema.”³¹ Provieniendo de filósofos, este juicio sin apelación sorprende. Éste era un peso imposible de cargar para Habermas. No obstante, considerando la máxima desilusión impulsada por la época en la cual fue emitida dicha sentencia, creemos que se puede aprovechar la lucidez de quienes ya no podían esperar nada, y que se volvieron paulatinamente hacia dios por uno y hacia el arte por el otro.

El punto de partida ético de los autores, muy hermosamente expresado, puede servirnos todavía hoy en día: “No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas.”³² Paradójicamente, el cumplimiento de las esperanzas más altas de nuestros antepasados ilustrados tiene que pasar primero, en el punto en el que hemos abocado, por la destrucción de la herencia ilustrada. Sólo así se puede salvar lo valioso de dicha herencia. “Hoy, sin embargo, el pasado se prolonga como destrucción del pasado.”³³ Nuestros antepasados han construido una casa donde podríamos desplegar las alas y ahora nos percatamos de que hemos olvidado dejar una puerta abierta. La razón que prometía mundos se convirtió en un laberinto aporético.

Para los Voltaire, D’Holbach, Helvétius, Sade, Kant, Diderot y compañía, el llamamiento a la tolerancia, al materialismo, a la libertad radical, a la democracia y a la justicia se hacía bajo las

29 *Ibid.*, p. 53

30 *Ibid.*, p. 62

31 *Ibid.*, p. 78

32 *Ibid.*, p. 55

33 *Ibid.*, p. 55. Este texto se ha traducido a partir de la versión alemana de 1969. En la versión de 1944, “Hoy, sin embargo” era “En el nombre de la Ilustración”. Es, entonces, para nuestros autores, el hecho de ser fiel a la Ilustración y a sus esperanzas lo que motiva el esfuerzo de destrucción de ella por ellos emprendido. Slavoj Zizek invoca una fidelidad similar a la hora de afrontar a Kant. Sostiene, y nosotros lo subscribimos con entusiasmo, que la fidelidad no se debe a la letra de Kant sino al espíritu creativo de la letra de Kant. Aferrarse al texto de un autor es traicionar la creatividad a la cual nos reta. Ver ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos, 2006: “La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) al ‘espíritu’ de su pensamiento. Es justamente cuando uno se mantiene fiel a la letra de Kant cuando se traiciona el corazón de su pensamiento, su impulso creativo subyacente.” (p. 29) “La fidelidad auténtica es la fidelidad al vacío mismo; al propio hecho de la pérdida, de abandonar o cancelar el objeto. ¿Por qué deberían ser los muertos el objeto de vinculación preferente? El nombre de esta fidelidad es pulsión de muerte.” (p. 30, en nota)

amenazas de la cárcel, del exilio, de una muerte (si no del cuerpo, al menos de su decir).³⁴ Todos estos conceptos albergaban esperanzas de una “tierra que mana leche y miel”. Hoy en día, el mundo establecido se vanagloria de haber concretado los proyectos políticos de la Ilustración. Sin embargo, los conceptos que antaño servían para prometer felicidad, libertad y justicia son los que hoy justifican bombas y guerras en la periferia del mundo occidental y la libertad formal de la cual se goza en esta pequeña parte del mundo es insípida a la vez que embrutece. ¿Puede la Ilustración ser responsable de tal degeneración de sus conceptos y de tal perversión de sus esperanzas? Horkheimer y Adorno sostienen que en el punto en donde hemos llegado, podemos racionalmente comprender que la razón sola ya no nos puede llevar más lejos, si ir lejos significa ir a mejor.

Enseguida pondremos la argumentación de Horkheimer y Adorno a prueba. Para ello, utilizaremos una oscura afirmación que goza de un tremendo poder subversivo y que, creemos, nos permitirá evaluar críticamente la Ilustración concentrándonos en un ámbito de primera relevancia, tanto antaño como hoy. “La justicia perece en el derecho.”³⁵ El despliegue de nuestro análisis hará trabajar la *Dialéctica de la Ilustración*, pondrá en extrema tensión la aporía. Contemplar el derecho como instrumento de dominio nos permitirá entrever una brecha donde salir de la aporía ilustrada. Para ello, nos aventuraremos en una polémica vía de salida de la aporía, por la cual habrá que dejar que Nietzsche conteste a la interpretación insuficiente que han hecho de su obra los autores de la *Dialéctica*.

1.2.2 El derecho en tanto que dominio

El estado de derecho es a menudo alabado como uno de los más significantes logros de la Ilustración. Pretende éste alcanzar una justicia inigualable para cualquier otro modo de organización colectiva (aunque sea con el lema *el menos peor de todos los sistemas*). Su exportación a otros lugares del mundo parece garantizar la cuasi total amnistía de los medios, conforme a lo peor de la tradición de derecho natural, para la cual cualquier medio es bueno en tanto el fin sea justo, o pretenda serlo. En nombre de la promoción del estado de derecho, las injusticias sin común medida

34 En un capítulo muy interesante de sus *Moralités postmodernes*, LYOTARD discute lo banal que se ha vuelto el trabajo intelectual. A su juicio, el sistema de hoy no es totalitario, tal y como lo querían creer Foucault y Sartre, y los frankfurtianos de la primera – y mejor – generación, sino que tiene un margen de incertidumbre lo suficientemente amplio como para acoger cualquier crítica como una posible mejora del dominio. Ver LYOTARD, J.-F. “Intime est la terreur” en *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, p. 175. A propósito de lo poco ilustrada que era en realidad la vida de los ilustrados insignes (Voltaire, Rousseau, etc.), y de la utilidad de recuperar a los ilustrados más radicales, remitimos a la introducción de ONFRAY, Michel. *Les ultras de Lumières. Contre-histoire de la philosophie IV*, Paris, Grasset, 2007, pp. 15-40.

35 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 71

con las que indignaban a los miembros iniciales de la Ilustración se relegan a la categoría de daños colaterales. Sin embargo, apostar todo por el estado de derecho puede resultar engañoso si, como nos dicen los autores de la *Dialéctica*, la justicia, en nombre de la cual el derecho pretende desplegarse, perece en el derecho. Es decir que el derecho imposibilita la realización de lo que afirma realizar, al igual que la Ilustración es hoy en día lo que imposibilita el cumplimiento de sus esperanzas. Veamos la argumentación de nuestros autores. La presentamos, tal y como nuestros ojos se la apropian, en tres etapas: (1) el totalitarismo de la Ilustración, (2) el sujeto concebido por y para ella y (3) las consecuencias para la democracia y para el estado de derecho.

Totalitarismo de la Ilustración

En primer lugar, arrojar luz sobre el totalitarismo de la Ilustración nos ayudará a comprender cómo la justicia puede perecer en el derecho que la invoca. La Ilustración, argumentan Horkheimer y Adorno, se yergue sobre el presupuesto de una sola ciencia, de una ciencia universal en la cual todos los hechos encuentran su coherencia con los otros. Nada puede escapar al pensamiento en el postulado de Bacon de una *scientia universalis*. “La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas.”³⁶ La lógica formal constituye la matriz donde todas las cosas y todo lo vivo, reducido a procesos químicos³⁷, se unifican. El primer paso de la Ilustración se efectúa sobre un suelo común.

“La gran escuela de la unificación³⁸” que es la lógica formal pone todo al mismo nivel. Destruyendo los dioses acabó destruyendo las cualidades, pues todo tiene que expresarse en el lenguaje del “canon de la Ilustración”: el número. “Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia”³⁹, por lo que tiene que ser desenmascarado o negado. Para la Ilustración, nada puede permanecer fuera de la sistematización del conocimiento.⁴⁰ Nada se le puede escapar. Por ello nuestros autores la tachan de ser totalitaria, pues “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres.”⁴¹

36 *Ibid.*, p. 62

37 *Ibid.*, p. 280

38 *Ibid.*, p. 63

39 *Ibid.*, p. 63

40 *Ibid.*, p. 62, 70, 129

41 *Ibid.*, p. 64

En este afán de sistematización total, le es prohibido al pensamiento pensarse a sí mismo.⁴² La tarea del pensamiento ilustrado es totalmente otra: someter la cosas, ejercer el dominio. La razón instrumental de la Ilustración se confunde con el sistema cuyos fines son de dominio y de autoconservación.⁴³ En esta identificación entre la verdad y el sistema, que se encuentra en la obra de Kant, “el pensamiento sella su propia nulidad.”⁴⁴ Es el triunfo de la razón instrumental, de la “funcionalidad sin finalidad.”⁴⁵ La razón se limita a ordenar las cosas y lo viviente *según la unidad de un solo principio*, como lo manda Kant cuando nos ilustra sobre la naturaleza de la Ilustración. Todas las cosas deben de ser catalogadas. La razón ilustrada es pura formalización y ha renunciado a cuestionar los fines, que ya no pueden ser otros que la autoconservación del dominio, que es un fin para sí mismo.⁴⁶ La Ilustración, renunciando a la valoración de los fines, pone por encima de todas las cosas la capacidad de ordenarlas dentro de un mismo sistema. Los seres humanos configurados y producidos por el despliegue de esta única lógica resultan bien distintos que los seres augurados en las promesas de la Ilustración hace dos siglos.

El sujeto: por y para la Ilustración

En paralelo a su propia perpetuación, la forma de autoconservación del dominio debe mantener a todos los seres en “el estadio de puros seres genéricos.”⁴⁷ El estudio del sujeto tal y como lo concibe la Ilustración constituye nuestro segundo paso hacia el perecer de la justicia en el derecho. El totalitarismo de la Ilustración requiere un sujeto bien concreto. Dicho sujeto es, según Horkheimer y Adorno, el burgués:

“El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad [en la filosofía de Kant: el estado pre-ilustrado del individuo, cuando es incapaz de servirse de su propio

42 *Ibid.*, p. 79. *Philosophical Investigations* (1953) de Ludwig von WITTGENSTEIN iba a ser publicado algunos años después de la publicación americana de la *Dialéctica de la Ilustración*. La prohibición del pensamiento de pensarse está claramente afirmada en estas páginas escritas por el alumno de Bertrand Russell. Herbert MARCUSE dedica un capítulo entero de *One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, 1964, a la crítica virulenta de la obra de Wittgenstein que manda a la filosofía deshacerse de la preguntas que la pone ella misma en duda. Ver el capítulo “The Triumph of Positive Thinking: One-Dimensional Philosophy”. Nosotros, a sabiendas, desplegamos un pensamiento oscuro – que no ilustra.

43 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 131. El pensamiento ilustrado confunde la libertad y la autoconservación (p. 93), que es el fin de la ciencia (p. 134). En el fondo se trata de la autoconservación del sistema (p. 139), que “es imposible ya separar de la autodestrucción” (p. 137), por lo que la autoconservación se asimila a la muerte: “la vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto” (p. 225). Discutimos ampliamente el carácter mortífero de la autoconservación en la segunda parte de esta investigación. Ver *infra*, *Sacrificar la vida a su conservación*.

44 *Ibid.*, p. 133

45 *Ibid.*, p. 136

46 *Ibid.*, p. 150. Ver también p. 233, donde se dice que el dominio, sin cesar de ser puro medio, acaba siendo su propio fin e incluso el fin en cuanto tal. En estas afirmaciones resuenan las tesis de Benjamin acerca del derecho. ¿El derecho sería una manifestación del dominio? Nosotros apostamos que sí.

47 *Ibid.*, p. 200

entendimiento sin la guía de otro] se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración.”⁴⁸

Y “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente.”⁴⁹ Todo tiene que ser cuantificable en el lenguaje matemático, del mercado a la justicia. El sujeto de la Ilustración y por ende del estado de derecho (pero a ello volveremos) le urge reconocerse en el sistema unitario de la razón universal.

Para un mejor despliegue del dominio, se entrega un *sí mismo* a todos los individuos, de manera que se vuelven todos iguales⁵⁰, equivalentes. Cada uno recibe desde la racionalidad del dominio una unidad propia, equivalente a la de cualquier otra persona. Cuidando del *sí mismo* que se les ha entregado, los individuos trabajan en el sentido del sistema de dominio. El yo en el que creen es a la vez condición y producción de la vida material que deben gestionar.⁵¹ “El individuo, sobre el que se apoyaba la sociedad, llevaba la marca de tal dureza; en su aparente libertad, no era sino el producto de su aparato económico y social.”⁵² Este individuo cuya norma es la autoconservación confundida con la autoconservación del sistema es, en realidad, vacío. Arrastrar con todos los ídolos nos ha conducido a reconocer en el sujeto la “única, ilimitada y vacía autoridad.”⁵³

El sistema se extiende sobre la ilusión de un ser genérico llamado *hombre*. Por lo tanto, “el individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso.”⁵⁴ Presuponer la unidad del ser humano y de los seres humanos no ya como un fin, como algo que haya que crear, sino como algo dado de antemano, desemboca, en concordancia con los intereses del sistema, en “la apología de lo existente.”⁵⁵ El sujeto es anulado desde el momento en que está encerrado en la inmediatez, desde el momento en que no puede esperar algo que todavía no es. El pensamiento ilustrado no ha traído consigo una verdadera emancipación para los individuos⁵⁶, sino que ha universalizado el eje de la economía burguesa, o sea el *sí mismo* que se guía según

48 *Ibid.*, p. 131

49 *Ibid.*, p. 63. En *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008, Jean-Luc Nancy invita a invertir esta elección de civilización y pensar desde la inequivalencia absoluta de todos los entes. Nos reta a imaginar una democracia nietzscheana, o una aristocracia igualitaria. ¡Tarea inaudita!

50 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 68

51 *Ibid.*, p. 134

52 *Ibid.*, p. 200

53 *Ibid.*, p. 137. La vacuidad se remite a la ausencia de fines, al monopolio por la autoconservación de la idea del fin, a la ausencia de utopía en la vida: “[...] la autoconservación se mantiene despojada de la utopía denunciada como mito. Astuta autoconservación es, en los que dominan, la lucha por el poder fascista, y en los individuos, la adaptación a la injusticia a cualquier precio.” (*Ibid.*, p. 138)

54 *Ibid.*, p. 82. Ver también el esbozo intitulado “Dos mundos” (p. 253) acerca del éxito y del fracaso, del individuo que se valora según su valor de mercado.

55 *Ibid.*, p. 214

56 *Ibid.*, p. 240

méritos y castigos mediante su razón calculadora.⁵⁷ La Declaración universal de los derechos humanos, en su primer artículo, santifica este principio, otorga a todos y cada uno una consciencia y una libertad existentes, lo que desacredita todo esfuerzo de liberación.

Consecuencias para la democracia y el estado de derecho

¿A qué sistema político nos aboca la combinación entre una razón totalitaria, en el sentido de totalizante, y el individuo falsamente emancipado que esta razón imagina? El sujeto del estado de derecho, dotado desde la pura inmanencia de un libre albedrío, coincide exactamente con el individuo que juega un papel fundamental en la economía de mercado y en su dogma esencial, la competencia.⁵⁸ La libertad de la cual cada uno goza es meramente formal. El estado de derecho sólo garantiza la formalidad de la libertad⁵⁹, y organiza su contenido insaciablemente. Se garantiza y protege la libertad de buscar la felicidad en los productos asequibles gracias al capital, de elegir entre diversas ideologías y sectas y de votar para una lista o para partidos organizados en bloques. Son numerosos pero no constituyen aquí nuestra materia los ejemplos donde una grandilocuente libertad sobre papel junto a rimbombantes derechos se asemejan más, en las condiciones concretas de vida cotidiana, a unos achaques que a una genuina emancipación. Lo que sí conviene recalcar es la formalidad de la libertad, otorgada a los individuos en una forma que permite a poderes instituidos determinar a posteriori el contenido específico y real de ésta. Esta precisión nos permite introducir la diferencia fundamental entre una libertad conquistada y una libertad garantizada.

Según las intuiciones de Nietzsche, que constituyen el punto de partida del primer *excursus* de la *Dialéctica*, la libertad de la democracia, al no exigir esfuerzos de liberación, genera el empequeñecimiento de los seres humanos. La democracia garantiza la libertad de expresión a la vez que sobredetermina el contenido de las palabras⁶⁰, vaciándolas de su poder de autoorganización para

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82

⁵⁸ En paralelo, nos permitimos referir al artículo de Jacques SAPIR “La competencia no es una ley sino un mito” *Le monde diplomatique*, edición española, julio 2006, p. 3. SAPIR desenmascara el libre albedrío en el corazón de la teoría liberal como una creencia religiosa. Por ahora, es importante para nosotros recordar que el libre albedrío nos está entregado por la *Declaración universal de los derechos humanos*, 1948, disponible en Internet: <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm> en su primer artículo.

⁵⁹ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 194

⁶⁰ *Ibid.*, p. 132: “Los sentidos están determinados ya por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la percepción; el burgués ve de antemano el mundo como el material con el que se lo construye.” El individuo sólo puede percibir lo particular como reproducción de lo universal, que es determinado en la lógica empequeñecedora de la democracia, donde reina “la ley de los grandes números” (p.132). Herbert MARCUSE ha escrito un artículo muy interesante titulado “Repressive tolerance”, 1965, texto disponible en Internet: <http://grace.evergreen.edu/~arunc/texts/frankfurt/marcuse/tolerance.pdf>, que contrapone la tolerancia auténticamente humana y la tolerancia ilustrada, represiva. Hoy podríamos discernir dos formas de reconocimiento. En la forma represiva, la que es vigente todavía en nuestra época, el sentido de las palabras es rígidamente establecido, a pesar

con los individuos. En el orden jurídico se despliega mucha opresión. La dominación de la naturaleza por parte de la humanidad penetra dentro de la humanidad misma y organiza las jerarquías humanas⁶¹. En el *Hombre unidimensional*, también Marcuse hacía suya esta argumentación: “La conquista científica de la naturaleza permite conquistar científicamente al hombre.”⁶² Los autores de la *Dialéctica* apuntan en la misma dirección cuando afirman que el orden jurídico conlleva, de hecho, represión. Adaptándose a la realidad establecida y a su libertad formal, que le permite comportarse en su ambiente privado según lo que manda la cultura de masas, el individuo se convierte en objeto-sujeto de la represión.⁶³ La libertad del individuo burgués significa la participación forzada en el expolio del mundo en beneficio de la humanidad. Se garantiza la libre elección en el modo de la participación en el dominio pero no se permite poner en tela de juicio los presupuestos (i)racionales en la base de nuestra relación al mundo. Estamos en las cimas de la aporía de la Ilustración: seguir ilustrando manda agrandar un dominio que, sin embargo, siendo parte inseparable del mundo que anhelamos dominar, acaba restringiendo nuestra libertad. Usar nuestra razón en estas condiciones no es propio de un ser racional: aporía. Nuestra libertad erige cárceles de manera endémica.

Según el argumento de Horkheimer y Adorno, la cárcel es una parte integrante del sistema que garantiza una libertad formal. ¿Qué enseñanzas sacar del hecho de que “la cárcel es una enfermedad incurable?”⁶⁴ La metafísica del libre albedrío sobre la cual estriba el derecho penal no castiga a individuos sino que golpea el tejido social.⁶⁵ Cuando se castiga a un hombre, se le prohíbe el amor a una mujer, se le quita el padre a un hijo, se le retira un oído paciente al amigo, se humilla a unos padres, se amputa uno de sus miembros a un barrio, etc. La justicia se hace con injusticias. El castigo penal, justificado por la concepción ilustrada del individuo que organiza tanto la política como el mercado, es un modo de dominación. El derecho, penal en su esencia según la fabulosa demostración que Derrida hace de ello en *Force de loi*⁶⁶, es producto de la radicalización del temor mítico a lo que viene de fuera, temor encarnizado en la pura inmanencia del positivismo, último

de una libertad formal. Encontramos la misma idea en la *Dialéctica*: “Incluso allí donde la decisión parece aún confiada a los individuos, está ya en sustancia establecida de antemano.” (p. 247)

61 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 155: “En la violencia, por muy enmascarada que esté bajo formas legales, se basa en último término la jerarquía social. El dominio sobre la naturaleza se reproduce en el interior de la humanidad.”

62 MARCUSE, H. *One-dimensional man...*, op. cit., p. 20

63 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., pp. 246-247

64 *Ibid.*, p. 271

65 Detallamos estas ideas en infra *Despedazar el tejido social. El sistema penal como máquina sacrificial*.

66 DERRIDA, J. *Force de loi...*, op. cit., 146 p.

logro del totalitarismo de la Ilustración⁶⁷. El castillo de la razón deslumbra - ¡pero carece de puerta que nos permite comunicar ingenuamente con el exterior!

Tanto la justicia mítica como la ilustrada imaginan un mundo sin salida y eternamente igual, remitiendo eternamente al ámbito dado de lo existente. La libertad ilustrada encierra. “La libertad, escribe Marcuse, cuando está reglamentada por un conjunto represivo, puede volverse un potente instrumento de dominación.”⁶⁸ Esta tesis es conforme con la conclusión que el escritor francés Paul Valéry extraía de sus *Fluctuations sur la liberté* hace ya un siglo: "Estoy cerca de concluir que la libertad política es la mejor manera de hacer de los hombres unos esclavos."⁶⁹ El derecho ilustrado racionaliza las interacciones de los individuos según el solo principio de la autoconservación de un dominio instrumental que se ha vuelto un fin en sí mismo. “De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho.”⁷⁰

Queremos cuestionar ahora si liberar el pensamiento del dominio al cual lo condena la Ilustración, tal y como lo proponen Horkheimer y Adorno, implica también separar el afán de justicia de su concreción en forma jurídica, en derecho. A este punto de la argumentación, ya se puede ver, como ya lo señaló Benjamin, que el derecho deja de ser un medio hacia la justicia para volverse un fin en sí mismo. La justicia hoy en día es para el derecho una excusa para más derecho. Los ministerios de Justicia sólo saben de legalidades. Encontramos una situación similar con el dominio: el ideal de emancipación subyacente a la Ilustración genuina ya no impulsa el despliegue del dominio, sino que el dominio utiliza la voluntad de emancipación para justificarse y autorizar una ampliación de sus espacios de influencia. Es importante insistir en eso: no se inhibe el anhelo a la justicia o la voluntad de emancipación, sino que se los apropia, se los capta de manera que sirvan a lo ya existente. No debe existir violencia fuera del derecho como no debe existir nada fuera de la *scientia universalis*. Lo que no se dejaba traducir en número era tachado de ser mera apariencia, como la violencia que no es el fruto del derecho o al menos jurídicamente circunscrita es tachada de ser violencia o terrorismo por una violencia que acalla o que olvida su naturaleza. En el olvido de su origen revolucionario y violento por parte de los parlamentos estatales radica el espectáculo desolador que ofrecían en el tiempo de Benjamin⁷¹, y que no ha mejorado desde entonces.

67 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 70

68 MARCUSE, H. *One-dimensional man...*, op. cit., p. 32

69 VALÉRY, P. “Fluctuations sur la liberté” en *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1960, p. 1164

70 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 71

71 *Ibid.*, p. 33

¿Pasa la salida de estas aporías y desolaciones no por una crítica a la violencia sino por su asunción por parte del pensamiento? Esta vía de salida no fue propuesta por los autores de la escuela de Frankfurt sino que se hace presente hoy en día, después de décadas donde el restablecimiento de una Ilustración genuina ajena a la violencia no ha ocurrido. No efectuaremos la reseña de los intentos fallidos de resolver la aporía de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XX. La actualidad de las tesis de la *Dialéctica de la Ilustración* y la manera en que nos permiten reconocer nuestro mundo constituyen una prueba suficiente. Valga señalar, por el momento, junto con Sáez Rueda, que la aporía de la Ilustración, tal como la delinean Horkheimer y Adorno, estriba en una segunda aporía: falta la idea regulativa que permita condenar la razón instrumental.⁷² O sea: si la razón decayó en razón instrumental, ¿a partir de qué idea o concepto podemos justipreciar esta desvalorización de la razón? En la crítica hacia el dominio, carecemos del criterio universal que nos autorice a denunciar la instrumentalización de la razón. Cuando es precisamente la totalización de la razón lo que está en juego, ¿sobre qué criterio racional apoyarse para vituperar dicha totalización? El ideal sin nombre invocado por los frankfurtianos de la primera generación y la violencia divina ansiada por Benjamin nos dejan impotentes y a la espera. La violencia divina y el ideal que no se puede nombrar son equiparables en cuanto a sus consecuencias: esperar sin esperanzas, desolación, impotencia intelectual.

1.3 Una propuesta: espiritualizar la violencia

¿Cómo salir de la aporía de una Ilustración que se debe autodestruir para seguir ilustrando, de una justicia que se formaliza en un derecho que la niega? Las pistas que queremos explorar aquí no pretenden ser respuestas, menos aún respuestas universales ni susceptibles de universalización. Nos proponemos más bien abrir un campo problemático susceptible de ayudarnos en la profundización de nuestra reflexión. Entre la violencia mítica y la violencia divina, que nos dejan, la primera del lado de un poder totalizante y la segunda en una espera impotente, ¿podría erigirse una violencia espiritualizada, una violencia ilustrada en lo mejor de esta tradición, es decir, nutrida

72 SÁEZ RUEDA, L. *Movimientos actuales de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2001, por la respuesta de Apel y Habermas a la aporía del ideal regulativo sin nombre. Nosotros queremos explorar otra vía de salida. La discusión con Apel y Habermas al respecto necesitaría un espacio amplio y no ayudaría a la profundización de nuestra investigación. Suscribimos a la tesis de Luis SÁEZ RUEDA en su artículo “¿Es posible una crítica sin Ideas regulativas? El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de las patologías” en *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, no 26, 2002, pp. 257-275. Texto disponible en internet: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/579/579>. La racionalidad brota de un subsuelo prereflexivo y no puede volver a su origen con ideas regulativas. Pensamos después de la ruptura y nuestra discusión tiene lugar en el siglo XXI - ya no podemos esperar. La discusión que estamos realizando con *La Dialéctica de la Ilustración* tiene como objetivo abrir el campo donde nos proponemos indagar. Somos conscientes de que varias cuestiones que apenas afloran precisarían el espacio de una tesis entera. No damos estas cuestiones por resueltas en nuestro trabajo sino que consideramos que están suficientemente detalladas para seguir indagando en nuestro tema.

desde el impulso creativo e insumisa frente a la letra? ¿Podemos imaginar una violencia propia de los procesos natalicios que no están constreñidos por las ideas ya concebidas ni por la espera? En la situación en la que estamos, no perdemos mucho en explorar la posibilidad de una violencia urdida en el pensamiento como su fuerza misma, una violencia que ni se somete ni domina.

El primer paso que queremos dar en este sentido consiste en una rehabilitación de Nietzsche, cuya concepción de la crueldad, de la enemistad y de la violencia sufre, a nuestro juicio, una mala interpretación en la *Dialéctica de la Ilustración*. El *Excursus II*, intitulado *Juliette, o ilustración y moral*, pretende demostrar que la Ilustración, después de la obra de Kant, desemboca con las obras de Nietzsche y de Sade en el fin de toda moralidad, en el desprecio de toda compasión y en el cumplimiento de los actos más crueles sin emoción ni piedad, último peligro del ser humano ilustrado. En primer lugar, resulta de dudoso gusto la metodología que intercala pasajes de novela erótica y sádica con fragmentos de tratados que pretenden exponer un pensamiento. En las obras de Sade, son personajes que hablan, que tienen a menudo pensamientos oponiéndose los unos a los otros, o bien matizándose, otras veces radicalizándose. Asimismo, la atinada discusión acerca de la crueldad que desarrolla Nietzsche en la *Genealogía de la moral* está puesta al mismo nivel que la crueldad a la cual Juliette invita a su vicioso compañero en un cuarto oscuro. Entre otros ejemplos, apuntamos las páginas 145-146 de la *Dialéctica* como confusión intelectual. Nietzsche vilipendia ahí a los débiles – que son en su lenguaje, los que detentan el poder económico, los que hacen política, los que como simios se suben los unos encima de los otros para llegar al trono, que sin embargo descansa en el fango, estos matices no aparecen en el *excursus* – en dos citaciones. La tercera citación, de más de media página, también invita a dominar a los débiles. Sin anuncio previo, sin quizá darnos cuenta, pues no se especifica en el texto y hay que ir al final del libro para conocer el origen de la cita, ¡hemos pasado del laborioso argumento de la *Genealogía de la moral* a un discurso libertino de Dorval a Juliette ! Los débiles son en Nietzsche los que se someten al dominio para dominar, mientras que Dorval invita a ejercer fuerza física sobre los frágiles. La palabra *débil* anuda a los dos pensadores en la argumentación de Horkheimer y de Adorno, pero es un nudo hecho por una razón que aspira dominar, convencer y engañar.

Horkheimer y Adorno son conscientes de que Nietzsche está inmerso en la difícil tarea de encontrar una vía de escape a la dialéctica apresadora de la razón. “[Nietzsche] ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración.”⁷³ Ha entendido que la razón estaba

73 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 98

intrínsecamente ligada al dominio. Ha anunciado que el uso de la razón condenaba al ejercicio del dominio. Ahora bien, si no ha propuesto salirse de la voluntad de poder, es que el esfuerzo en este sentido constituye, para él, el nihilismo. No hay posibilidad, mientras se está vivo, de encontrarse ajeno a la voluntad de poder. Aun cuando quisiéramos salir de esta voluntad, seguiría siendo una voluntad de poder. El nihilismo pasivo remite a la tendencia de abandono y a la entrega a los valores enemigos de la vida y la voluntad de poder. El nihilismo reactivo alude a la voluntad que crea los valores hostiles a la vida y que fuerzan a la salida de la voluntad de poder. Como contraparte, el filósofo del martillo invitó a una novedosa y “divina” manera de pensar, el nihilismo creativo. La voluntad de poder es creadora cuando permite al individuo crear por encima de sí, superarse a sí mismo. Es débil cuando genera un desprecio a la vida y un resentimiento contra el ser humano de la fortaleza, reduciendo así las posibilidades de creación que le pertenece tanto a ella como a aquellos a los que presiona mediante la inversión de los valores.

Nietzsche proclamaba – y su vida es un testimonio de un intento de puesta en práctica, cosa poco común, es lo menos que se puede decir, entre los filósofos – que todo poder en cuanto dominio es fruto de la debilidad, a excepción del poder que uno adquiere sobre sí mismo si se efectúa como voluntad de crecimiento y de expansión. La voluntad de poder, en tanto anhelo al “señorío de sí”, es la voluntad hecha creadora.⁷⁴ Resulta entonces curioso que se pueda afirmar que Nietzsche es refutado por la conversión de la moral de los señores en religión de estado.⁷⁵ De igual modo, Adorno y Horkheimer no aciertan en absoluto acercando a Nietzsche a la moral sin emociones de (un personaje de una novela de) Sade.⁷⁶

74 La interpretación de Deleuze, entre muchos otros comentaristas, va en este sentido. La voluntad de dominar es la más baja y la más débil expresión de la voluntad de poder. Ver DELEUZE, G. “Pour en finir avec le jugement” en *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, pp. 158-169

75 “Pero en cuanto gran potencia y religión de estado, la moral de los señores se vende por completo a los civilizadores poderes fácticos, a la mayoría compacta, al resentimiento y a todo aquello contra lo que estuvo en otro tiempo. Nietzsche es refutado mediante la realización de esa moral [...]” HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 147. Nos parece menester apuntar al pasaje en el cual Zarathoustra pone en guardia contra el *Nuevo ídolo*, el estado, lugar del cual conviene huir, “huir del humo de esos sacrificios humanos”, de manera a suavizar la afirmación de que su moral se haya realizado en religión de estado. NIETZSCHE, F. “Del nuevo ídolo” en *Así habló Zarathoustra*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 86-89

76 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 147. El comando “hacer y soportar todo sin emoción”, tal y como lo invita Clairwil (otro personaje de Sade, con el cual numerosos personajes estarían en desacuerdo), no puede en absoluto atribuirse al pensamiento de Nietzsche, que se burlaba de la moral estoica. Hay que padecer el dolor cuando llega y alegrarse del placer cuando pasa sin por ello convertir la pareja placer/dolor en el eje constante de la vida. Remitimos al respecto el excelente y aclarador artículo de Enrique SALGADO FERNÁNDEZ. “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento” en GONZÁLEZ GARCÍA, M. (comp.) *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 309-349.

Nietzsche continúa la Ilustración hasta acabar con el sujeto. La vacía autoridad que deploraban Horkheimer y Adorno cae bajo el trabajo de la razón, que no renuncia a su afán de dominar.⁷⁷ Tras el individuo, ella encontró “la gran razón”, el cuerpo sometido a la voluntad, el cuerpo que la generó para guiarse en el mundo en devenir. Reanudada al cuerpo que la generó, la razón, que ahora es reconocida como un instrumento para la vida, ya no busca dominar sino autosuperarse. Para ello hace falta resistencias, enemigos.

La enemistad en Nietzsche está espiritualizada.⁷⁸ La violencia es más una actitud en el pensamiento que un modo de relación entre cuerpos. Dicha espiritualización constituía para él un triunfo, una victoria sobre la violencia que tiene que padecer la existencia en la tierra. Los autores de la *Dialéctica* no ignoraban la posibilidad de una violencia creadora, cuyo signo podría ser el instrumento filosófico por excelencia de Nietzsche: la risa. Escriben: “Si la risa ha sido hasta el día de hoy el signo de la violencia, la irrupción de la ciega y obstinada naturaleza, contiene en sí, no obstante, el elemento opuesto: en la risa, la ciega naturaleza toma justamente conciencia de sí misma en cuanto tal y se libera con ello de la violencia destructora.”⁷⁹ ¿Puede la espiritualización de la violencia ser nuestra manera de luchar contra la violencia saliendo de la aporía de la Ilustración, saliendo de la dialéctica del derecho que monopoliza siempre más la violencia de las manos de los individuos capaces de fijarse fines, generando así más necesidad de fijarse fines, lo que incita el derecho a incrementar su violencia, que a la vez produce más injusticia, y así hasta el día de hoy?⁸⁰ La violencia concreta, palpable, con sangre y con gases, siempre acaba ganando cuando se usa violencia en contra de la violencia. El estado democrático no es ajeno a esta dialéctica del derecho,

77 ÁVILA, R. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, especialmente “La ilustración y su crítica”, pp. 22-26, donde la autora discute la asunción del hecho que razón y dominio están inseparados.

78 NIETZSCHE, F. “La moral como contranaturaleza” en *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998, aforismo 3. Michel ONFRAY (*La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Paris, Librairie générale française, 2006) subraya que la crueldad alabada por Nietzsche es la crueldad radicalmente ilustrada, o sea la crueldad contra los ídolos y los mitos, las ilusiones y las verdades, la hipocresía y la cobardía, que se opone a la crueldad sádica impuesta a un ser viviente que tiene que apoyarse sobre mitos y ídolos. Nietzsche invirtió el intento cristiano de acabar con el sacrificio sacrificando el hijo de Dios, o sea el ser humano mismo. Dicho sacrificio condena la vida a ser expiación de una culpa inmemorable, pues la lógica sacrificial sigue rigiendo el mundo humano. Ante tal damnificación, Nietzsche invierte la moral de su gran enemigo sacrificando Dios mismo. Remitimos, por el culto de la religión cristiana como única susceptible de acabar con la violencia en el mundo humano, a GIRARD, R. “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, en DUMOUCHEL, P. (dir.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 597-613. Por una atinada crítica al pensamiento de Girard, en la vena de Benjamin, remitimos a ATLAN, H. “Violence fondatrice et référent divin” en DUMOUCHEL, P. (dir.) *Violence et vérité...*, *op. cit.*, pp. 434-449. El autor afirma que, en la medida en que nos referimos a dios en la lucha contra la violencia, más vale apelar al dios violento judío, monopolizador de la violencia, y organizar el mundo humano según el principio que sólo dios puede ser violento. El dios amor de los cristianos condena la vida humana a ser expiación. El sacrificio de dios en el pensamiento nietzscheano aparece por primera vez en NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, Madrid, José Olañeta, 2003, § 125. Estas cuestiones se estudian a fondo en nuestra *Sacrificología*.

79 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 126

80 La dialéctica entre en orden y violencia está explícita en Wolfgang SOFSKY, “Ordre et violence” y “Culture et violence” en *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998, respectivamente primer y último capítulo.

pues tiene en la violencia su origen mismo. El potencial de violencia, dominación y destrucción de las instituciones democráticas hoy en día no tiene parangón en la historia. No parece, sin embargo, que estemos en el umbral de un mundo pacificado y sereno. Muy al contrario, a más poder disuasivo, más injusticias. En cierto modo, es como si hasta la fecha siempre que se ha utilizado la violencia ha sido o en contra de la violencia o en contra de los cuerpos. La propuesta de Nietzsche es unir violencia y "gran razón", violencia y cuerpos, a favor de la vida. No es una promesa de acabar con la violencia pero sí una apuesta a favor de su transformación inaudita.

¿Cómo pensar la espiritualización de la violencia hoy en día? La pregunta es de dimensiones gigantescas. Creemos que nuestra tesis constituye un humilde esfuerzo en este sentido. Nuestro sentimiento coincide, en este ámbito, con nuestro pensamiento: nos urge contestar a esta pregunta. Sin embargo, es menester tomar en consideración que la espiritualización de la violencia sólo puede tramarse desde la "gran razón", desde el lugar del pensamiento: el cuerpo. Es urgente y necesario. Iremos aclarando esta tesis y sus posibilidades a lo largo de este trabajo. A modo de conclusión, dejamos la palabra a Horkheimer y Adorno que, en un hermoso pasaje, hacen referencia a esta co-pertenencia del pensamiento y de la violencia y a la emergencia un pensamiento diferente. Urgente porque el sol, la unión del bien y del poder, acabará secando la tierra. Adorno y Horkheimer:

“Pero aunque sea verdad que no existe palabra de la que en último término no pueda servirse la mentira, no es en ella, sino sólo en la firmeza del pensamiento contra el poder, donde aflora también la bondad de este último. El odio sin compromisos al terror ejercido incluso sobre la última criatura es el único y legítimo reconocimiento de aquellos a quienes no ha alcanzado el terror. La invocación del sol es idolatría. Sólo en la mirada al árbol secado por su fuego vive el presentimiento de la majestad del día en que ya no tenga que quemar el mundo que ilumina.”⁸¹

No nos limitaremos a ello, a odiar sin compromisos o a mirar a un árbol y a la vida desecada. Si la justicia que ansia nuestro pensamiento ya no puede encontrarse ni en el derecho ni en la razón, tampoco hoy puede limitarse a pensar *en contra* ni a meramente mirar. Sabemos que en el tercer milenio el pensamiento participa de lo que piensa. Ni anti ni pro, nuestro pensamiento quiere tocar la justicia, quiere bailar. Para ello, necesitamos sombra donde crear mundos.

1.4 Recapitulación

El dominio tenía una amplitud terrorífica hace ya medio siglo. Adorno y Horkheimer firmaron fragmentos filosóficos que pretendían mostrar la aporía de la Ilustración: introducir más

81 HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.W. *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit., p. 262

razón en el mundo equivale a introducir más dominio, y esta última introducción ya no es racional. El dominio sobre la naturaleza que le proporciona a la humanidad el uso de su razón se reproduce dentro de la humanidad misma, impidiendo así el cumplimiento de la justicia y de la libertad, que antaño eran los fines de la razón en tanto que dominio. Dentro de la humanidad, el dominio se presenta en forma jurídica. La dialéctica del derecho se confunde con la dialéctica de la violencia. El estado de derecho, al entregar una libertad formal que no exige esfuerzos por parte de los que la gozan, somete y empequeñece. No queda ninguna esperanza legítima de universalización de la palabra y mucho menos del derecho.

La libertad formal no nutre estómagos, ni alivia la sed de justicia. Nuestra manera de pensar nos condena a una experiencia pobre y débil del mundo de la vida. Nos consolamos en el expolio de las posibilidades de futuro, vendiendo nuestro presente. Mientras tanto, el dominio sobre la vida sigue extendiéndose, con pezuñas de terciopelo ocasionalmente, con tentáculos desabridos la mayoría de las veces. La violencia se multiplica, harían falta diccionarios enteros para recoger las diversas clasificaciones que la razón realiza para dominarla sin éxito, y los medios violentos, supuestamente en su contra, se han disparado hacia alturas vertiginosas. Tal y como hemos pensado hasta la fecha, no podemos encontrar una salida a la cárcel dorada que nos encierra, ni a las lógicas implacables que nos agobian. Nuestro análisis de la dialéctica del derecho nos arrima a la necesidad de pensar de otro modo. Ni pensar en contra de la violencia, ni pensar recurriendo a la violencia, sino pensar violentamente. Los que negamos el mundo, creamos mundos.

Esta sección nos ha servido para despejar un campo problemático en la filosofía contemporánea: los vínculos entre el tipo de racionalidad que se despliega y la cuestión de la violencia. Hemos establecido, leyendo a Benjamin, que la meditación acerca de la violencia nos propulsa de entrada al ámbito del derecho. Reflexionar acerca de la pareja violencia/derecho es un paso inevitable en nuestro camino hacia la justicia. Nuestra reflexión a este nivel sigue siendo embrionaria. Apenas nos hemos percatado que dicha reflexión debe arrancar con un análisis del pensamiento que se proponga abordar la violencia. Hemos puesto al descubierto que el pensamiento participa de la constitución de su objeto. Eso significa que pensamiento y violencia, por ahora y para nosotros, no pueden considerarse dos acontecimientos aislados, sino que deben contemplarse en su surgir mutuo. Para seguir avanzando hacia un horizonte de justicia necesitamos diseccionar el entramado compuesto por una razón que se pone en cuestión a sí misma y por un derecho tejido de violencia.

2. La deconstrucción del derecho en nombre de una justicia venidera. En discusión con Jacques Derrida

Se calificó de *nauseaus pendulum*⁸² a la ondulación que articula el movimiento entre razón y violencia. Nietzsche tenía una predilección para las cuestiones en torno a las cuales convenía taparse la nariz. Tal vez la primera característica de la violencia espiritualizada es la necesidad del pensador de violentarse los sentidos. La tarea a la cual nos vemos abocados por el momento puede sintetizarse de la manera siguiente: unir violencia y pensamiento en nombre de la justicia. Es una tarea delicada que bien podría repugnar a más de uno. A nuestro juicio es tarea necesaria. Y para esta tarea hay un interlocutor obvio que cae por su propio peso: Jacques Derrida. La crisis de la cual testimonian Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la ilustración* es más honda que la que vivió Benjamin. En Benjamin el derecho está denunciado en tanto que engaña cuando habla de justicia. La Segunda Guerra Mundial agudizó la desilusión. Es un auténtico perecer de la justicia en el derecho que diagnosticaron los impugnadores de la Escuela de Frankfurt. Derrida, tal vez como ningún otro en nuestro tiempo, se ha confrontado con el corazón nauseabundo de esta cuestión. Ha entrado, como pocos otros, en el interior de las tensiones que nos preocupan a esta altura de nuestra investigación.

Queremos ahora explorar con Derrida las modalidades del perecer de la justicia en el derecho. Hemos esbozado las grandes líneas de este desencuentro violento entre justicia y derecho. El propio despliegue de nuestra inquietud requiere que nos detengamos, o más bien que ahondemos en esta cuestión. Benjamin ya apuntaba a una problemática que nos interesará particularmente: la cuestión del origen, la sospecha de que el derecho sea una mera violencia coronada por el destino. La lectura derridiana de esta sospecha nos servirá de punto de partida. En segundo lugar, nos detendremos en las aporías que recorren la unión entre el derecho y la justicia. En realidad, dice Derrida, se trata de un único carácter aporético que se distribuye al infinito. En tercer lugar, reflexionaremos acerca del sujeto inducido por la justicia hecha derecho, sujeto que ella crea porque lo necesita. Perfilaremos con mayor precisión lo que hemos rozado apenas con Horkheimer y Adorno, eso que ellos llamaban el sujeto de la Ilustración. Por último, trataremos de contemplar las consecuencias que conlleva nuestro trámite por los conceptos de democracia y de estado de derecho hoy en día.

82 HARTNETT, S. J. "A Rhetorical Critique of the Drug War, Slavery, and the 'Nauseous pendulum' or Reason and Violence", *Journal of Contemporary Criminal Justice*, vol. 16, n° 3, agosto de 2000, pp. 247-271.

Esta sección es una discusión con Jacques Derrida, razón por la cual se le deja ampliamente la palabra. En los diferentes puntos, seguiremos el hilo de la reflexión derridiana, injertando nuestras propias preguntas y meditaciones. Hemos de cierto modo elegido un estilo derridiano para leer al filósofo de la *diferancia*; por momentos la lectura y la reflexión se entrelazan de tal modo que resulta difícil discernir si tal pensamiento viene de Derrida o si es fruto de nuestra reflexión. Esta confusión, esta indecisión mejor dicho, es una expresión del encuentro. Dejar lo que es de uno y lo que es de otro no es una tarea necesaria para una investigación donde las fronteras entre lo uno y lo otro se desdibujan. Hemos leído a Derrida con la atención puesta en la *diferancia* a la obra en sus propios escritos.

2.1 La cuestión del origen

Con Benjamin se hizo patente que lo que Kant llamaba el poder legislativo de la razón entró en crisis. Kant hizo manifiesto que no había derecho sin fuerza, no ley sin aplicabilidad.⁸³ El sintagma inglés *to enforce the law* rinde mejor lo implícito de la fuerza en la ley. Pero ¿qué autoriza a la ley a utilizar la fuerza? ¿Cómo surge la necesidad de la fuerza por el derecho? ¿De dónde nace la posibilidad para la ley de recurrir al uso de la violencia? Respuesta: de su origen mismo. Cuestionar el origen de la ley es para Derrida una tarea que no se puede abandonar nunca. No obstante, en sus trabajos la ley aparece como lo que niega su origen, como el idioma cuya característica fundamental reside en la pretensión de presentar un origen puro, a veces divino. La deconstrucción de este momento en adecuación consigo mismo que encontramos en el origen de todo derecho llega a ser identificada por Derrida con la justicia, que inscribe dentro de sí la inadecuación. Otras veces la deconstrucción derridiana es definida como el movimiento que oscila entre la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho. Para Derrida, la justicia siempre está por hacer mientras que el derecho invoca en su base una justicia hecha. Deconstruyamos pues, la fundación del derecho.

¿Qué diferencia hay entre la fuerza justa y la violencia injusta? ¿Cómo distinguir entre la fuerza de la ley y la violencia originaria que instauro la ley? Estas dos preguntas guían el trámite de Derrida en su incomparable texto *Fuerza de ley*.⁸⁴ La violencia originaria, o fundadora según la terminología de Benjamin, parece erguirse más allá de toda posibilidad de enjuiciamiento. No existe

83 DERRIDA, J. "Du droit a la justice" en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 17

84 *Ibid.*, pp. 18-19

un metalenguaje que permita calificarla de justa o de injusta. Resulta ser ni la una ni la otra.⁸⁵ Si la instauración de la ley es siempre un golpe de fuerza, hay que añadir que este golpe implica también un golpe *performativo*, una violencia del lenguaje. La cuestión del lenguaje es central en la problemática de la justicia y del derecho, y Derrida empieza su texto subrayándolo.⁸⁶ Hay, en el acto fundador de la ley, un momento donde el lenguaje parece absolutizarse y abstraerse de los cuerpos para objetivarse. “Hay un silencio tapiado en la estructura violenta del acto fundador. Tapiado, emparedado porque ese silencio no es exterior al lenguaje.”⁸⁷ Este silencio del lenguaje no dejará de preocuparnos. Hay que resaltarlo: en el acto fundador de la ley actúa una fuerza que arranca el lenguaje a los cuerpos, provocando no un silencio, sino un silenciar en acción.

Para penetrar la estructura de la ley paradójicamente fundada en el silencio del lenguaje, Derrida lee a Pascal. Lee este famoso pensamiento, borrado en la edición original de los *Pensées*, según el cual “la necesidad de la fuerza está implicada en lo justo de la justicia.”⁸⁸ Es la costumbre lo que forja la autoridad de una fuerza, no la justicia presupuesta en su origen. Pascal, inspirado por Montaigne, llama a esto el fundamento místico de la autoridad. La autoridad no tiene otro fundamento que ser la autoridad. Su palabra es una tautología. El cumplimiento que debemos a la ley, afirma Montaigne, no se lo debemos a su justicia sino a un crédito que se abre la ley en su acto fundador. Este crédito, la ley se lo abre en el acto fundador gracias a una apropiación del lenguaje. Este momento requiere que nos detengamos en él. Arrojemos luz sobre la “violencia performativa” a partir de otro texto de Derrida.

En *Otobiographies*⁸⁹, Derrida desarrolla los temas del absolutismo del lenguaje, del crédito y del silencio. Invitado a hablar en ocasión de bicentenario de la *Declaración de independencia de Estados Unidos*, Derrida, como de costumbre, apenas mencionará el tema. Pero este roce cobra especial relevancia para nuestra investigación. Derrida se detiene atentamente en un momento concreto de la *Declaración*, redactada en su versión inicial por Thomas Jefferson: “theses colonies are and ought to be free.”

85 *Ibid.*, p. 33

86 *Ibid.*, p.17

87 *Ibid.*, p. 33

88 Citado en *Ibid.*, p. 28

89 DERRIDA, J. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, 118 p.

"Estas colonias son y serán libres", reza el texto. Lo están porque dicen que lo estarán y pueden decir que lo estarán porque ya lo están. La conjunción de una estructura de constatación y de una estructura performativa constituye un golpe de fuerza, un golpe de derecho.

“Esta oscuridad, esta indecidibilidad entre, pongamos, una estructura performativa y una estructura de constatación, son requeridas para producir el efecto ansiado. Son esenciales a la posición misma de un derecho como tal, puede hablarse aquí de hipocresía, de equívoco, de indecidibilidad o de ficción.”⁹⁰

Pero, precisa Derrida enseguida, este futuro anterior, tiempo propio del golpe de fuerza que funda el derecho, no puede estar declarado, mencionado, o ser tomado en cuenta. “Es como si no existiera.”⁹¹ Oscuridad. Es el silencio tapiado en el idioma del derecho. ¿En qué consiste este silencio?

Digámoslo de entrada: el silencio es la palabra de Dios. Dios permite plasmar la constatación y lo performativo. Es por ello que no puede existir un metalenguaje o una idea regulativa que permitiría enjuiciar la violencia originaria que instaura derecho. Efectivamente, se dice más adelante en la *Declaración* fundadora de los Estados Unidos que ésta está en conformidad con “las leyes de la naturaleza y la voluntad de Dios.” Esta apelación a una instancia divina es necesaria para absolutizar un presente en inadecuación consigo mismo abriendo, dice Derrida, un crédito. Un crédito necesita de una creencia. Dios es la adecuación que acalla la inadecuación. Este silencio funda la fuerza autorizada.

“Podemos entender esta Declaración como un vibrante acto de fe, como una hipocresía indispensable a un golpe de fuerza político-militar-económico, o, más sencillamente, más académicamente, como el despliegue analítico y consecuente de una tautología: para que esta Declaración tenga un sentido y un efecto, hace falta una última instancia. Dios es el nombre, el mejor, para esta última instancia y esta última firma.”⁹²

En la frase "estas colonias son y serán", "Y es Dios."⁹³ La palabra del derecho no es humana, es la palabra que silencia su origen.⁹⁴ Se funda en la adecuación y despliega una tautología, mediante el crédito, es decir la deuda. Volveremos a ello más adelante.

¿Por qué necesita el derecho acallar su origen? Acalla la violencia que le da a luz, acalla su humanidad, esconde su oscuridad. Pretende monopolizar la violencia bajo la promesa de que un día desaparecerá la violencia, cerrando así el crédito abierto anteriormente. El acto de fe que exige el derecho supone olvidar, acallar que “el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley sólo pudiendo en última instancia apoyarse en sí misma, son ellas mismas una

90 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, op. cit., p. 21

91 *Ibid.*, p. 22

92 *Ibid.*, p. 27

93 *Ibid.*

94 Pensaremos a fondo el silenciar del origen corporal con Quignard y lo que llamó el *significio*, ver infra. Con Badiou, veremos como la humanidad misma se diviniza en la *Declaración de los derechos humanos*.

violencia sin fundamento.”⁹⁵ Esta conclusión no implica para Derrida la neutralización de la justicia, sino, al contrario, darle el aliento que no le proporciona el derecho por sí sólo. Deconstruir el derecho a través del cuestionamiento de su origen no arranca de un desistimiento nihilista, afirma Derrida, sino que radica en una “exigencia infinita de justicia”, en una sobrepuja que inscribe en ella el exceso y la inadecuación.⁹⁶ En la deconstrucción del origen del derecho la palabra humana retorna en el sitio del cual fue injustamente despojada.

Para Derrida, la justicia nunca está. Más exactamente, se manifiesta en la deconstrucción del derecho, lo cual desvela la ausencia de justicia. Hay una tensión en el concepto derridiano de la justicia cuando llega el momento de explicitar su relación con la deconstrucción. Empieza por afirmar que “la deconstrucción es la justicia.”⁹⁷ A diferencia del derecho, la justicia es indeconstructible. La deconstrucción está posibilitada tanto por la deconstructibilidad del derecho como por la indeconstructibilidad de la justicia, con la cual puede que se confunda. Ya aparece una duda con respecto a la identificación de la deconstrucción con la justicia, duda que se confirma enseguida. La deconstrucción, afirma también Derrida, tiene lugar entre la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho. Consiste en la experiencia de lo imposible ahí donde, aunque no esté presente, está la justicia. Derrida tiene fe en esta justicia.⁹⁸ La justicia depende por ende de un trabajo intelectual en las entrañas del origen del derecho.

La deconstrucción, en cuanto a lenguaje tejido de vivencias y experimentado, se opone al derecho en tanto a palabra sin cuerpo, divina. No es de extrañar que el discurso de Derrida sobre la justicia consista en la experiencia angustiada de la aporía. Era consciente de que no se puede “hablar directamente de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir “eso es justo” y menos aún “soy justo” sin traicionar inmediatamente la justicia, sino el derecho.”⁹⁹ A partir de la apertura en el origen del derecho podemos adentrarnos en el carácter aporético de la relación entre justicia y derecho.

95 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 34

96 *Ibid.*, p. 44-45. En sus investigaciones, Jean-Luc Nancy se sumerge en la justicia en tanto exigencia infinita. En una conferencia sobre la justicia, escribió: “Eso nos permite decir que ser justo es no pretender saber lo que es justo; ser justo es pensar que todavía hay algo más justo por encontrar o por comprender; ser justo es pensar que la justicia está por hacer, que todavía puede pedir más e ir más lejos.” NANCY, J.-L. *Dieu. La justice. L'amour. La beauté...*, *op. cit.*, p. 65. Veremos más abajo (infra, *Hacia una justicia natalicia*) las diferentes implicaciones entre *discurrir acerca de* y *sumergirse en*. Para pensar en la inadecuación como fundamento abismal de la justicia, elaboramos en nuestra segunda parte una *Fractalogía*.

97 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 35

98 “Qué difícil es ser ateo!” exclama Zizek a propósito de esta fe de Derrida. Para él – y para nosotros, lo veremos a continuación – sólo es real el hiato del ser. Escribe: “[...] la justicia es 'en sí misma', en su propia noción, la forma de la injusticia, es decir, una 'fuerza justificada'.” (*Órganos sin cuerpo...*, *op. cit.*, p. 55) Asimila la posición de Derrida a la de Horkheimer según el cual la Teoría Crítica “sabe que no hay Dios, y sin embargo cree en él.” (*Ibid.*, p. 58)

99 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 26

2.2 El nudo aporético entre justicia y derecho

“What am I to do, what shall I do, what should I do, in my situation, how proceed?
By aporia pure and simple.”

- Samuel Beckett, *The Unnamable*

La deconstrucción emerge entre la incalculable justicia y el derecho que calcula. Ahí actúa la deconstrucción y así se acerca más a la justicia que el derecho, en la medida que experimenta su imposibilidad. La justicia es una experiencia de lo imposible. Derrida se atreve a hablar de lo imposible:

“El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho, pero la justicia es incalculable; y las experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir de momentos donde la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está asegurada por una regla.”¹⁰⁰

Al decir que "es justo que haya derecho", Derrida traiciona su propio concepto de justicia. De hecho, más adelante, hará caer él mismo su propia distinción entre la justicia incalculable y el derecho instrumento del cálculo, método autodeconstructivo que ya percibió en el texto de Benjamin *Para una crítica a la violencia*.¹⁰¹

El trámite deconstructivo que utiliza Derrida para acercarse a la problemática de la justicia arranca de dos inquietudes acerca de la responsabilidad. Dos inquietudes que allanan el terreno para la experiencia, para el viaje de lo imposible, de la aporía, del no-camino. En primer lugar, afirma Derrida, el sentido de una responsabilidad sin límite ante la memoria, consecuentemente excesiva e incalculable, exige la justicia infinitamente. Esta justicia está destinada a la singularidad del otro, a pesar, o en razón, de su pretensión a la universalidad. En segundo lugar, Derrida invoca una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad en el corazón de la arquitectura jurídica. Para no caer en un sueño dogmático, es menester cuestionar la validez de los axiomas, lo que genera angustia. Este momento de suspensión no consiste en una des-responsabilización sino en la exigencia de un suplemento de justicia, “por tanto en la experiencia de una inadecuación o de una incalculable desproporción.”¹⁰² El derecho tiene en su origen la negación de la inadecuación. Por su parte, la justicia encuentra su aliento en la exigencia infinita. Justicia y derecho no pueden encontrarse sino en su relación aporética.

100 *Ibid.*, p. 38

101 En la segunda parte de *Force de loi*, “Prénom de Benjamin”, *loc. cit.*, Derrida explicita el derrumbamiento de cada oposición previamente introducida en el texto de Benjamin.

102 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 46

Las aporías entre justicia y derecho alojan la deconstrucción. Se trata, según Derrida, de un único potencial aporético que aparece y se cristaliza infinitamente. Lo que hace difícil mantener la distinción entre justicia y derecho es que las aporías no impiden la comunicación entre ambos conceptos sino que son constitutivas de los conceptos mismos. El carácter aporético no es un accidente histórico, ni un fallo político, sino que está intrínsecamente implicado en el concepto de justicia como derecho. Mientras la justicia es infinita, incalculable, rebelde a la regla, ajena a la simetría, heterogénea y heterótopa, la justicia en tanto que derecho es un dispositivo estabilizable, estatuario y calculable, es un sistema de prescripciones codificadas y regladas.

Para Lévinas, al que Derrida invoca, la extensión del derecho del otro es prácticamente infinita y la justicia, siendo asunto de la relación con el otro, asunto de la acogida hecha al rostro del otro, también se hace infinita. Por ello, Derrida habla de una “disimetría absoluta.”¹⁰³ Cae entonces la distinción derecho / justicia, que no puede ser real porque no consiste en una oposición cuyo funcionamiento está lógicamente reglado. El derecho siempre pretende ejercerse en nombre de la justicia. La justicia exige instalarse en un derecho que debe ser puesto en marcha, constituido y aplicado, *enforzado*. Pero nunca se encuentran. Analicemos tres aporías de la justicia en tanto que derecho.

La primera aporía Derrida la llama el *epokhé* de la regla.¹⁰⁴ Consiste en la suspensión del axioma más común: soy libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi pensamiento, de mi decisión, de si quiero ser justo o violar la justicia. Para que una decisión pueda ser afirmada como justa, se debe seguir una prescripción, una ley. En consecuencia, se trata de un cálculo, de un programa que puede estar en conformidad con el derecho pero donde no hay decisión. La decisión de un juez debe asumir la regla, debe reafirmarla; si no, éste es una mera máquina calculadora. Conformándose al derecho, el juez no puede hacer justicia porque en el origen, en el momento de la fundación o en la institución de ese derecho, “el problema mismo de la justicia estuvo presente, violentamente resuelto, es decir inhumado, disimulado, ahogado.”¹⁰⁵ El mejor paradigma de esta aporía lo encontramos, afirma Derrida, en el estado de derecho. Debo decidir en función de algo que no deja margen a la decisión pero que, sin embargo, me insta a ello. Volveremos a ello más abajo, cuando tratemos concretamente la democracia y el estado de derecho. En todo caso, la primera aporía queda clara: para ser justo se debe decidir reafirmar algo que impide la decisión y manda calcular.

103 *Ibid.*, p. 49

104 *Ibid.*, pp. 50-52

105 *Ibid.*, p. 52

La segunda aporía consiste en el fantasma de lo indecible.¹⁰⁶ Es una decisión la que determina la justicia en derecho. No únicamente la decisión final, el veredicto del juez, el fallo jurídico, sino la decisión misma de calcular, de aceptar conocer el caso. La decisión de entrar en el cálculo no participa del orden de lo calculable. Únicamente una decisión puede ser justa y siempre tiene que pasar por lo indecible; un sujeto nunca decide, sino que es aquello en lo que una decisión acontece.¹⁰⁷ En ningún momento una decisión puede ser afirmada en la actualidad como justa: o no está todavía tomada según una regla, o nada asegura la justicia de la regla que sigue, que inventa o que reafirma; si la regla está garantizada, la decisión vuelve a ser mero cálculo, a no ser decisión. Este fantasma de lo indecible está en toda decisión, por lo que la justicia nunca está presente, nunca será presentable. Es en la forma de su despresencia.

La deconstrucción de toda presunción de una certeza acerca de una justicia presente actúa a partir de una idea de justicia infinita. Infinita porque es irreducible e irreducible porque, como insistió Lévinas, es debida al otro. La deconstrucción *está loca* por esta justicia. Afirma Derrida: “Aquella justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción obrando en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia sencillamente.”¹⁰⁸ Sin explicitarlo, vemos cómo Derrida introduce de nuevo una distinción entre justicia y derecho, o al menos una distinción interna al concepto de justicia. Estaría la justicia en tanto que derecho, instancia en la cual se pone en obra su propia negación o el olvido de la inadecuación, y la justicia infinita, que constituye una promesa infinita, impresentable en cualquier acto concreto de justicia presente y que impugna la deconstrucción a mantener vivo el cuestionamiento del origen y de la fundación violenta de la ley. Hay (1) una justicia a la cual inevitablemente tiene que apelar el derecho para colmar la resolución violenta que lo generó y (2) la justicia deconstruccionista que desvela la trampa, o que desautoriza las distinciones fundadoras. Está la justicia construida fantasmagóricamente en la base del derecho en tanto ficción, que le da el crédito necesario al uso de la fuerza violenta, y hay la justicia de la deconstrucción, que procura disipar fantasmas en pos, paradójicamente, de una justicia venidera y jamás objetivizable, impresentable por su exceso respecto a toda forma actual o posible de su ejercicio concreto.

106 *Ibid.*, p. 52-57

107 La idea de que no se toma una decisión sino que es la decisión la que nos toma se profundizará en nuestro análisis del pensamiento de Alain Badiou, a la hora de estudiar *la ética de las verdades*, ver infra.

108 *Ibid.*, p. 56

En la tercera aporía, Derrida se confronta con la urgencia que borra el horizonte del saber.¹⁰⁹ El horizonte es al mismo tiempo apertura y límite de la apertura que define o un progreso infinito o una espera. Sin embargo, aunque sea impresentable, la justicia no puede esperar. Una decisión justa siempre es requerida al momento. A la vez que, nos dice Derrida con una mención a Kierkegaard, “el instante de la decisión es una locura.”¹¹⁰ La única libertad de la persona que decide es dejarse afectar por su propia decisión “como si le viniese del otro.”¹¹¹ Derrida deduce de ello la heteronomía del que decide o, mejor expresado, del que da asilo al acontecimiento de una decisión.¹¹² Esta conclusión nos será muy útil a la hora de analizar el sujeto de la ley. Lyotard defiende la tesis según la cual el “otro” interior, o sea, el hecho de que el sujeto sea heterónimo, es lo que da derecho a los derechos, lo que da sentido al hecho de gozar de derechos. Sin embargo, la ley niega su origen, niega al otro para imaginar un sujeto completo, autónomo, libre y responsable. Pero, se pregunta Lyotard, ¿qué sentido tiene la libertad de expresión si sólo soy capaz de decir lo ya dicho?, y ¿cómo encontrar lo que no sabemos decir si no escuchamos el silencio del otro en el interior? Vemos como la justicia se debe a un silencio, sea del cuerpo o del otro o del otro en el cuerpo, que, sin embargo, no puede asumir a la hora de configurarse en derecho. “Este silencio es una excepción respecto a la reciprocidad de los derechos, pero es su legitimación. Habría que reconocer a la 'segunda existencia' su derecho absoluto, puesto que es ella la que da derecho a los derechos. Pero como escapa a los derechos, siempre tendrá que satisfacerse con una amnistía.”¹¹³ Es interesante ver cómo resurge la cuestión del silencio pero de manera inversa. El silencio del otro, aquí un otro interno al sujeto, legitima los derechos que se inauguran con un silencio negado, emparedado. En breve hablaremos de ello.

El sujeto que tiene que decidirse está preso de las aporías entre lo constatativo y lo performativo. Lo *performativo* se apoya sobre convenciones, o sea, sobre otros performativos, y lo constatativo tiene él también que apoyarse en enunciados performativos. Pues hay urgencia. La dimensión de justicia o de verdad de los enunciados teórico-constatativos presupone siempre la justicia de los enunciados performativos que los permiten. Así que hay una “violencia eruptiva” en

109 *Ibid.*, p. 57-63

110 *Ibid.*, p. 58

111 *Ibid.*, p. 58

112 Quignard nos recuerda que la palabra decisión en latín significa *cortar con la espada*. Para Badiou, el acontecimiento rompe el sujeto ficticio (que cada uno construye por encima de su multiplicidad para desenvolverse en la cotidianidad) y la decisión tiene que ver con la perseverancia en la ruptura, con la asunción de la rotura que generó el acontecimiento. Ver *infra*, *la ética de las verdades*.

113 LYOTARD, J.-F. “Ligne générale. Pour Gilles Deleuze” en *Moralités postmodernes, op. cit.*, p. 110. El derecho al otro interior, a la oscuridad propia que alberga la multiplicidad es hoy en día imprescindible, urgente. Como señala Lyotard, este derecho no puede formularse en términos de derecho por lo que debe ser una amnistía. Enfatizamos, una amnistía absoluta. Nuestra investigación tomará paulatinamente la dirección hacia la heteronomía (im)propia de cada uno y el silencio que la nutre.

la decisión que pretende la justicia. Hay un desbordamiento de lo performativo, una precipitación estructural de la justicia: no tiene horizontes de espera. La justicia está *por venir*, pero no en el futuro (pues no se hará presente nunca).¹¹⁴ Por venir, ahora.

¿Qué es este “por venir” que no es futuro? ¿Acaso no sería un presente en inadecuación consigo mismo? ¿Y podría el concepto derridiano de justicia considerarse como una palabra vacía que legitima al derecho? Pues “es justo que haya derecho” y no se puede decir “*eso es justo* o mucho menos *yo soy justo* sin traicionar inmediatamente la justicia”. ¿No se ve incapaz la deconstrucción de decidirse por la justicia y por la inadecuación sin el consuelo de la fe en el derecho internacional?¹¹⁵ Derrida conoce la advertencia, avanza en la aporía, pues “la justicia incalculable *manda* calcular.”¹¹⁶ Así que calcula: “Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de la justicia está siempre lo más cerca del mal, de lo peor porque siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso.”¹¹⁷ Hay que calcular para ser justo con la incalculabilidad de la justicia. Parece una aporía, y lo es. Pero puede que tengamos un criterio para que el no-camino no sea una situación cerrada. Más que un criterio, un ideal.

“Cada paso adelante de la politización obliga a reconsiderar, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal como habían sido previamente calculados o delimitados. Así fue, por ejemplo, en la Declaración de los derechos humanos, en la abolición de la esclavitud, todas las luchas emancipatorias que siguen y que deberán seguir vivas. [...] Nada me parece menos periclitado que el clásico ideal emancipatorio.”¹¹⁸

Hemos empezado con el perecer de la justicia en el derecho. Concluimos con el ideal menos caducado: la emancipación. Nuestra pregunta fundamental se transforma: ¿pueden, deben las luchas emancipatorias de hoy formularse en términos de derecho? ¿Ha agotado el derecho su potencial humano, su potencial de liberación? ¿No se confunde cada avance del derecho con el despliegue del dominio o de una tautología que nos quita la palabra? ¿Qué pasa con el sujeto de la ley cuando lo que une el derecho y la justicia es una aporía, o sea una no-comunicación esencial?

114 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” en *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 60

115 Ver BORRADORI, G. *La filosofía en la época del terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Madrid, Taurus, 2003, 270 p. Derrida confesa ahí que, por lo que concierne al derecho internacional, se trata de un acto de fe, que él asume. Como ironizaba Zizek, “qué difícil es ser ateo!” En nuestra *Fractalogía*, asumimos la inadecuación de cabo a rabo y pensamos sin fe ni ficción. En consecuencia, la macropolítica sólo tiene sentido entendida a nivel micrológico. Ver infra *Segunda parte: El altar del nacimiento*.

116 DERRIDA, J. “Du droit a la justice” *Force de loi...*, *op. cit.*, p. 61

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*, p. 62

2.3 El sujeto de la ley

Ha llegado el momento de cuestionarse acerca del sujeto de la ley, el esencial substrato de su necesaria aplicación. El uso de la fuerza, estando intrínsecamente implicado en el concepto de ley y de derecho implica que cabe reflexionar a propósito de la categoría de sujeto tal como se imagina jurídicamente. Si la justicia nunca gana en la aplicación a un caso singular de una regla universal (o por lo menos a pretensión universal), entonces ¿qué ocurre con el sujeto cuya carne sufre el *injusto pero necesario hacerse de la justicia*? ¿Cómo estar en la ley cuando la ley es lo que deniega su origen? ¿Cómo enjuiciar sin traicionar la justicia? ¿Qué papel hay que dar al derecho en nuestra vida para que no nos convierta en instrumento del cálculo ni en *carne de cárcel*? ¿Podemos anhelar cumplir con la ley y trabajar por la justicia aun cuando los dos se entrelazan en aporías?

Una breve narración de Kafka, titulada *Ante la ley*, nos ayudará a elaborar pistas de reflexión. El autor de la *Carta al padre* cuenta la historia de un campesino que se propone entrar en la ley. Cuando llega a ésta, se encuentra ante una pared con una puerta abierta al lado de la cual se yergue un guardián. El hombre solicita la entrada, la cual es denegada inmediatamente por el guardián. Le dice: “Ahora no, quizá más tarde.” El hombre se resigna a esperar. Cuando echa un ojeada a través del orificio de la puerta abierta, el guardián lo provoca invitándole a entrar a pesar de su prohibición. Anuncia la presencia de otras puertas con guardianes cada vez más potentes. El hombre se sienta y se resigna a esperar, transcurren los meses, los años, las décadas hasta que se aproxima su muerte. Agonizando, solicita una última vez la atención del guardián preguntándole por qué, si todos quieren estar en la ley, nadie más que él había venido a lo largo de todos estos años a solicitar la entrada. El guardián le contesta que esta puerta era sólo para él y que ahora la va a cerrar. Así acaba la narración.

El destino del campesino no nos parece en absoluto envidiable. En el seno de la angustia provocada por el final precipitado del texto que, si bien cierra la puerta, abre muchas preguntas, se alza la inquietud de que ese fuese el destino de todos y cada uno de nosotros. ¿Qué hay atrás de la pared, otros guardianes vigilando otras puertas? ¿O tal vez otros campesinos buscando el camino justo hacia el otro? ¿Qué hubiese pasado si el hombre se hubiese atrevido a perseguir ley y justicia sin esperar autorización? ¿O si no la hubiese pedido? ¿La espera, no es en ella en lo que consiste la deuda de los sujetos frente al crédito que abrió la ley en el momento de su fundación? ¿Crear en el crédito de la ley no significa sacrificar su vida esperando que la ley materialice la justicia que invoca en su corazón y ello mientras todo lo que la ley toca se convierte en injusticia? ¿No consiste

eso en el desistimiento nihilista del cual Derrida se defendía cuando cuestionaba los axiomas de la justicia hecha derecho?

Antes de adentrarnos en la lectura derridiana de la narración de Kafka, conviene situar el texto *Préjugés. Devant la loi*¹¹⁹ en su contexto. Se trata de un coloquio titulado *La facultad de juzgar* organizado en torno a los trabajos de Lyotard. Lyotard desafió a su época exigiendo una aclaración respecto al sentido de la noción de “juicio”. ¿No consiste en un enorme prejuicio frente al juicio el rechazo mismo del juicio? ¿La voluntad de prescindir del juicio no es precisamente un prejuicio en sí misma?¹²⁰ Derrida sólo abordará el tema de manera tangencial. Pues, precisa, su postura es la de la indecidibilidad, de la *diferancia*, o sea, del alejamiento del juicio o de su diferir infinito.¹²¹ En esta sección nos detendremos en la paradoja de la deconstrucción derridiana, que parece ser una decisión a favor de la indecidibilidad.

¿Cómo juzgar? Aunque sea para concluir en la inutilidad o incluso en el carácter perverso del juicio, esta pregunta implica el prejuicio de saber qué es juzgar. Hay, dice Derrida, una prerrogativa ontológica: uno debe pronunciarse sobre el ser antes de operar, sobre el *¿quid?* antes de poder decir *¿cómo?*¹²² Cuando no se empieza por un discurso sobre el ser, entonces la ausencia de criterio hace la ley. Pero en cuanto haya ley, código, no puede haber juicio sino solamente saber técnico, cálculo. Las tres aporías estudiadas anteriormente condenan el trabajo del juez a la imposibilidad. Sin poder asegurar la justicia del origen de la ley, la aplicación del código se reduce a un cálculo ajeno a la justicia. Entonces el juez debe reafirmar la regla, reinventarla, decidirse por ella. Pero no existe ley que regule la decisión de calcular. Por último, y a pesar de todo, la justicia apela a una decisión en el momento, porque no está y no puede esperar.

El axioma más común que Derrida veía en los sistemas de ley hace entonces de nosotros unos prejuzgados. Somos responsables de nosotros mismos, esto implica que debemos responder de nosotros mismos ante la ley. Debemos responder ante algo que no existe, la ley de las leyes.¹²³ El juicio es secundario, siempre debe recurrir a otra instancia. No está fundado ni es fundador, ni una

119 DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”, AA. VV. *La faculté de juger*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, pp. 87-139

120 El debate acerca del juicio no está resuelto. Años después del coloquio sobre la facultad de juzgar, se publicaron dos textos llamando a prescindir de toda institución del juicio. Nos referimos a ONFRAY, M. “Pour en finir avec le jugement des hommes” en *L’archipel des comètes*, Paris, Grasset, 2001, y DELEUZE, G. “Pour en finir avec le jugement”, *loc. cit.*

121 DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”, *loc. cit.*, p. 95

122 *Ibid.*, p. 93

123 *Ibid.*, p. 95

cosa ni otra, sino siempre en curso, como un tribunal que obraría sin parar.¹²⁴ ¿Condena a sus sujetos la justicia hecha derecho a vivir dentro de un tribunal?

Derrida percibe en la narración de Kafka una paradoja esencial: hay un conflicto sin encuentro entre la ley y la singularidad. El hombre singular tratando de entrar en la ley sólo entra en contacto con sus representantes. “Hay una singularidad de la relación a la ley, una ley de la singularidad que debe ponerse en relación sin nunca poder hacerlo con la esencia general o universal de la ley.”¹²⁵ La ley supone en su sujeto lo imposible. La primera destinación de esta lectura tendría que ver con el judaísmo, que manda ser justo, sin que sepamos en qué consiste exactamente. Podemos hacer “como si”. En ello consiste la segunda destinación de la lectura derridiana: el “como si” del imperativo kantiano. Nos proporciona una enseñanza inestimable: cuando llega el momento de interpelar al sujeto moral, la ficción debe entrar en la ley.¹²⁶

La ficción entra en la ley en cuanto se presenta un sujeto moral porque éste se encuentra primeramente con representantes, es decir con un poder constituido cuyo origen tiene que ver con la violencia y, por consecuencia, dicho origen está revestido con una ficción. Es la ley de las leyes: sin historia, sin génesis, pura...¹²⁷ Una teoría del origen de la ley, dice Derrida, es una tentación de lo imposible, sería una teoría del no-origen. Lo que está invisible y escondido en cada ley es la ley misma, que se da negándose, se da sin proveniencia ni lugar. “Este silencio y esta discontinuidad constituyen el fenómeno de la ley.”¹²⁸ La ley es, pues, lo que se separa de su propio origen.¹²⁹ No solamente un silencio, sino un callar productivo. La ley es intolerante respecto a su propia historia, que es una historia impresentable de lo que no ha tenido lugar.¹³⁰

Estamos ante la ley, sin que ella esté. El guardián y el campesino están ambos ante la ley, pero oponiéndose. La ley no está presente para ninguno. Esto es lo que hace decir a Derrida que la ceguera y la separación son las modalidades del relato de Kafka.¹³¹ La separación la produce el discurso del guardián, o sea el discurso de la ley. El guardián no se impone, sino que interrumpe o

124 *Ibid.*, pp. 97-98

125 *Ibid.*, p. 104

126 *Ibid.*, p. 108

127 *Ibid.*, p. 109

128 *Ibid.*, p. 110

129 La ley que se separa de su origen no puede hacerle justicia. Al no ser que la ley sea la del nacimiento, para el cual venir al mundo significa separarse de su origen. En este caso, deberá tratarse de una ley muda, pues quien nace no puede nombrar el mundo. Ver infra *La comunidad naciente* y *La justicia natalicia*.

130 *Ibid.*, p. 112

131 *Ibid.*, p. 119

difiere el pasaje, mediante su discurso amenazador.¹³² Es el campesino quien se prohíbe la entrada porque la ley le manda no entrar en la ley. “Porque la ley es lo prohibido”¹³³, un lugar prohibido. Así se inaugura lo que López Petit, leyendo la misma narración de Kafka, llama la *estructura de la espera*.¹³⁴

No puede haber relaciones con la ley sino sólo con sus representantes, ellos mismos dándole la espalda. El sujeto de la ley está siempre fuera de la ley, expulsado al infinito, pero de manera finita, en tanto que prejuizado, esperando el juicio. Las peticiones del campesino para entrar en la ley están diferidas hasta la muerte porque la verdad de la ley es la no-verdad, la no-presencia en el sentido heideggeriano. Es una verdad sin verdad, y que se guarda. La ley, en último término, es sólo la guardia, la mirada entre el guardián y el hombre. Una mirada y un discurso. El guardián es, en cierto modo, el *pastor del ser*¹³⁵, el vigilante de una palabra que acalla su origen, que lo niega, que lo deniega. La ley niega su origen e impone el silencio al sujeto, que en la espera de la justicia niega su heteronomía.

La verdad de la ley es una no-presencia, jerarquizando las interacciones humanas. La ley es siempre un idioma, ni generalidad universal ni multiplicidad. Su particularidad consiste en que articula las relaciones desde la negación del origen. La ley, como el texto de Kafka, es tautológica. Habla de ella misma.¹³⁶ Capitaliza el crédito abierto en el momento de su fundación mediante la violencia para jerarquizar el encuentro entre seres humanos, como si éstos tuviesen que pagar cuota. Esperar la autorización para entrar en la ley es esperar que desaparezca el origen. Nihilismo en acción. Según Derrida, somos todos a la vez campesino y guardián, mezcla de naturaleza o de estado *prepolis* y civilización, ciudadanía. Hay cada vez más leyes impidiendo el acceso a la ley, una sobrepuja en la *diferancia*.¹³⁷ ¿Cada vez nos dedicamos menos a solicitar entrada y más a diferir

132 Resulta interesante que el guardián esté también ahí gracias al miedo, pues afirma que ni puede aguantar la vista del tercer guardián de la tercera puerta, lo que nos permite inducir que tampoco él vió la ley. Prefiere limitar la libertad a un ser más débil que conquistar la suya.

133 *Ibid.*, p. 121

134 LÓPEZ PETIT, S. *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Siglo XXI editores, 1994, pp. 175-178

135 DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”, *loc. cit.*, p. 124. López Petit llama autoposición del ser al proceso mediante el cual una palabra tautológica – el ser – interpela al sujeto, lo crea interpellándolo. Esta interpelación la hace el poder. (*Entre el ser y el poder, op. cit.*, pp. 182-190). En terminología derridiana, la fuerza invoca a la justicia a la hora de atar el sujeto a la espera.

136 La autorreferencialidad, la autogénesis de la ley es un dogma de las facultades de derecho. Esta clausura sobre sí del lenguaje suscitó la ira de Benjamin. Encontramos un ejemplo elocuente de ella en el artículo 3 del código civil español, donde se estipula que el derecho se origina, entre otras cosas, en la ley.

137 DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”, *loc. cit.*, p. 133. Hoy en día la inflación legal y por ende penal llega a niveles insospechables. Ni el mejor jurista podría siquiera tener la menor idea de cuantos artículos legales existen hoy en el mundo.

el pasaje a otros? ¿Damos la espalda a la ley y nos sujetamos a su palabra cada vez con mayor intensidad precisamente porque se multiplican las leyes hasta que olvidamos que deben tener un origen, unas entradas, una ley, una justicia? ¿No estamos enredados en relaciones de sujeción, sometido y sometiendo, perdidos y asustados en un laberinto sin pies ni cabeza, ni entrada ni salida?

Hemos estudiado cómo en su origen la ley debe abrirse un crédito colmando con la ayuda de una ficción (es decir, una justicia, un dios o una nación) un momento en inadecuación consigo mismo. La cuestión del origen enreda la justicia y el derecho en una relación aporética. Ahí actúa la deconstrucción manteniendo la aporía abierta mediante el cuestionamiento del origen. La ley difiere el acceso a su origen gracias a sus guardianes. Este diferir y esta *diferancia* crean al sujeto de la ley, que no es la singularidad donadora de Derrida. El sujeto de la ley es un ser pospuesto, póstumo respecto a sí mismo. Hasta ahora, hemos contemplado al sujeto de la ley en su singularidad. Si bien esta singularidad sólo puede pensarse en plural, campesino y guardián, no hemos atendido, como propiamente se dice, al despliegue de las aporías dentro de una población múltiple. Ahora ha llegado el momento de preguntarse por la comunidad y la ley. ¿Cómo pensar el estado de derecho en sus aporías con la justicia? ¿Cómo sellar la amistad ante la ley? ¿Quid de la hermandad? ¿Qué fuerza y qué violencia otorgamos a la democracia?

2.4 ¿Quid de la democracia?

En el mismo año en que se publica *Fuerza de ley*, Derrida reúne para la publicación sus apuntes de un seminario titulado *Políticas de la amistad*.¹³⁸ Ahí se dibuja la crítica deconstructivista de Derrida a la democracia, crítica necesaria, según el autor, a la democracia *por venir*, a la democracia en tanto que democracia *por venir*. Recogemos nuestras aventuras en este libro laberíntico según tres ideas claves para nuestra investigación: la concepción de lo político en tanto que proceso de confraternización, la valoración política de una amistad más allá del vínculo de la familia y, por último, la democracia *por venir*. No pretendemos hacer justicia a la totalidad de lo dicho allí por Derrida ni estar a la altura de su complejidad, sino entretejer ideas y conceptos en aras de arrojar luz sobre la concepción democrática de la justicia, a fin de ser capaz, posteriormente, de valorar el potencial emancipatorio de los derechos humanos.

138 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, 338 p.

2.4.1 La confraternización

En la primera línea del preámbulo a la *Declaración* que yace en el corazón del orgullo humanista de Occidente, leemos que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen como base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos inalienables e iguales de los cuales gozan todos los miembros de la familia humana.¹³⁹ La idea de “familia humana” puede ser considerada más o menos reciente pero la idea de que la igualdad de derecho reproduce una igualdad natural otorgada por la madre, o por lo menos, por un origen común remonta como mínimo a Platón. Los derechos, según esta perspectiva, no son creaciones originales de la cultura humana, no son artificios destinados a fomentar y a posibilitar alguna idea de dignidad humana, sino que pretenden adecuarse a una realidad fundamental o a un fundamento.¹⁴⁰ En el primer artículo de la *Declaración*, se prosigue en el camino de la familia y se estipula que, en virtud de su razón y de su conciencia, los seres humanos “deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.”¹⁴¹

¿Qué significa comportarse fraternalmente cuando los primeros hermanos de nuestra historia mitológica establecen una relación fratricida? ¿Qué implica este vínculo de sangre? Como señala Esposito, a diferencia de la libertad y de la igualdad, la fraternidad es intensamente biopolítica. Afirma que precisamente por ello y a diferencia de los otros dos términos de la triada de la revolución francesa prácticamente no ha sido pensada. La igualdad es más amplia que la fraternidad: decir los humanos deben comportarse como hermanos porque son iguales no es lo mismo que decir que deben ser iguales porque son hermanos.

"Desde Caín y Abel, hasta Etéocles y Polinices, incluidos Rómulo y Remo, la enemistad absoluta, fratricida, se representó siempre a través de la pareja de hermanos, o incluso gemelos. [...] Y cuando, de una manera metafórica o real, la sangre se torna principio de la política, la política se expone siempre al riesgo de hundirse en la sangre."¹⁴²

Pensar una justicia incruenta nos obliga a detenernos críticamente en la cuestión de la hermandad y de su inmaculada reputación en los espíritus contemporáneos.

139 Organización de las Naciones Unidas (ONU). *Declaración universal de los derechos humanos*, op. cit., preámbulo, línea 1,

140 Por la importancia de considerar conceptualmente a los derechos en tanto creaciones humanas, productos culturales, y no en tanto que dato natural, remitimos a HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Madrid, Libros de la Cátedra, 2005.

141 ONU. *Declaración universal de los derechos humanos*, op. cit., artículo 1.

142 ESPOSITO, R. *Bios...*, op. cit., pp. 278-279. La referencia a los trabajos de Girard está explícita en el discurso de Esposito.

Esta terminología tiene orígenes remotos y no está libre de presupuestos ni de consecuencias de interés fundamental para nuestro tema. Analicémosla a partir de los trabajos de Derrida. Empieza nuestro autor constatando en el prólogo de su libro que la democracia siempre va acompañada de una cierta idea de confraternización. “La fratriarquía puede *comprender* a los primos y a las hermanas, pero, como veremos, comprender quiere decir también neutralizar.”¹⁴³ El concepto de lo político contiene en sí la metáfora que une el estado a la familia. Y es mediante ella cómo la libertad prometida arriesga concretizarse en tanto que neutralización. La idea de familia remite a un origen común, a la procedencia del uno, y, advierte Derrida: “Al principio, siempre, el Uno se hace violencia y se guarda del otro.”¹⁴⁴

Encontramos rasgos de esta violencia en los diálogos de Platón. A la hora de diferenciar sus conceptos de *pólemos* y *stásis*, de guerra natural y buena, frente a guerra civil asimilable a una enfermedad social, Platón emprende un discurso sobre el nacimiento y el parentesco que une a los Griegos.¹⁴⁵ La igualdad ante la ley se funda sobre la igualdad en el nacimiento, en un elogio a la tierra madre que desemboca en lógica de confraternización. La guerra entre hermanos es debilidad, enfermedad, mientras que frente al otro, al bárbaro, proviene de la naturaleza. En el *Menéxeno*, Platón – a través de Aspasia – investiga e intenta fundar la necesidad de la igualdad. Es la igualdad en el nacimiento la que funda el derecho del mejor a gobernar el gran número.¹⁴⁶

La confraternización está concebida como “lazo simbólico que alega la repetición de un lazo genético.”¹⁴⁷ Esta confraternización apela a un lazo entre el *nómos* y la *phýsis*, a una adecuación entre la palabra y el ser. Es ahí donde surgen el Uno y su violencia. Todo discurso del Uno tiene su deshecho, tiene, como hemos visto, su ficción que colma la inadecuación. Aquí, la política de la fraternidad, unida a la verdad, libertad, necesidad e igualdad, excluye al *quizá* nietzscheano (que examinaremos en un momento), se cierra a la venida del otro absoluto que requiere la ocasión.¹⁴⁸ No puede haber justicia para el otro cuando es el modelo de la familia el que organiza el derecho. El discurso platónico, apostando por un orden cósmico, no autoriza la venida del otro sino como

143 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 13

144 *Ibid.*, pp. 13-14

145 *Ibid.*, pp. 109-113

146 *Ibid.*, p. 116. En paralelo, adelantamos que la igualdad de nacimiento (garantizada por la *Declaración*) o la igualdad de oportunidades, que siguen muy de actualidad, han sido tachados por muchos de organizar una *meritocracia* donde brillan por su ausencia los criterios imprescindibles para medir el mérito. En esta concepción estriba la teoría liberal de la competencia que tiende a naturalizar las desigualdades: los ricos lo son porque son mejores. No pueden haber gozado de mejores condiciones puesto que nacemos todos iguales.

147 *Ibid.*, p. 121

148 *Ibid.*, p. 122

ocasión de guerra. Irónicamente, por debajo del lema *todos somos uno* se puede escuchar el rumor de los tambores de los militares.

¿Cuál es la ficción en la que se apoya el discurso de Aspasia? Es, dice Derrida, la idea de familiaridad misma. Toda familiaridad es ficción.¹⁴⁹ Y como toda ficción, ésta compromete de antemano con principios de juramento, de crédito, de creencia y de fe.¹⁵⁰ Recordamos que la ley, al fundarse en un momento de inadecuación consigo misma, tenía que abrirse un crédito colmando su origen con una ficción. Una lógica similar actuará a la hora de pensar políticamente la comunidad. Pero dicha manera de pensar conlleva el inmenso problema de ahorrarse la cuestión de la justicia. Ubicando al sujeto en una economía de los suyos, donde no quepa la guerra, y de los otros, donde ésta es un dato natural, la política calcada sobre los principios de la familia no deja espacio para la decisión a favor de la justicia. Calcula desde el presupuesto de su propia economía de identidad. Para Platón todo se decide justamente ahí donde no hay decisión, en el nacimiento. No obstante, dice Derrida, la cuestión de la justicia empieza justamente allí donde el origen difiere y (se) divide. Sólo cabe preguntarse por la justicia allí donde encontramos, *in situ* y en el momento, la heterogeneidad. Recordamos que, apoyándose en Lévinas, Derrida habló de una justicia infinita porque es debida al otro, a la alteridad, y afirmaba estar loco por esta justicia.

De esta matriz familiar de la cual emergen nuestros modelos políticos, hasta la misma *Declaración universal de los derechos humanos*, hemos estudiado la eugenesia a la cual nos condena. Otra condena, de no menor relevancia, la encontramos en la etimología de la palabra *familia*. *Familia* remite a la propiedad de un Padre. Ya conocemos la tierra madre que nos garantiza el parentesco. ¿Dónde está el Padre? La filosofía de Kant nos lo lleva justamente ahí donde lo esperábamos. “Se representa uno aquí a todos los hombres como hermanos sometidos a un padre universal, que quiere la felicidad de todos.”¹⁵¹ La igualdad de los hermanos está bajo la custodia de la bondad de un Padre. El padre universal no es otra cosa, para Derrida, que la Idea universal misma. Someterse a la Idea de un universal (concretamente a las instituciones que pretenden encarnar esta Idea como a los representantes de la ley) bueno para todos los seres humanos es la propedéutica a la felicidad de todos. A nuestros ojos esta propuesta kantiana recuerda demasiado una frase de Albert Camus como para ser recibida con entusiasmo. “Todos reunidos, por fin, pero de rodillas y con la cabeza curvada.”¹⁵² ¿Puede la emancipación iniciarse con un someterse? Una

149 *Ibid.*, p. 114

150 *Ibid.*, p. 183

151 *Ibid.*, p. 291

152 CAMUS, A. *La chute*, Paris, Gallimard, 1960, 173 p.

sumisión feliz o una felicidad sumisa, ¿no es precisamente el espectáculo desolador que ofrece nuestro tiempo y del cual se trata justamente de emanciparnos? Como ya hemos señalado brevemente, el deber de comportarse fraternalmente carece de garantía de bondad, carece de sentido en absoluto. Pero la estructura del deber y de la deuda queda así iniciada. Esperamos que el padre dicte cómo nos debemos comportar. Pues, como sostuvo Freud, el dominio paterno prosigue en el horizonte democrático de los hermanos.

Fue Nietzsche quien primeramente cuestionó con profundidad el modelo clásico. El amor al prójimo, el lazo fraternal, ¿no es otra estrategia de apropiación? ¿No es anhelar otra propiedad pretender amar al prójimo como a su hermano?¹⁵³ El discurso universal (del Padre o de la Ley) siempre se compromete con la verdad... ¡cerrándose a ella! Nietzsche repudiaba la felicidad-prado de los universalismos. Sus dos dogmas le parecían, en primer lugar, una mentira desvergonzada y, en segundo lugar, una auténtica voluntad nihilista. La “igualdad de derechos”, el primer dogma, se traduce en igualación hacia abajo y “la eliminación del sufrimiento”, el segundo dogma, no es más que una máscara noble para aquellos que preferirían no haber nacido nunca.¹⁵⁴

La gran política ansiada por Nietzsche exige el entrecomillado de la verdad y, por consiguiente, la recusación de todo tipo de parentesco. Poner la verdad entre comillas no significa desecharla. Al contrario, el entrecomillado es una invitación a lo que no es todavía, al *quizá* del cual se guardaba la política platónica. Los amigos del quizá son amigos de la verdad sin estar en ella, son amigos de una verdad que no puede ser, en la cual no se puede descansar ni anhelar apropiársela. Sólo puede uno abrirse a ella, exponerse a su venida. ¿Podríamos, anticipándonos un tanto, imaginar amigos de la ley que no descansan en ella? ¿Pueden existir amantes de la justicia

153 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 83. La posibilidad que la fratriarquía comprende para neutralizar, evocada por Derrida en el prólogo, parece hacer eco a esta inquietud de Nietzsche.

154 Derrida discute estos asuntos con Nietzsche en *Ibid.*, pp. 59-60. Un excelente artículo sobre la concepción nietzscheana del sufrimiento lo encontramos en SALGADO FERNÁNDEZ, E. “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, *loc. cit.*, pp. 309-349. Nietzsche percibe que nuestro encarnizamiento en contra del dolor perjudica lo bueno que tiene la vida. Encuentra ejemplos en los hombres de la Antigüedad, Salgado Fernández escribe: “Aquellos hombres estaban más ocupados en la alegría y en la creación que en evitar el sufrimiento. Hay que padecer el sufrimiento cuando llega, sin convertirlo en el eje constante de la vida. Nosotros, de forma reactiva, estamos obsesionados con la supresión del dolor. Una obsesión que no deja apenas espacio para la auténtica alegría de vivir. Todas nuestras pequeñas alegrías nacen empañadas por el temor, la precaución excesiva y la visión anticipada de lo que ha de venir.[...] Los hombres del mundo antiguo sabían disfrutar mejor, nosotros sabemos afligirnos menos.” (p. 314) Por lo tanto, la eliminación del sufrimiento es una vana promesa que no merece ningún sometimiento. Al ser humano valioso le interesa crear. En el último capítulo de su *Tratado sobre la violencia*, *op. cit.*, titulado *Cultura y violencia*, Wolfgang Sofsky reduce la fe en la cultura a dos dogmas que él desenmascara como falsos: la creencia de que se sufre menos en la cultura, de que la cultura compensa los sufrimientos y, de una manera u otra, la fe en algún tipo de inmortalidad (Dios, Nación, alma, y como veremos, amigos, etc.). Precisa a continuación: “Aquel sueño monstruoso de sobrepasar a la muerte, es él lo que genera todos los monstruos.”

que no aspiran a entrar en la ley sino que andan por ahí luchando por la justicia justamente allí donde no llega la ley?¹⁵⁵

En el cuento de Kafka, estudiado anteriormente, no queda claro quién, entre el guardián y el campesino, es el más engañado.¹⁵⁶ Ciertamente es la voluntad del campesino la que está frustrada hasta que se muera pero ¿qué pensar de un guardián que dedica su vida a frustrar a los demás en nombre de algo que ni siquiera conoce? El campesino está frustrado en su voluntad mientras que al guardián se le alienó la voluntad misma. Sin decidimos por quién nos merece más lástima, podemos contemplar la incómoda situación de ambos. Frente a ella, Nietzsche propone poner la verdad entre comillas.¹⁵⁷ La idea de adecuación entre el lenguaje y el ser atrapa. La afirmación de una adecuación entre *nómos* y *phýsis* lanza las redes del engaño y la sumisión. La universalización se refiere sólo a dogmatismos: “Estratagema dogmática la del ser-común o la del ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar.”¹⁵⁸ No existe el bien común.¹⁵⁹ Al menos no en la sumisión a un padre, a una idea universal. Cabe precisar aquí que lo universal que apartamos junto con Nietzsche concierne a estas verdades que determinan la naturaleza del ser humano. Cuando se dice que nacemos dotados de razón y conciencia se prohíbe concebir a la conciencia como algo que se conquista, que se construye en la interacción con el mundo. Cuando nacemos libres ya no hay invocaciones a la liberación que valgan. Por otro lado, cuando sostenemos por ejemplo que en la raíz de todo derecho se encuentra una violencia, no determinamos la esencia del ser humano. Este *todo* no inicia un universalismo que apresa.

Derrida iniciaba su libro quejándose – la expresión es suya – de que exista una interpretación canónica de la amistad en cuanto confraternización.¹⁶⁰ Nada garantiza que el trato fraternal sea más humano que la acogida de un viajero por un ermitaño. No obstante, la amistad aparece como algo axiomático a todo pensamiento político, incluso en Nietzsche, donde está desvinculada del rostro del hermano. Nietzsche lanza su amor a lo lejano, desconfiando de todo

155 A este respecto, resulta interesante el trámite intelectual del judío y antisionista Michel Warschawski, (*On the border*, London, Verso, 2005, pp. 3-56), que habla de la necesidad de estar en la frontera, allí donde el estatuto legal de la resistencia no está claro. Quien no lucha por agrandar el dominio de la libertad soporta el despliegue de la organización de la vida, quien se enfrenta al dominio acaba siendo su justificación. En la frontera entre ambas opciones tiene lugar la resistencia.

156 DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”, *loc. cit.*

157 Una razón de ello la podemos encontrar en *La gaya ciencia*: “Me resulta tan odioso guiar como ser guiado.” Citado en ONFRAY, M. *Politiques du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, p. 3

158 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 64

159 *Ibid.*, p. 65

160 *Ibid.*, p. 16

vínculo de proximidad. Pues, concluye Derrida de su lectura de Schmitt, en la figura del hermano se unen el amigo y el enemigo. Dos veces en Schmitt se llega a identificar al hermano con el enemigo absoluto.¹⁶¹ ¿Qué significa entonces la confraternización? Y, por otro lado, ¿qué podemos esperar de un amigo con el cual no tenemos ningún parentesco?

2.4.2 La amistad

Persiguiendo los rastros de la confraternización en la filosofía política, Derrida se tropieza continuamente con el rostro del amigo. Hemos visto que el trato fraternal, además de no garantizar ninguna justicia genuina y de sujetarnos al deber de obedecer a la autoridad paterna, condena de entrada a una injusticia absoluta, la que nos impide acoger al otro, a aquel que procede de otro origen. La justicia es atributo de la interacción con lo otro ahí donde no hay cálculo ni modelo que rijan el encuentro. ¿Ofrece alguna esperanza el concepto de “amigo”, aunque sea como en Blanchot el amigo de los sin amigos, o como en Kant, el amigo de los hombres? ¿Dónde se preparan las trampas, si es que las hay? ¿Qué límite encuentra el amigo en su relación con el otro? ¿Es posible que sólo tengamos amigos frente a los enemigos? A continuación, nuestra búsqueda de una organización política – en su sentido más amplio – para la comunidad que haría justicia a las dudas y a las aporías de la justicia en tanto que derecho que venimos alzando y describiendo, nos lleva con Derrida a las entrañas de la relación amistosa con los otros seres humanos. Cabalgando entre Nietzsche, Schmitt y Aristóteles principalmente, escucharemos las promesas y encararemos los abismos de la política cuyo objetivo era para Aristóteles crear la mayor amistad posible.¹⁶² En primer lugar, contemplaremos cómo la amistad se hace política. Después, veremos cómo la política introduce la cuestión del enemigo. Por último, examinaremos el nexo que se establece entre enemistad y razón a fin de abrir un camino a la venida de una democracia renovada.

Aristóteles fue el primero que se preguntó no quién era amigo, sino por qué era amigo. Estableció una tipología en tres niveles: amistad debida a la virtud, amistad política y amistad fundada en el placer. De la tercera no hablaremos, pues no es susceptible de proporcionarnos ninguna política. Por el contrario, la amistad debida a la virtud y la amistad política, fundadas en la utilidad, contaminándose la una y la otra, permiten a Aristóteles elaborar su teoría política cuyas huellas están bien presentes en nuestro tiempo. La amistad es imprescindible a la hora de pensar la política porque, sostiene Aristóteles, los buenos legisladores la ponen por encima de la justicia. La

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 171-173

¹⁶² *Ibid.*, p. 225

amistad entre dos singularidades excepcionales se sitúa más allá de la política porque no reconoce leyes. Los amigos no necesitan a la justicia para desenvolverse en su mutua relación mientras que los justos sí necesitan al modelo de la amistad¹⁶³, como si ésta fuese la política antes de la política, la política en germen.

A nuestro juicio, las aporías entre derecho y justicia que hemos detallado radican en la cuestión de la amistad tal como la planteó Aristóteles. El lazo del tiempo y del número nos aboca a la necesidad de calcular lo incalculable. “No hay amigo sin el tiempo”¹⁶⁴, escribe Derrida enredado en los escritos de Aristóteles. La amistad sobrevive más allá del instante presente, su misma posibilidad parece radicar en la posibilidad del duelo.¹⁶⁵ La amistad es lo que permanece estable a pesar del pasaje del tiempo. Pero para llegar a forjar dicha amistad, es menester que pase el tiempo, que se construya la confianza que permitirá obviar el paso del tiempo. “Hace falta tiempo para llegar a una estabilidad o a una certeza que se escapan del tiempo. Hace falta tiempo para prescindir del tiempo.”¹⁶⁶ Decidirse por el amigo es como decidirse por la justicia, dos órdenes heterogéneos del tiempo se superponen: la calculabilidad del tiempo y la atemporalidad o la omnitemporalidad que exige un acto de fe.¹⁶⁷ Veo con el tiempo emerger la posibilidad de prescindir del tiempo con otra persona. Pero las condiciones de posibilidad no constituyen la amistad misma¹⁶⁸, debo decidir, en virtud de mi libertad responsable. Otra vez aparece aquí la decisión involucrada con los conceptos de fe, confianza y crédito.¹⁶⁹

Es a la hora de pensar la comunidad como la amistad se hace política. El tiempo autoriza la amistad a la vez que la limita. Si para construir una amistad uno debe invertir tiempo hasta lograr una relación que lo trasciende, no podrá ser el amigo de todos, ni de muchos. Concebida así, la amistad hace imposible al amigo de los hombres ansiado por Kant. La cuantificación de las singularidades transporta la amistad a la política, abriendo las cuestiones de la democracia, del ciudadano o del sujeto como singularidad contable.

163 *Ibid.*, pp. 208-209

164 *Ibid.*, p. 31

165 “Sobrevivir es, pues, a la vez la esencia, el origen y la posibilidad, la condición de posibilidad de la amistad, es el acto en duelo de amar. Así, este tiempo del sobrevivir da el tiempo de la amistad.” (*Ibid.*, p. 31) Cicerón hablaba de una amistad que ilumina, que hace hablar de ella y así proporciona la esperanza de sobrevivir a la muerte. El amigo es allí “una propia imagen ideal”, es lo mismo. Derrida escribe al respecto: “Narciso que sueña con la inmortalidad.” (*Ibid.*, p. 20) Ya hemos citado los trabajos de W. Sofsky donde se identifica la ilusión de inmortalidad con una mentira que permite a la cultura extender la (o su) violencia.

166 *Ibid.*, p. 34

167 *Ibid.*, p. 33

168 *Ibid.*, p. 34

169 *Ibid.*, p. 31

“No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreducible, pero no cabe democracia sin 'comunidad de amigos' (Aristóteles), sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreducibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La ofensa misma se abre con la necesidad de tener que *contar* uno a sus amigos, de contar a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro. Pero allí donde cualquier otro es *igualmente* cualquier otro. Más grave que una contradicción, la disyunción de estas dos leyes lleva consigo para siempre el deseo político.”¹⁷⁰

La “terrible, tan buena y tan justa, ley del contratiempo”¹⁷¹ que hacía emerger en la relación con el amigo el acto de fe y el crédito, actúa también en la “comunidad de amigos” donde uno cuenta los suyos, los amigos, y los otros: ¿los enemigos?

La amistad por virtud, que implica el cálculo y el salto más allá, al hacerse política por cuestión de número y de tiempo, tiene que acoger en su seno al principio de utilidad. Y es en ese punto donde Aristóteles, queriendo salvar la amistad del mero cálculo y del mercado, cae en la eugenesia platónica. Será para Aristóteles el honor quien extrae la amistad de la esfera del cálculo. Pero el honor en virtud de un título. El honor salva la *philia* del mercado, ubicándola en lo incalculable al precio de hacerla depender de la “jerarquía” natural, del *arkhé*, o sea de dios, del padre.¹⁷² Otra vez aquí, todo parece decidirse allí donde no hay decisión.

La política de la amistad desemboca en una forma androcéntrica de la política.¹⁷³ Su camino pasa por la muerte, la muerte por venir, implica llevar luto por el otro de manera anticipada. Por último, condena a establecer una economía de los suyos y de los otros. En cierto modo, el concepto de amigo conlleva el de enemigo. Los dos conceptos se codeterminan en la política. ¿En qué consistiría una política que parte del enemigo? ¿Dará luz a una amistad mayor?

Parafraseando una sentencia atribuida a Aristóteles, Nietzsche escribe: “...Quizá entonces *llegará* también la hora feliz, un día en que exclame: “¡Oh, amigos! No hay amigos”, exclamó el sabio moribundo. “¡Oh, enemigos! No hay enemigos”, exclamo yo, el loco viviente.”¹⁷⁴ La frase atribuida a Aristóteles¹⁷⁵ habla a partir de la muerte. Como contrarréplica, el loco viviente se dirige

170 *Ibid.*, p. 40

171 *Ibid.*, p. 42

172 *Ibid.*, p. 230

173 *Ibid.*, p. 12. El androcentrismo es un rasgo del proceso de fraternización y de sus rasgos políticos junto con el nacionalismo, el etnocentrismo, el falocentrismo (*Ibid.*, p. 228). Derrida está atento a lo largo de todas sus investigaciones a la ausencia casi perpetua de las mujeres en las escenas de amistad o bien a su relegación a sus papeles tradicionales, madre, amante o esposa. Derrida diagnostica también que la democracia de la *Ética a Eudemo* es una política de la amistad fundada en un concepto antropocéntrico, “humanista” en nobles términos. Enseguida veremos con Schmitt las limitaciones del concepto de humanidad en política, o su utilidad imperialista.

174 Citado en *Ibid.*, p. 45

175 Derrida insinúa que un error de traducción dio a luz a esta famosa frase comentada por los filósofos durante siglos, o incluso milenios. En efecto, cambiando un único carácter de la frase obtenemos “Aquél que muchos amigos, ningún amigo”. Esta versión, en concordancia con el texto de Diógenes Laercio, tiene la ventaja de adecuarse de

hacia la enemistad. “El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad.”¹⁷⁶ La amistad aparece, pues, como antídoto de la muerte, de su carácter total e ineluctable. El que no se organiza en torno a la negación de la muerte sino a partir de la afirmación de la vida, tiene más necesidad de enemigos que de amigos. El *quizá* pone la verdad entre comillas, y reconoce en su enemigo su amigo, reconoce en la resistencia lo que necesita para superarse, para afirmar la vida en su perpetuo superarse a sí misma. Derrida concluye que, para Nietzsche, hay más amistad atenta, más atención singular y preferencia en la tensión del odio, que en la amistad en sí. El enemigo verdadero es mejor amigo que el amigo.¹⁷⁷ Resulta que los conceptos de amigo y de enemigo vienen juntos, que se contaminan espectralmente para hablar con Derrida. Ilustra esta copertenencia una imploración de William Blake: “Sé mi enemigo en nombre de la amistad.”¹⁷⁸

Pero Nietzsche se vuelve hacia los enemigos para decirles que no hay enemigos. La tensión del odio apunta a un objeto inexistente.¹⁷⁹ La amistad conviene entregársela al *quizá* que abre hacia lo lejano. Pero, pregunta Derrida, ¿cómo fundar instituciones sobre un quizá?¹⁸⁰ ¿No es la imposibilidad misma, puesto que la constancia y la violencia al *quizá* son precisamente la institución? El quizá lo destruiría todo mediante una lógica de autoinmunidad. “Se dirá entonces que es el tiempo de un mundo sin amigo, el tiempo de un mundo sin enemigo. Inminencia de una auto-destrucción mediante el desarrollo infinito de una locura de auto-inmunidad.”¹⁸¹ Cada encuentro con lo otro tendría que destruir el contacto establecido para perpetuamente dejar paso al *quizá*. En contraparte, ¿no podrían las instituciones fundarse sobre el enemigo?

Toda la filosofía política de Schmitt gira en torno al enemigo. Éste permite una doble identificación: toda política lo identifica, y así se identifica ella misma.¹⁸² Derrida cita a Schmitt: “Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho [...] resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata, en cada caso, de afectar,

manera mucho más coherente con el discurso global de Aristóteles. El capítulo 8 de las *Políticas de la amistad*, “Repliegues”, está dedicado al estudio de las dos frases y de sus consecuencias respectivas.

176 *Ibid.*, p. 69

177 *Ibid.*, p. 91

178 Citado en *Ibid.*, p. 90. La frase original: “Do be my enemy for friendship’s sake.” Derrida vuelve sobre la copertenencia de los conceptos de amigo (hermano) y de enemigo al inicio del capítulo 7, p. 196.

179 Exploramos las consecuencias micropolíticas de este planteamiento en infra, *Polemotensegridad: una teoría cuántica de la enemistad*.

180 *Ibid.*, p. 86

181 *Ibid.*, p. 94. El concepto de auto-inmunidad está aclarado en BORRADORI, G. *La filosofía en época de terror...*, *op. cit.*, p. 142-149

182 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 129. SOFSKY, W. *Traité de la violence*, *op. cit.*, p. 129: “El enemigo es el primer Otro significante”.

combatir, negar y refutar con tales términos.”¹⁸³ *Concreto* significa en el léxico de Schmitt la posibilidad real de dar muerte física. Esta posibilidad insta una comunidad no natural y hace viable la amistad. De la amenaza del enemigo surge la necesidad del amigo. Afirmaba Platón en el *Lysis* que amamos el bien porque nos cuida del mal; si desaparece el enemigo desaparecerá también el amigo.¹⁸⁴

Inscribiéndose en la tradición hegeliana que ubica al estado por encima de la sociedad, Schmitt identifica la unidad política y la unidad del estado.¹⁸⁵ La distinción amigo/enemigo será entonces estatal. Schmitt distingue, en conformidad con su catolicismo, enemistad y hostilidad. Habla de una enemistad colectiva donde no hay odio ni afecto.¹⁸⁶ Se da muerte física a los soldados pero no a un estado ni a un pueblo.¹⁸⁷ Schmitt sostiene la tesis de que cuanto menos guerra haya, más crecerá la hostilidad. En este punto comparte el pensamiento de los pesimistas acerca de la naturaleza humana, que son para él los únicos pensadores sistemáticos, auténticos y consecuentes.¹⁸⁸ Derrida no insiste en esta diferencia esencial, a nuestro juicio, entre los pensamientos de Nietzsche y de Schmitt, ni siquiera la menciona. De un lado se elige la enemistad por el potencial creador que otorga la tensión del odio hacia lo inexistente mientras que del otro el enemigo sirve a la creación de una comunidad armada. La enemistad en Nietzsche está espiritualizada¹⁸⁹, está elegida conscientemente¹⁹⁰ y se dirige a ídolos, incluso al estado. La enemistad, al espiritualizarse, acaba

183 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 139

184 Citado en *Ibid.*, p. 177. Derrida determina tres vías lógicas de la codeterminación de amigo y de enemigo, pp. 143-144.

185 *Ibid.*, p. 141. Recientemente, se ha deplorado que el estado, regido por la razón, haya sido degradado a instancias místicas tales como raza, nación, religión. La subsunción del estado bajo la unidad de la nación acompaña la inversión de los flujos migratorios, que pasan de colonización a inmigración amenazante. “En la época de Ratzel [que es también la de Schmitt], el Estado precedía a la nación, que le proporcionaba sólo un suplemento de alma. Ahora es a la inversa: el Estado sostiene a la nación, por la cual ofrece una expresión formal y un instrumento, el Estado de derecho. Inversión de mucho peso. El principio del Estado era del orden de la razón y de la organización humana. Se le asemejaba a un organismo, se le aplicaba las proposiciones de la biología (órganos, división de las funciones). La cultura se objetivaba en los Estados superiores. Subsistía, en fin, un influjo del Estado hegeliano mediante el cual la historia debía realizarse. Con la nación, basculamos al contrario en un lugar inefable de intuición y de misticismo: la fuente de la nación pertenece al orden de la creencia, al de la revelación. Saca sus metáforas y sus símbolos de la religión. Religión contra biología, misticismo contra razón, no son solamente los flujos migratorios que fueron invertidos en el siglo XX, sino también los instrumentos políticos de su interpretación.” (LE BRAS, H. *Le sol et le sang. Théories de l'invasion au XXe siècle*, Éditions de l'Aube, “Intervention”, 1994 y 1999 pp. 73-74) Entre otros muchos, citamos el ejemplo de la Constitución española (*Constitución Española*, 1978, disponible en Internet: <http://narros.congreso.es/constitucion/constitucion/indice/index.htm>): artículo 2 del título preliminar: “La Constitución se fundamenta en la *indisoluble unidad de la Nación* española, patria común e *indivisible* de todos los españoles [...]” [Las cursivas son nuestras, las mayúsculas no.] Esta unidad en el corazón de la ley no es asequible – no es sencillamente, sólo tiene guardas. “Indisoluble unidad”, *de toda la vida de dios*, como dice el campesino, es un atributo divino.

186 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 145

187 *Ibid.*, p. 156

188 *Ibid.*, p. 132

189 NIETZSCHE, F. “La moral como contranaturaleza” en *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., aforismo 3.

190 La elección consciente de la violencia constituye, a juicio de René Girard, el gran drama de Nietzsche. Ver

GIRARD, R. “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, *loc. cit.* Señalamos otra vez que estas cuestiones

con el enemigo; “no hay enemigos”, y así protege al sabio de las comunidades que apresan mediante el nombramiento de un enemigo. En Schmitt el enemigo puede cambiar sin que afecte a la comunidad, basta con que haya uno.¹⁹¹ La necesidad de un enemigo, sea cual sea, hace pensar a la enemistad en la novela 1984 de Orwell. Para Nietzsche no cualquier enemigo vale. La elección del enemigo es síntoma del valor que se le otorga a la vida. Nietzsche elige la enemistad y su odio se tensa hacia una ausencia que da el espacio para la creación. Schmitt sostiene que el enemigo es una elección estatal y permite identificar la comunidad. Esta comunidad se realiza mediante la posibilidad de dar la muerte física al otro.

Santiago López Petit sostiene tesis inversas a las de Schmitt. Los dos autores comparten la creencia de que la vida se afirma en contra de la vida, y no de la muerte. Para Schmitt, “una vida que no tenga frente a sí más que la muerte ya no es vida, no es sino impotencia e inanidad.”¹⁹² La necesidad de combatir desemboca en la necesidad del estado y en la de potenciar los medios de la violencia a fin de limitar el odio. En López Petit, el odio está reivindicado y asociado a la libertad a fin de debilitar la sujeción y los medios de violencia.¹⁹³ La enemistad schmittiana crea el enemigo, genera el miedo y organiza las singularidades, ya no en amigo y enemigo sino en comunidades amigas y enemigas. El odio, al liberarse, encara la sujeción, el miedo y la miseria, en suma: encara la vida.

Schmitt tiene la valentía de llevar su pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Lo hace desde la cárcel después de la Segunda Guerra Mundial. Intenta conciliar su doctrina política con la singularidad de la experiencia del mundo. Parece que la naturaleza del enemigo cambia: ahora el enemigo es aquél que *me* pone en cuestión. Identifica a la comunidad pero pone la singularidad en cuestión. Pero, prosigue Schmitt, sólo se puede poner en cuestión a aquel que *se* pone en cuestión. Soy, pues, mi propio enemigo.¹⁹⁴ ¿Tendríamos entonces que hacer el duelo del enemigo? “Pero entonces, ¿cómo no pensar que la razón misma está vinculada con la enemistad? ¿Y que la razón es

se profundizan en nuestra *Sacrificología*.

191 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 149. La novela 1984 (London, Penguins, 1989, 326 p.) de George Orwell caricaturiza este cinismo.

192 Schmitt, citado en DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 145.

193 Ver LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar. El odio de querer vivir*, Barcelona, Bellaterra, 2005, p. 40: “El mayor sometimiento consiste justamente en no poder escoger el odio propio.”

194 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 187. Resulta interesante que la presuposición del ser problemático del hombre, de su ser malo o peligroso, desemboque en la constatación de que yo soy mi propio enemigo. Al determinar un enemigo humano voy en contra de mí mismo. Exploraremos la interesante posibilidad de que lo absolutamente otro estuviese constituido, en realidad, por nosotros mismos, y no por el *tú* o su *rostro*, ni por el extranjero absoluto, ni por ellos los invasores, ni por el enemigo, sino por nosotros, por el yo mismo en cuanto soy ya un nosotros, un otro para mí mismo, más adelante con Jean-Luc Nancy, ver infra *Una justicia para lo múltiple-sin-Uno*.

la amiga del enemigo?”¹⁹⁵ Es lo que hace el viviente, y por esto apuesta por la locura. Horkheimer y Adorno vieron esta necesidad pero no se atrevieron a apostar, pues apostar aquí significa saltar. Saltar de la equivalencia generalizada que determina nuestra civilización enfermiza hacia la asimetría absoluta, la inadecuación como motor del ser.

¿En qué consiste la locura del viviente? En el don que no calcula, el don sin simetría. Valorar al amigo más que a sí mismo rompe con la simetría y el cálculo.¹⁹⁶ No esperar recompensa ni compensación por su virtud nos obliga a repensar totalmente la justicia y la democracia. La nueva justicia propuesta por Nietzsche no se asimila a la equivalencia. La balanza y la espada son atributos del derecho en cuanto venganza, antiguo valor nihilista del cual Zaratustra decía que había que dejarlo vivir en soledad, o dejarlo morir por disgusto a él mismo. La justicia nueva (por venir) no calcula, pura y simplemente. Arranca de otro amor, que va más allá del amor propio que anhela propiedades y que ama al prójimo. Este amor que quiere darse a lo lejano apela a otra democracia y a otra justicia.

2.4.3 La democracia por venir

La democracia *por venir* se adhiere a la alteridad absoluta. Debe intentar reconciliar los imperativos de la pertenencia y del universalismo y de la responsabilidad de lo incalculable que conlleva.¹⁹⁷ La deconstrucción de la democracia cobra sentido con la promesa de una democracia por venir¹⁹⁸, donde la igualdad no estará ligada a ningún concepto de confraternización.¹⁹⁹ Debe abrirse al otro sin principio de eugenesia. Abrirse a la democracia y no fundarla. Hay que “pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia.”²⁰⁰ ¿Qué sería una democracia sin hermano? Derrida sueña con una democracia nunca presente, es decir siempre futura, siempre perfectible, una promesa. Se trata de decir “ven” a la democracia sin insultar la amistad, buscando una experiencia de libertad e igualdad respetuosa de la amistad, una experiencia justa por fin, justa más allá del derecho, “es decir, que esté a la medida de su desmedida.”²⁰¹

195 *Ibid.*, p. 200

196 *Ibid.*, p. 82

197 *Ibid.*, p. 189

198 *Ibid.*, pp. 126-127

199 *Ibid.*, p. 259

200 *Ibid.*

201 *Ibid.*, p. 338

Esta desmedida, este abrirse que no funda, arranca de la lógica del don que insta la desproporción, la asimetría. Este darse que llega hasta dar al enemigo no espera recompensa, a diferencia del cristiano y del kantiano.²⁰² La recompensa no puede hacer justicia al don. Sin el principio de equivalencia, una nueva ley se hace necesaria. “Curvatura heteronómica y disimétrica de una ley de sociabilidad (relación, nexo con el otro) originaria es también una ley, quizá la esencia misma de la ley.”²⁰³ La alteridad se absolutiza. La alteridad trascendente del otro es siempre heterogénea y singular, y por consecuencia resistente a la generalidad misma de la ley.²⁰⁴ La esencia misma de la ley sería el resistirse a la asimilación a través del lenguaje legal. Pero al mismo tiempo, es la alteridad lo que genera la responsabilidad. Una responsabilidad sin libertad nos viene del otro.²⁰⁵ La alteridad irreducible del otro suscita una responsabilidad ante una ley de sociabilidad originaria que se articula desde una curvatura disimétrica, abierta a lo totalmente otro.

El sujeto de esta ley está tan tenso como la ley que lo sujeta. El otro genera una responsabilidad que aboca a su contrincante a la decisión, a la vez que el sujeto responsable se sitúa como impermeable a lo que le induce una decisión.²⁰⁶ El momento de la decisión es heterogéneo a todo saber y, sin embargo, engendra la responsabilidad. El sujeto político no puede entenderse de otra manera que idéntico consigo mismo.²⁰⁷ Pero esta identidad lo cierra a su responsabilidad inducida por el otro. Este sujeto en tensión es el sujeto de la democracia *por venir*.

“Indivisible en su identidad calculable, pierde inmediatamente la indivisibilidad de su singularidad incalculable, y una divide a la otra.” La ley de la democracia *por venir*, pretendiendo hacer justicia al otro, hace pasar la propia libertad por el otro. Para ser otro el otro debe ser libre. Desear al otro es renunciar al deseo propio. Se necesita la libertad del otro para llamar, esperar, invitar. Se debe obligar al otro a permanecer libre.²⁰⁸ Parece que la responsabilidad, suscitada por el otro, pasase a ser frente de su alteridad. Si el otro llegase a dejar de ser otro, no habría ley que obligara ante él.

La aporía se condensa en la pregunta de si debe existir una pauta común a la libertad del otro y a la mía que pasa por la primera. La política sería este lugar donde se reúne en su igualdad la

202 *Ibid.*, p. 316

203 *Ibid.*, p. 258

204 *Ibid.*, p. 306

205 *Ibid.*, p. 258

206 *Ibid.*, p. 267

207 *Ibid.*, pp. 244 y 247

208 *Ibid.*, p. 198. Esta exigencia de Derrida se acerca a la filosofía anarquista. Que mi libertad consiste en la libertad del otro era un tema central de Bakunin.

alteridad de la libertad del otro y la mía. “¿Es lo político una máquina de traducir universal?”²⁰⁹ Es decir, ¿está destinada la política a conjugar alteridades irreducibles? ¿A garantizarles la libertad que se les debe en virtud de la deuda infinita que contratan frente al otro?²¹⁰ ¿No consiste esto en una recompensa?²¹¹ Mi responsabilidad frente al otro inicia un darse que exige que yo sea libre, para cumplir con mi responsabilidad. En este esquema, ¿qué necesidad tenemos de salvaguardar la palabra *democracia*? ¿No arriesga ésta, como el concepto de humanidad²¹², transformarse en instrumento imperialista? ¿Y la responsabilidad frente al otro no nos cierra a la alteridad interna, al otro interior que da derecho a los derechos?

Una democracia desvinculada de la fraternidad debería desvincularse de la referencia al *arkhé*, al dios, al padre, a la unidad de origen.²¹³ Para la democracia *por venir*, tal como la entendemos, la promesa consiste en que la mismidad del origen es su diferencia. La esencia de la ley exigida por la curvatura heteronómica supone este diferir del origen. No obstante, como hemos visto, el derecho tiene en su base la ficción de una unidad de origen. ¿Por qué, pues, conservar el término *democracia*? Sigue siendo una *cracia*, una soberanía ajena al sujeto, que ve confiscado su poder de decisión y así traiciona su responsabilidad ante una justicia infinita. ¿No convendría mejor el término anarquismo? ¿No garantiza éste un mejor alejamiento del *arkhé* que la democracia, cuyo lugar de nacimiento todos conocemos muy bien?²¹⁴ Si la justicia comienza ahí donde el origen

209 *Ibid.*, p. 221

210 *Ibid.*, p. 97. Como en *Fuerza de ley*, urgencia es la ley de la decisión. “La deuda es infinita. Urgente, puesto que infinita.”

211 La justicia, legalmente constituida, impugnada por la mayoría en aras de mejorar el estatuto de las minorías, ha sido denunciada como estrategia de poder donde la mayoría demuestra su poder a la vez que lo asegura. Ver ARRIGO, B. A. y WILLIAMS, C. R. “The (Im)Possibility of Democratic Justice and the ‘Gift’ of the Majority. On Derrida, Deconstruction, and the search for Equality”, *Journal of Contemporary Criminal Justice*, vol. 16, n° 3, agosto de 2000, pp. 321-343. Queremos subrayar que la aglomeración de todas las minorías bajo el interés común, afirman los autores, de mejorar su posicionamiento en la economía política (“improved social standing in the political economy”) es inadecuado. Pues muchos grupos rechazan la progresión en la escala del poder político apostando por un cambio radical. En cuanto al aseguramiento del poder de la mayoría mediante la otorgación de poder o de derechos a minorías, citamos el ejemplo descrito por Howard Zinn. Cuando los esclavos blancos y los esclavos negros de Estados Unidos de América unieron sus fuerzas en rebeliones comunes, las élites locales otorgaron derechos a los Blancos esclavizados en aras de romper los vínculos interraciales emergentes. Tenemos aquí un ejemplo de que el progreso del derecho puede ayudar al mantenimiento de la dominación. ZINN, H. *Une histoire populaire des États-Unis*, Montreal, Lux, 2002, p. 49. Ver también, para algunos ejemplos de derechos utilizados como herramienta de opresión, KYMLICKA, W. “Derechos humanos y justicia etnocultural” y “Teoría de los derechos indígenas” en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 99-128 y 167-184.

212 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 182

213 Pues “la pura unidad... es sinónimo de muerte.” DERRIDA, J. “The Villanova roundtable” en CAPUTO, J. (ed) *Deconstruction in a nutshell : A conversation with Jacques Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 1997 p. 13

214 La democracia *por venir* evitará cualquier referencia a la *comunidad*, palabra que Derrida no tiene en alta estima. Discutiendo la crítica derridiana a la palabra *comunidad*, CAPUTO (*Deconstruction in a nutshell...*, op. cit., p. 108) escribe: “una comunidad excluyendo a nadie es una contradicción en los términos; las comunidades siempre tienen un dentro y un afuera.” No obstante, no creemos que hoy en día se pueda obviar el hecho de que las sociedades autodefinidas como democráticas constituyen una comunidad, una comunidad ilustrada cuya violencia no se valora

difiere, ¿por qué apostar por un término cuya comunidad está bien delimitada, con fuerzas armadas y riquezas inconmensurables con “los otros”? ¿La democracia *por venir* no es otro concepto que permite a Derrida decidirse por la no-decisión? Se quiere abrir al otro sin insultar al amigo. Aquí se puede entender *amigo* en dos sentidos. Los suyos, los demócratas (de hecho el libro se cierra con un “Oh amigos demócratas”), y los amigos, en el sentido más alto que se logró a lo largo de sus investigaciones. Los amigos en este último sentido son tiranicidas. La amistad va en contra del amor al padre.²¹⁵ Platón en *El banquete* discurre acerca de una amistad fiel y firme que desafía o destruye al poder tiránico. En ello, el discípulo de Sócrates retoma una idea del poema de Gilgamesh, donde Gilgamesh y Enkidu, después de haberse enfrentado, sellan la amistad y emprenden una lucha contra la tiranía de los dioses.²¹⁶

La postura de Derrida abre la posibilidad a una situación imaginaria, caricaturesca, de un campesino que, en frente de la puerta de la ley, ni solicita la entrada ni entra en rebelión, sino que se queda quieto diciendo “ven” a la democracia, la cual sólo puede venir mediante la rebelión de los amigos en contra del *arkhé* de la ley. El campesino se queda ahí, consciente de la necesidad de las instituciones de la ley que suponen un origen común al cual el acceso está prohibido, y consciente de que este origen de la ley es la alteridad del otro. Está ahí, demócrata, susurrando muy bajito “por venir”. Debemos entender en este por venir que Derrida no entrará en la ley, pero no impedirá la entrada. Es consciente del peligro de esta palabra que insiste en seguir utilizando. No hay virtud incondicional en la palabra misma, no está al abrigo de la autoridad teológico-política.²¹⁷ Ya lo sabemos. La cuestión ahora es más urgente: ¿no está al abrigo de la autoridad teológico-política?, ¿no está ya envuelta por ella? ¿No es la democracia una unidad que se cierra al otro? ¿Bastaría con insistir que está por venir como para abrirla? ¿No es la democracia exactamente lo contrario de la democracia por venir?²¹⁸

del mismo modo que las sociedades no-democráticas. “El problema es que ‘la ética de las diferencias’, la ética de los derechos humanos parece definir una identidad.” BADIOU, A. *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, NOUS, 2003, p. 42. Sobre la violencia del hecho de medir diferentemente a la violencia según sirva el progreso o no, remitimos a SÁEZ RUEDA, L. “Pensar la violencia desde G. Deleuze” en VATTIMO, G. y otros, *Hermenéutica entre civilizaciones II*, Madrid, Dickinson, en prensa. Michel Onfray desarrolla una argumentación similar, aunque se acerque más al panfleto, ver ONFRAY, M. “Les deux violences” en *La philosophie féroce. Exercices anarchistes*, Paris, Galilée, 2004.

215 *Ibid.*, p. 320

216 Ver LÓPEZ PETIT, S. *Entre el ser y el poder...*, *op. cit.*, pp. 193-197

217 DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 334

218 Existen múltiples interpretaciones que ven en la democracia el horizonte insuperable de Occidente, o más exactamente, ven en la democracia la vía mediante la cual Occidente se yergue en tanto que culminación de la humanidad. Ver CURNIER, J.-P. “La démocratie. Le désert grandit” en *Manifeste*, Paris, Éditions Léo Sheer, 2000.

Derrida ubica a la justicia en el trabajo de la deconstrucción del origen del derecho y de la justicia hecha derecho. Mantener abierto lo que por necesidad conceptual tiende a cerrarse. Para su funcionamiento mismo la ley fundada en derecho se abstrae de los cuerpos. Para ser soberana la ley sacrifica su humildad, su origen corporal y concreto, o sea violento. El trabajo de la deconstrucción se desenvuelve en el espacio de este sacrificio. Hace valer los conceptos de alteridad absoluta, de inadecuación, de silencio y de toma de decisión. La decisión que se trata aquí es la que toma el cuerpo, en contraste con la que un sujeto toma racionalmente. La deconstrucción apunta a la sospecha de que la razón sea la amiga de la enemistad. Hemos podido profundizar lo que habíamos presentado brevemente antes: la espiritualización de la violencia. La palabra que elige la enemistad, en la línea de Nietzsche, constata que no hay enemigos. El objeto de su odio no existe. En oposición, la razón que invoca el amigo necesita enemigos para concretizarse. Ahora para seguir, precisamos entender con más claridad qué cuerpo vivencia estos conceptos. Paradójicamente, el cuerpo del cual se habla en la deconstrucción derridiana no se deja palpar. Nuestro camino prosigue con dos tareas que se nutren mutuamente: concretar el cuerpo de la alteridad o la inadecuación y valorar el potencial emancipatorio del lenguaje democrático. Para seguir nuestro camino necesitamos contemplar una justicia vacía.

II. La justicia vacía. En torno a Alain Badiou

Por su dinámica conceptual misma, la democracia debe dirigirse a todos los seres humanos. No obstante, en el mundo de hoy se está instituyendo una comunidad de contornos borrosos que, bajo el pretexto moral de defender la democracia, se involucra en guerras de agresión, amenaza poblaciones enteras y fuerza a través de mandatos económicos. En suma, la comunidad democrática democratiza, desplegándose cual tautología. La democracia extiende su silencio. El carácter aporético, cuando no se investiga sino que se deniega, da a luz a tautologías. Se reconoce a la tautología en el carácter idéntico de las instituciones supuestamente destinadas a defender y fomentar la diferencia. La pluralidad alabada viene a ser la misma en todas partes. Pero, además, hasta aquí se ha tomado a la democracia como un *factum*, como algo dado. Ahora bien, ¿es legítimo hablar de *democracia* para designar nuestra organización política? El término mismo de *democracia* ha sido tomado como un referente global del fin de la política. ¿Hemos reflexionado lo suficiente sobre su pertinencia? ¿Podríamos imaginar una justicia que no esté involucrada en una relación aporética con la ley y el derecho?

Nuestra investigación ha de retomar su camino a la vez que los análisis realizados anteriormente nos conducen a contemplar el juego entre los cuerpos que piensan y las democracias que los organizan. El objetivo de esta sección consiste en concretar la cuestión del cuerpo, el cuerpo que goza de la protección de la ley, el que la sufre, el cuerpo que escribe, que piensa, que se resiste. Como consecuencia de todo lo anterior, surge la hipótesis de que quizá la palabra *democracia* haya agotado su poder emancipatorio para convertirse en lo que Badiou llama lenguaje conservador.²¹⁹ Nuestro propósito no es atacar el concepto de *democracia* sino contemplar el territorio señalado por dicho concepto. Someter la hipótesis que un concepto esté agotado no significa ir en contra de lo que representa sino constatar que tal vez se haya vuelto estéril. Nuestro

219 Para Badiou, un lenguaje conservador consiste en el predominio del elemento purificador de la identidad en detrimento del elemento afirmativo. La diferencia no se opone a la identidad, se anuda a ella de dos modos. “El derecho a la diferencia es fundamentalmente un derecho a la identidad, un derecho a seguir siendo lo que se es, a desarrollar la propia identidad y no verse obligado a convertirse en algo diferente.” Dos vertientes de la identidad la vinculan a la diferencia: una identidad dinámica donde uno crea, cambia y construye, donde llega a ser lo que es, y un derecho negativo a marcar la diferencia (no soy el otro, no tengo que convertirme en lo otro). En un lenguaje conservador, prima el derecho negativo a separarme del otro sobre la creación de sí. La emancipación surge dentro del marco de la identidad pero en ella prevalece la llegada a ser lo que se es. Ver BADIOU, A. “La potencia de lo abierto. Universalismo, diferencia e igualdad” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 73-74: “*Reilustrar la ilustración. Universalismo, ciudadanía, emancipación*”, Barcelona, Archipiélago editorials, 2006, pp. 21-34.

reto ahora consiste en medir el potencial emancipatorio de la palabra *democracia* respecto a una emancipación de la cual hemos adelantado que debe brotar de los cuerpos.

Para afrontar la cuestión planteada, en esta sección proseguimos nuestra reflexión haciéndola pasar por la mediación del pensamiento de Alain Badiou, una vía que nos interesa para partir desde la palabra *democracia*, donde hemos dejado a Derrida – que no dejará de *ocupar espectralmente* todo nuestro trabajo. Nuestro propósito es intentar llegar a una genuina experiencia del pensar en torno a la cuestión misma de la democracia. Empezaremos – una vez que hemos planteado la sospecha de que ha perdido su potencial emancipatorio – por aclararnos con la palabra *democracia*. ¿En qué pensamos cuando tratamos con ella? Invalidar la palabra *democracia* nos llevará, en un segundo momento, a cuestionarnos sobre lo político y la filosofía política. Surgirá entonces, haciendo hueco en la ficción de lo político, la verdadera política, la política en tanto pensamiento / práctica. En un tercer momento, la reintroducción de la verdad en la política nos abocará a elaborar una ética. Dicha ética nos alejará considerablemente de la ética de los derechos humanos. En este lugar lejano, en un cuarto momento, intentaremos ser capaces de ofrecernos al acontecimiento y a la experiencia del pensar y, *por ende*, tendremos que ir en búsqueda de modos de resistencia.

1. Despedirse de la democracia

Ya hemos explicitado nuestras sospechas acerca de la democracia por venir, que corre el riesgo de invalidarse de entrada al utilizar la palabra misma de democracia. El anhelo universalista queda frustrado de antemano cuando no se puede pensar la democracia sin identificar los despotismos, la barbarie, el terrorismo, o sea, al enemigo. La democracia tiene como fin hacer justicia al otro y sin embargo hoy en día, aparenta definirse más en contra de un otro que por su recepción de la alteridad. Formulado de manera más precisa, el problema con la democracia parece ser que su modo de acogida del otro disuelve su alteridad y que con el tiempo los regímenes democráticos se han vuelto dependientes de esta alimentación por fagocitosis política. La pretensión universalista, en el núcleo del ideal de emancipación, ha sido relegada a un segundo plano por la democracia tal como la conocemos en el siglo XXI para poner en primer plano la identificación de un otro que arrebatar y de un enemigo que erradicar. El dualismo intolerante ha vencido la pretensión universalista integrante. Veremos ahora que pretender prescindir del esquema dualista deja a la democracia en un callejón sin salida para el pensamiento.

En una reflexión acerca del concepto de *democracia*²²⁰, Badiou empieza por constatar que la palabra democracia es, dentro de nuestras sociedades, el organizador principal del consenso. Constituye, por así decirlo, una “opinión autoritaria.”²²¹ Añade enseguida que la filosofía, desde Platón, es ruptura con la opinión. En su trámite, somete al lector a tres hipótesis que, en el caso que fuesen verdaderas, hacen que la palabra *democracia* sea inútil para la filosofía y el pensamiento. Decir que una palabra se haya vuelto inútil para el pensamiento no significa que vayamos en su contra sino constatar que con dicha palabra uno no está diciendo nada. Detengámonos en las hipótesis que nos propone Badiou. Primera hipótesis: “El fin último de la política es el comunismo genérico, consecuentemente la presentación pura de la verdad del colectivo, o bien la muerte del Estado.” Segunda hipótesis: “La relación de la filosofía con la política consiste en evaluar, en dar sentido general o genérico a los fines últimos de una política.” Tercera hipótesis: “La democracia es una forma de Estado.”²²² Recogemos estas tres hipótesis individualmente para comprobar su relevancia y poner a prueba su lógica.

Según la primera hipótesis, el fin último de la política de emancipación es la presentación pura del colectivo, “la llegada a sí mismo del colectivo en cuanto tal.”²²³ Siendo así, las palabras *comunismo* o *igualdad* son más adecuadas que la palabra democracia. Pero ¿qué pasaría si no fuese así? Badiou percibe dos posturas que defienden un fin de la política diferente de la presentación del colectivo. En la postura de Badiou, el proceso de la política se despliega como destitución de sí mismo, es decir de un modo tal que al final la política suponga el cese del principio de soberanía. Veamos las alternativas. En primer lugar, se puede avanzar que la política tiene como fin, no su desaparición, sino el buen Estado. Esto implica la entrada en escena de una norma que permite distinguir los buenos estados de los otros. Tres normas imperan en la situación de los estados parlamentarios según Badiou: una norma económica que asegura la circulación de los bienes; una norma nacional que funciona dentro del estado y fuera de él, con los otros estados y a veces con individuos de otras nacionalidades; y una tercera norma democrática que opone los buenos a los déspotas y que garantiza la libertad de asociación, de movimiento²²⁴ y de opinión (pero no la

220 BADIOU, A. “Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie” en *Abrégé de métapolitique*, Paris, Éditions du Seuil, “L’ordre philosophique”, 1998, pp. 89-108

221 *Ibid.*, p. 89

222 *Ibid.*, p. 92

223 *Ibid.*, p. 91

224 La libertad de movimiento es central a la filosofía política desde Aristóteles. Tal como se entendió desde el nacimiento del pensamiento sobre la *polis*, la libertad de movimiento refiere al cuerpo como un agregado unificado cuyo desplazamiento goza de una libertad de amplitud dada dentro de un territorio cuyo espacio es estático. Sigue vigente hoy en día esta visión, para nosotros carente de sentido si no se complementa con otra vertiente. Más de dos mil años de reflexión no han tocado siquiera la otra parte de la libertad de movimiento, sin la cual no puede hablarse seriamente de libertad. En el pensamiento del “nosotros” que vamos elaborando, el cuerpo no es uno ni tampoco el espacio está dado. Ambos están naciendo. La libertad está intrínsecamente ligada al movimiento, por supuesto, pero

libertad a las verdades, mientras que filosóficamente el tema de la libertad a menudo viene intrínsecamente ligado con el de verdad, Badiou insistirá en mantener actual este imperativo²²⁵). En este caso, la democracia es la norma de una política singular, el parlamentarismo, y no es entonces necesaria para la filosofía, que detecta las verdades, destinadas en su creación a todos los seres humanos.

En segundo lugar, se puede oponer al comunismo genérico como fin último de la política que la política es un fin en ella misma. Se considera en este caso que la política se organiza distanciada del estado. Entonces el término democracia puede adquirir pertinencia si y solamente si, no es sólo una forma de estado, lo que contradiría la hipótesis número tres. Estudiaremos en breve la negación de la tercera hipótesis.

En la segunda hipótesis, Badiou propone que la relación de la filosofía con la política consiste en una evaluación, en una donación de sentido general a los fines últimos de la política. Antes de proseguir, conviene señalar ahora, aunque lo explicitaremos más abajo, que Badiou no sostiene que el papel de la filosofía sea el de evaluar a la política. Así lo concibe la filosofía política, en cuyo contexto Hannah Arendt constituye un ejemplo paradigmático a juicio de Badiou. Para Badiou, la filosofía detecta las verdades y estudia su entretrejimiento. La disciplina filosófica no emite juicio, al menos no desde un sentido moral subjetivo. En el caso de que neguemos la segunda hipótesis, en que neguemos que el papel de la filosofía sea el de un tribunal crítico donde comparece la política, quedan dos opciones. La primera consiste en la concepción de la filosofía en tanto tipología de las políticas. En ese caso la democracia se convierte en una forma de estado. La pregunta del pensador se formulará así: ¿hay que querer esta forma? Esta pregunta nos devuelve a la primera hipótesis. Si queremos la presentación del colectivo representado supuestamente en la democracia, entonces queremos el cese del principio de soberanía, incluso de la soberanía democrática. Si queremos el buen estado y si éste exige la democracia, entonces renunciamos a la propuesta universal que yace en el corazón del ideal democrático y, en consecuencia, abandonamos la política para degradarnos en el reino animal del interés.

concierno también al propio cuerpo, o sea, a la soltura de las articulaciones, al tono miofascial y a la flexibilidad muscular, a la maleabilidad de los órganos y también a la fluidez de las emociones, a la desnudez y facilidad en la exposición social, etc. La libertad de movimiento sencillamente refiere a la libertad de moverse y ésta, obviamente y a pesar de la ceguera propia de la extrema mayoría de la bibliografía de filosofía política, no se limita a la porosidad de las fronteras ni a la accesibilidad del transporte en común, aunque no los excluya. Por ahora, seguiremos trabajando con esta libertad de movimiento para enfermizos. Explicitaremos luego el giro urgentemente necesario en nuestra manera de entender cómo se traban entre sí la libertad, el movimiento y el pensamiento, ver infra *La danza al pie de la letra. Estética de la micropolítica*.

225 Este imperativo vuelve continuamente en la obra de Badiou. Únicamente el pensar que vincula *ser, sujeto y verdad* permite el pensamiento de la libertad. Ver BADIOU, A. *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 13.

Una segunda manera de concebir la filosofía como otra cosa que un tribunal crítico consiste en estimar que, para la filosofía, la política es una actividad singular del pensamiento. Así liberamos el pensamiento de la forma del estado, pues, sencillamente: “El Estado no piensa.”²²⁶ Para Badiou, este no-pensamiento del estado invalida la filosofía política. Si la política es un pensamiento, entonces es imposible iniciarla desde el estado. Los antecedentes de Platón, Aristóteles y Rousseau ilustran esta imposibilidad de empezar por el estado. La democracia puede ser una categoría de la filosofía si y solamente si no es una forma de estado. Si la democracia es una categoría de la filosofía y el estado no piensa, entonces negamos que la democracia sea una forma de estado.

Según la tercera hipótesis, la democracia es una forma de estado. ¿Qué sería si no fuese así? Hay dos tentativas de unir la democracia a otra cosa que al estado. La primera une democracia a actividad política de masas. Generalmente, subraya Badiou, dicha actividad es anti-estatal. Pero la soberanía de masas es la soberanía del agrupamiento, que no es la verdad del colectivo.²²⁷ Existe un punto inmediato de reversibilidad entre la democracia de masas y la dictadura de masas. Los análisis de Sartre acerca de los grupos en fusión atestiguan la pareja *fraternidad / terror*. Esta pareja, que podemos comprender también en la forma *democracia / dictadura*, no se deja decir con la sola palabra democracia. El dualismo viene en paquete. Cuando se yuxtapone la palabra democracia con la de masa queriendo excluir la posibilidad latente de la dictadura, la cuestión nos devuelve a la primera hipótesis: el fin de la política es la presentación pura de la verdad de lo colectivo. Entonces, se habla filosóficamente de igualdad o de comunismo genérico, sin necesidad ninguna de defender a cualquier precio la palabra *democracia*, especialmente cuando en su nombre se llevan a cabo acciones manifiestamente desigualitarias, como la guerra o el encarcelamiento arbitrario. El acto de fe para con el concepto *democracia* dificulta la valoración crítica de las acciones que se llevan en su nombre.

Badiou salvaguarda una posibilidad en favor de la democracia. La democracia podría ser una categoría del pensar liberado de la forma del estado si fuese una prescripción universal. Ya lo decía Rousseau: establecer un gobierno es un acto particular, la democracia es universal. La democracia en este caso podría definirse así: “lo que autoriza la ubicación de lo particular bajo la ley de la universalidad de la voluntad política.”²²⁸ En esta definición, la política no puede tolerar

226 *Ibid.*, p. 99 [En cursiva en el texto original]

227 “El ser mismo de la humanidad es la multiplicidad.” Ni la unidad ni la masa. BADIOU, A. “La potencia de lo abierto”, *loc. cit.*, p. 23

228 BADIOU, A. “Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie”, *loc. cit.*, p. 105

ningún enunciado que no sea igualitario en su gestión de los intereses particulares (de la vida de la gente y no de los estados). Porque desde el momento en que el enunciado no es igualitario, ya no puede ser universal, se vuelve particular. Y toda prescripción particular reanuda la política al estado. La democracia, en un sentido filosófico, piensa una política sólo si en el proceso emancipatorio ésta trabaja la imposibilidad, en situación, de todo tipo de enunciado no-igualitario. La prohibición es siempre un régimen de estado, argumenta Badiou, mientras que la imposibilidad lo es de lo real. La democracia puede cobrar poder emancipatorio si la definimos así: lo que presenta la igualdad.²²⁹ Esta definición choca con la presupuesta necesidad del estado; la función más esencial y más elemental de éste constituye precisamente lo contrario de la democracia, o sea “el recuento desigual de los humanos.”²³⁰ Para Badiou, la única posibilidad de que la palabra democracia no esté desvinculada del pensamiento filosófico reside en negar que la democracia sea una forma de estado. Exploremos esta vía.

En la democracia que presenta la igualdad, ¿cómo se concibe el papel de la filosofía? Badiou habla de una tarea: someter la política a una evaluación. Parece constituir un retroceso a la luz de lo desarrollado acerca de la segunda hipótesis; la filosofía se acerca a la política considerándola en tanto que actividad singular del pensamiento y no para hacerla comparecer ante un tribunal crítico. La evaluación de la cual tratamos aquí no se hará según el estado, ni según su adecuación al modelo ideal de la soberanía en tanto principio separado y separador, ni según el comunismo genérico sino respecto a ella misma, según el criterio del eterno retorno.²³¹ La política está incrustada en la justicia cuando puede volver eternamente, cuando es, no de todos, sino para todos. Esta justicia presentada por una política no se hace ley, pues su ser consiste en el desvanecimiento del principio de soberanía.

“Lo que para nosotros existe es la política, que es el proceso de una justicia sin ley ni venganza. La política al fin desligada de todo imperialismo moral, de toda moralidad tanto objetiva (la ley) como subjetiva (el precio exigido por la víctimas). La política racional, intelectual, creadora de posibles.”²³²

229 *Ibid.*, p. 107. Badiou es consciente de lo lejos que puede estar la palabra *democracia* de cualquier proceso vivo de emancipación. En *La filosofía del presente*, escribe: “Digamos que la democracia de Estado no es más que un argumento de tribuna contra cualquier organización medianamente seria de la emancipación.” (BADIOU, A. *La filosofía del presente*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005, p. 43) Sin embargo, no parece tan consciente de los peligros de la igualdad. Promueve la fidelidad incondicional al axioma de la igualdad. Pero, contraponen Zizek, ¿no afirma Marx que la igualdad es el tema ideológico burgués por excelencia? La forma de igualdad sostiene la desigualdad de hecho de la explotación, está en el centro mismo de la lógica de mercado y su superación no pasa por la promoción de una igualdad verdadera sino por la anulación de las condiciones de la desigualdad, o sea la economía de mercado. (ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, *op. cit.*, p. 125)

230 BADIOU, A. “Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie”, *loc. cit.*, p. 107

231 *Ibid.*, p. 108

232 BADIOU, A. *La filosofía del presente*, *op. cit.*, p. 40

¿Será posible imaginar una justicia que no evolucione en una relación aporética con la ley y la violencia? ¿Una justicia creadora de posibles? Badiou nos presenta aquí una posibilidad que merece una valoración seria: una justicia sin ley ni venganza. Una justicia tal nos permitiría liberarnos de las aporías que traban el derecho y la justicia.

2. El pensamiento en la política. La ficción de la unidad (ser-en-común)

Caminamos con Badiou movidos por la posibilidad de una justicia sin pretensión de venganza. Es un imperativo de nuestra investigación: arrancar la justicia de las manos de los vengativos. Para ello seguimos una senda indicada por Nietzsche: “Desconfíen de aquellos en los que el deseo de castigar es fuerte.”²³³ Partimos de la hipótesis de que la democracia estatal es el régimen político cuya afición por la construcción de cárceles es insaciable.²³⁴ El “parque” carcelario se extiende exponencialmente en Occidente. Esta extensión del punto ciego de las libertades democráticas²³⁵ llega a tal punto que parece preparar una ceguera total. “El poderío como vacío de la Idea: ése es el principio de los estragos por venir.”²³⁶ La vacuidad de la Idea consiste en el Uno sin otro, en el poder ilimitado. Frente a ello, “la principal tarea del pensamiento y de la acción [...] consiste en *producir una separación respecto del poder ilimitado.*”²³⁷ Con el fin de formular posteriormente una ética a la altura de esta tarea del pensamiento y de la acción, distinguiremos lo político, que sustenta el despliegue del poderío, de la política que hace irrupción en él.

Ya hemos señalado que para Badiou la democracia en el sentido convencional no puede pensarse sin el totalitarismo, sin su otro en el cual arriesga convertirse en cada momento. Por ahora conservamos esta acepción de la palabra *democracia*.²³⁸ La democracia y el totalitarismo

233 NIETZSCHE, F. *Así habló zarathustra*, op. cit., p. 79

234 Badiou lo asume y habla de la extensión gigantesca de un dispositivo infernal. La dialéctica ley (justicia) / venganza (justicia hecha derecho), de la cual Badiou percibe el despliegue en los Estados Unidos pero que puede extenderse a todo estado de derecho como hemos visto con Derrida, se materializa en parques carcelarios. “La ley organiza la venganza, de manera tal que si la ley se debilita, la venganza debe seguir adelante, pues ella es la verdadera esencia de la ley. [...] Dialéctica en la base del mantenimiento y del retorno de la pena de muerte, así como de la extensión gigantesca del dispositivo, propiamente infernal, de las cárceles.” (BADIOU, A. *La filosofía del presente*, op. cit., p. 39) Por un análisis de la situación europea respecto de la relación del sistema penal con la economía, pues cuanto más injusta se hace ella más duro se hará éste, remitimos a DE GIORGI, A. *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, DeriveApprodi, 2000.

235 CURNIER (“La démocratie. Le désert grandit”, *loc. cit.*) observa que las democracias tratan acerca de las libertades, en plural. Hay libertades porque cada una de ellas debe producir rendimiento, debe poder medirse, debe ser buena y rentable para el dispositivo que la organiza. Curnier insiste en hablar de libertad en singular. Más adelante, veremos con Quignard el declive de la libertad en beneficio de un ideal de liberación, de emancipación. Y desarrollaremos el tema del punto ciego de la libertad democrática en *Despedazar el tejido social. El sistema penal como máquina sacrificial*, ver infra.

236 BADIOU, A. *La filosofía del presente*, op. cit., p. 41

237 *Ibid.*

238 Volveremos al contenido original que propuso Badiou, la democracia como prescripción universal, al final de este

constituyen dos vertientes del despliegue dialéctico de lo político en la doble categoría del vínculo y de la representación.²³⁹ Sin embargo, la representación, democrática o no, no puede operar sin la presentación de un conjunto consistente. En lugar de la presentación que anhela la política, encontramos en el corazón de lo político una ficción, aquella que yace en el seno de la ley. La ficción, de la cual Derrida decía que podía llevar el nombre de hipocresía, no es en absoluto inocente para Badiou. Se trata de una ficción fúnebre: “En su centro, esta ficción es la del reunión [rassemblement], del vínculo, de la relación. Articula la soberanía sobre la comunidad. Lo político se muestra filosóficamente como el concepto del vínculo comunitario, y de su representación en una autoridad.”²⁴⁰

El idioma español no permite el juego que utiliza Badiou para precisar su concepto de ficción. La *fiction* francesa tiene como homófono la *fixion*, la fijación. La ficción fija la comunidad y aloja la soberanía sobre ella, como la ficción de la ley clava al campesino sobre un taburete dominado por un guardián, un *representante* de la ficción. Lo que Badiou denomina *lo político* es el pensamiento de esta ficción, la idea de que el vínculo social sea susceptible de ser medido según una norma exterior, como el buen Estado o la buena Revolución, que sea algo dado y no algo que haya que crear. Lo político es lo que se muere con los grandes relatos a los que se refiere Lyotard. La política, en contrapartida, es lo que agujerea lo político.²⁴¹ Es la presentación de aquello que excede a la ficción del Uno y de su orden. Porque excede el orden, es imposible de fijar.

Antes de concentrarnos en este exceso del acontecimiento de la política, conviene detenernos en la muerte de los grandes relatos, de lo político. El derrumbamiento ideológico de la URSS testimonió el final de la creencia de que era posible medir por medio del pensamiento el vínculo social. No por ello hay que abandonar toda formulación positiva de un posible y dedicarse al mal menor. Sencillamente, el pensar asume que las vías de las políticas igualitarias no pasan por los poderes estatales.²⁴² Badiou distingue dos orientaciones frente a la muerte del marxismo. La primera se inaugura con *El archipiélago del gulag* de Soljenitsyne. La virulenta denuncia del régimen estalinista redirigió a los intelectuales revolucionarios arrepentidos hacia la Ley y el

capítulo.

239 BADIOU, A. *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 17

240 *Ibid.*, p. 15. Una magistral demostración de la función de la ficción en la constitución de la comunidad la encontramos en ANDERSON, B. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, 224 p.

241 *Ibid.*, p. 12

242 BADIOU, A. “Vérités et justice” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 117. No es en la defensa del vínculo aquello en lo que consiste la lucha contra el nihilismo del capital, que destruye todo vínculo, sino en la asunción positiva del mundo sin vínculo y en la exploración de lo que posibilita. Ver BADIOU, A. “¿Nihilismo?” en *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, pp. 35-40

Derecho.²⁴³ La muerte del marxismo equivale para ellos a la muerte de toda política que no sea la de gestión de los problemas. El Mal prima y el Bien consiste en la lucha en su contra.²⁴⁴ Los marxistas renegados se aliaron masivamente al parlamentarismo, queriendo defender las libertades, el pensamiento occidental y los derechos humanos. “El derecho es restaurado como aquello de lo cual la filosofía debe asegurar el fundamento.”²⁴⁵ De manera reactiva, se piensa en la democracia parlamentaria como la forma perfectible, pero esencialmente buena, del Estado. Se trata de una vuelta pura y simple, afirma Badiou, a la teoría liberal. La democracia así pensada es siempre una forma de estado, es pues, un concepto interno a la ficción de lo político. Se renuncia a todo radicalismo filosófico en el campo de la política en pro de una glorificación de la pluralidad de opiniones – que no es otra cosa que la ausencia de Idea, de verdad. En tanto ficción en lo político, la democracia enreda sus sujetos en los papeles de guardián y campesino, siendo ambos desgraciados.

A estas alturas de la argumentación, podemos percibir un rasgo esencial que opone el pensamiento liberal e ilustrado al pensamiento de la diferencia. El primero invoca la ficción de una unidad, de una humanidad, para luego pensar la separación, el libre albedrío, la competencia y el espacio privado. Piensa los seres humanos en *relación*, según la ficción que sea. Al contrario, cuando el pensamiento se basa en la diferencia, la multiplicidad, lo otro, se parte de la separación para ir hacia la comunión de los solitarios, la comunidad de los sin comunidad en palabras de Blanchot, y se piensa este caminar como un *encuentro* cuyas leyes deben de ser inmanentes.²⁴⁶ Estamos en búsqueda de estos encuentros sin ley ni venganza.

Para Badiou, más que argumentar en contra de los antimarxistas (las antiguas objeciones siguen invalidadas por las viejas refutaciones), se trata de pensar a fondo la muerte del marxismo. Se pueden sacar más enseñanzas, dice Badiou, en la muerte del marxismo de las que los antimarxistas pueden esperar. Es en el pensamiento de la destrucción completa del marxismo, y con él de los grandes relatos, donde podremos reencontrar la hipótesis fundamental que sustenta las políticas de emancipación. Badiou nos invita a morir junto con el marxismo en el lugar inhabitable del cual emergerá el renacimiento, pues muerte y nacimiento son inmanentes.²⁴⁷ La muerte del

243 BADIOU, A. *Peut-on penser la politique?*, op. cit., p. 31. ¿Algún día escribirá un intelectual occidental *El archipiélago de las urnas*?

244 *Ibid.*, p. 48. En el apartado siguiente, *Ética y verdad*, nos detendremos ampliamente en esta primacía del Mal y su concepción victimaria del ser humano. La política es un exceso, la víctima se ubica en la falta.

245 *Ibid.*, p. 50

246 LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar. El odio de querer vivir*; op. cit.: “Toda política piensa en términos de relación. Por eso no puede haber políticas ni del pensar ni del amar, pues amar y pensar son un encuentro.”

247 BADIOU, A. *Peut-on penser la politique?*, op. cit., p. 52

marxismo consiste en la muerte de sus referentes tradicionales. Éstos²⁴⁸ han agotado su potencial liberador cuando se transformaron en la representación del marxismo. Marx, cuando escribió, partió de lo real, de la constatación de que había un movimiento obrero revolucionario. Poco a poco el marxismo se ha *marxizado*, se ha convertido en su propia representación de acuerdo con una puesta en ficción, una fijación. La crisis de los referentes tradicionales nos dice que el marxismo ya es incapaz de pensarse en la experiencia, debe pensarse en lo autorreferencial, al igual que la ley. Pero para la emancipación, “la era de lo autorreferencial está cerrada.”²⁴⁹ El pensamiento debe enraizarse en las situaciones, en lo vivido, en las vivencias.

El objeto del marxismo no es la marxización, como les gusta creer a los que ven en el derrumbamiento de la URSS el final de todo ideal emancipatorio. “Hay un movimiento obrero revolucionario.” Con esta frase Marx apuntaba a lo real que desborda la esfera de la representación, de la ficción. Hoy en día no hay marxismo, pero se puede formular el “hay” en una situación. Los *hay* que no caben en la figura pseudo-universal de la democracia. A partir de este “hay” y de la formulación de la hipótesis fundadora de una capacidad política ordenada a la no-dominación, podemos (re)pensar la dimensión emancipatoria y la heterogeneidad respecto a las figuras de la dominación (incluso las marxistas).

Nuestra hipótesis: “Hay una capacidad política ordenada a la no-dominación.”²⁵⁰ Es una hipótesis, no dice más que eso: es posible imaginar una política en la cual no cabe la soberanía, una política sin ficción ni fijación interna. Esta hipótesis es imposible de fundar pero imprescindible para quienes anhelan pensar la emancipación. “La política debe hacer un hueco azaroso en el dispositivo metafísico del saber marxista.”²⁵¹ El carácter azaroso de la política se debe a que no se deja asimilar racionalmente. El acontecimiento es más que sus condiciones de posibilidad. Y para la nueva política, tenemos necesidad no de una doctrina, sino de un poema, de un acontecimiento.²⁵²

248 No nos interesa en esta investigación seguir el derrumbamiento de los tres referentes más importantes del marxismo. La referencia estatal (URSS, China) (*Ibid.*, pp. 31-41), las guerras de liberación nacional (*Ibid.*, pp. 42-45) y el movimiento obrero (*Ibid.*, pp. 45-48) ya no pueden fundar políticas emancipatorias. Nosotros, debido a nuestra edad y lugar de nacimiento, nos hemos enterado de la caída del muro de Berlín diez años después de que ocurriese. Nunca hemos sido ni marxistas ni antimarxistas – no son categorías que conforman nuestra pensar y actuar.

249 *Ibid.*, p. 56. Con Nancy, estudiaremos las consecuencias del concepto de libertad en vinculación con el del fin de la autorreferencialidad. Ver infra *La comunidad naciente*.

250 *Ibid.*, p. 61

251 *Ibid.*, p. 62

252 *Ibid.*, p. 63. El poeta Claudel formuló una exigencia al respecto, exigencia que Badiou asumiría sin duda: “Debe haber en el poema un número tal que impide contar.” Citado en STIEGLER, B. y ARS INDUSTRIALIS. *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006, p. 30. Derrida por su parte ansiaba una palabra que guarde el silencio. Es nuestra tesis: el número es un fractal, la palabra es *nacer*. Ver infra *El altar del nacimiento*.

Antes de elaborar el dispositivo político que permitirá el acontecimiento, queremos analizar esta imposibilidad de aprehender racionalmente la política y los *impasses* en los cuales se pierden aquellos que pretenden hacerlo.

Badiou insiste en afirmar que no hace filosofía política. La filosofía política es siempre la filosofía de lo político, y Badiou invita a acabar con ella.²⁵³ ¿Por qué? Porque extirpa la política de lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes, para ubicarla en el ejercicio del “libre juicio” en el espacio público de las opiniones.²⁵⁴ La filosofía política alecciona sin participar, enjuicia. Sin embargo, “toda filosofía está bajo la condición de una política real.”²⁵⁵ La filosofía que piensa la política desde la instancia del juicio no escapa a esta regla. Hablar de lo político esconde la defensa filosófica de una política. Todo juicio es el guardián de una ficción y como tal fija. En el caso que nos preocupa ahora, vemos al parlamentarismo erguirse tras la filosofía de Hannah Arendt y Myriam Revault D’Allones. Cuando Arendt, a partir de Kant, apuesta por el punto de vista del espectador y afirma que la esencia de la política es la discusión, y cuando Revault D’Allones define la política como organización de la opinión pública, excluyen el tema de la verdad de la política. La exclusión de la verdad, tachada de dogmatismo, destina la política a la sofística, al modo de la política parlamentaria.

Badiou apunta a dos fallos en el planteamiento de los *filósofos espectadores*. En primer lugar, la antinomia verdad / discusión es falsa, inconsistente. La ciencia y las matemáticas rechazan el principio de autoridad sin abandonar la pretensión de establecer verdades. La verdad singular es el resultado de un proceso complejo – que analizaremos más abajo – donde la discusión es decisiva, pero no constituye por sí sola la política. Decimos que la discusión es decisiva; nos percatamos aquí con la segunda incorrección: la discusión es política si y solamente si se cristaliza en una decisión.²⁵⁶ La filosofía que saca a la política de los procesos de decisión, en los cuales la discusión juega un papel fundamental, para reservarla al punto de vista del espectador, del comentarista, sólo

253 BADIOU, A. “Contre la ‘philosophie politique’” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, pp. 19-34.

LÓPEZ PETIT (*Entre el ser y el poder...*, *op. cit.*) apunta a esta copertenencia entre la filosofía y lo político como principio de soberanía: “Sería completamente absurdo ponerse ahora en el otro extremo, y querer convertir a la filosofía en la responsable de todos los males de la humanidad. La filosofía ocupa, indudablemente, un lugar menos importante. Sin embargo, es un error imperdonable olvidar que, en general, su objetivo permanente, y siempre renovado, ha sido legitimar y justificar el poder.” (p. 28) Esta tarea, la cumplen hoy en día en Francia los nuevos filósofos, que Badiou llama *Thermidoriens*, en referencia a los que fijaron la secuencia emancipatoria de la revolución francesa.

254 BADIOU, A. “Contre la ‘philosophie politique’”, *loc. cit.*, p. 20

255 *Ibid.*, p. 25

256 *Ibid.*, p. 24. Con todos los matices del decidir que hemos detallado con Derrida. Infundable pero necesaria, la decisión acontece en el sujeto. La decisión toma el sujeto y no a la inversa como quiere el lenguaje popular.

puede acabar abogando por las democracias de estado. Esta concesión a la ficción hará desaparecer la multiplicidad y la pluralidad invocadas bajo la sombra del Uno.

El pluralismo democrático tiene esta tendencia curiosa a materializarse en las mismas políticas. Este fenómeno se explica por el hecho de que la pluralidad democrática sólo trata con las opiniones en un mundo sin verdades. ¿Cómo juzga el espectador la multiplicidad que debe defender? Es decir, si la política consiste en una instancia de juicio sobre una multiplicidad desligada, ¿cómo se forman las opiniones? Y, ¿cómo entran en discusión en el espacio público?, ¿según qué regla?, ¿cómo opinan sobre el bien y el mal democráticos? La respuesta de Arendt diluye la multiplicidad. Responde la filósofa alemana: el *sentido común*. El sentido común, recurso del juicio directamente ligado a la pluralidad, aparece como el terreno donde conviven las opiniones. Esta realidad trascendental deshace la radicalidad de lo múltiple que se pretende defender. La concesión al Uno bajo el nombre de *sentido común* da pie a un elogio del consenso.

Revault d'Allones prosigue el análisis de Arendt. La pluralidad es una condición del juicio, que será pues delimitado por su propia condición. El juicio está limitado por la necesidad de la persistencia del ser-con, del compartir. Desde esta definición d'Allones niega que el nazismo haya sido jamás una política, puesto que su discurso es excluyente de antemano. Para Badiou, el nazismo fue una política, pero una política criminal. Subraya en otro lugar que, de todos modos, la denuncia del terror no es, y no puede ser, la crítica radical de las políticas que lo fundan.²⁵⁷ La definición de d'Allones ofrece una norma para la discusión: la evidencia trascendental de la diferencia entre el bien y el mal respecto al *en-común*. El bien ya no es la garantía fundamental de la política, como quería Kant, sino que prima la apercepción del mal. El mal es lo que pone en cuestión al *en-común*. El juicio político es ante todo lo que resiste al mal (eventualmente calificado de radical). El parlamentarismo es, pues, lo menos malo, permite evitar el desastre. Badiou define así lo que es la política para Arendt y d'Allones: “Es el nombre de los juicios que, bajo la norma del compartir en común, resisten al mal, es decir a la destrucción de este compartir.”²⁵⁸

257 BADIOU, A. *Peut-on penser la politique?*, op. cit., p. 31. Ver también BADIOU, A. *Circonstances 3. Portées du mot 'juif'*, Paris, Éditions Ligne & Manifestes, 2005, p. 76, donde se afirma que es imprescindible sostener en el pensamiento el hecho de que el nazismo fue una política y el hecho de que existen políticas criminales.

Desarrollaremos el tema de la política criminal a la hora de tratar la cuestión del Mal, en el próximo apartado. Por su parte, Roberto Esposito sostiene que la filosofía nunca pensó el nazismo. Lo obvió – y la teoría de D'Allones constituye un triste pero elocuente ejemplo de ello. Esposito avanza que la filosofía esquivó el tema o bien refugiándose en la soberanía o bien en los derechos individuales. Pero los dos van juntos: no hay soberanía sin fundamento jurídico ni derechos sin poder garantizador. Esposito concluye que los derechos humanitarios sirven el despliegue del imperialismo norteamericano. Ver ESPOSITO, R. “La filosofía después del nazismo” en *Bios...*, op. cit., pp. 235-252

258 BADIOU, A. “Contre la ‘philosophie politique’”, loc. cit., pp. 30-31. Estudiaremos el ser-con integrando su tesis antisocial con Sloterdijk. Por aquel entonces, habremos dejado las opiniones y los juicios y trataremos con la

Badiou opone que el mal no consiste en la no-opinión que pone en cuestión al *ser-en-común* sino en la fundación del *ser-en-común* “auténtico”. Cinco objeciones estructuran su respuesta. En primer lugar, la pluralidad es inmanente, es decir que es una pluralidad de pluralidades. La infinidad de las situaciones, la sobrepotencia del Estado sobre sus sujetos, las rupturas producidas por los acontecimientos y las prescripciones, enunciados y prácticas militantes constituyen cuatro multiplicidades. Un ciclo complejo entre ellas autoriza los juicios de verdad. El sujeto político de estos juicios, en oposición al del sujeto trascendental de Arendt, está constituido por el proceso político mismo.

La segunda objeción de Badiou apunta a la toma de partido del ser-en-común. Este acto de fe es conservador porque presupone la inminencia del mal y algo como una tendencia *pecadora* de la naturaleza humana. La razón de ser de lo político sería la latencia de la bestia en cada uno de nosotros, latencia supuestamente ahogada en la discusión.²⁵⁹ La pluralidad de las políticas, y en consecuencia de los sujetos por ellas inducidos, no tiene norma en común. Ni la primacía del mal. Para Badiou, y es su tercera objeción, es el punto de vista del actor y no del espectador el que se debe tomar en cuenta en el pensamiento. Esta opción impide toda visión consensual de la política.

En cuarto lugar, reafirma Badiou que la pluralidad real es la de las políticas. Las opiniones siempre están bajo condición de una política. La pluralidad de opinión es un dogma del parlamentarismo. Por último, la esencia de la política no es la pluralidad de opiniones ni la discusión: es la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay.²⁶⁰ Hay discusión, pero más importantes son las declaraciones, las intervenciones y las organizaciones. La prescripción no tiene por qué ser explícita, puede ser implícita. En el planteamiento de Arendt, se prescribe el estado y las políticas que en él se articulan. Por nuestra parte, queremos relacionar internamente la filosofía con las políticas de emancipación, lo que implica romper con la filosofía política y afirmar que la política es un pensamiento inmanente. Iremos desarrollando esto en lo sucesivo.

realidad del ser singular plural. Ver infra *Hacia una fractalogía. Peter Sloterdijk en el país Nosotros*.

259 La negación del animal en nosotros es lo que Quignard llamó *significio* (ver el apartado que lleva ese mismo nombre, infra). Sin embargo, integrar el animal en nuestro pensamiento es menester para que pueda hablarse de justicia. Esposito, a partir de sus lecturas de Nietzsche, habló de la necesidad de aunar “sabio” y “animal”, y así inventar un tipo nuevo de ser humano. La justicia debe acoger la voz silenciosa del otro en el interior, no acallararlo.

260 *Ibid.*, p. 34

¿Cuál es el sujeto de esta política que se piensa? Badiou trabaja su idea a partir de las tesis de Althusser.²⁶¹ La filosofía está bajo la condición de la política emancipatoria. De lo contrario, lo político la subsume al estado y la fuerza a renunciar a dirigirse universalmente. Presupone que únicamente piensan la política los militantes/actores de procesos políticos. La filosofía detecta las aperturas, las posibilidades (que arrancan de lo imposible y por consecuencia del fin de la comunicación²⁶²) y las rupturas. A diferencia de la ciencia, que trata del mundo de los objetos sin sujetos, la filosofía no tiene objetos. La política tampoco tiene objetos, lo que la sustrae a la objetividad y autoriza, e incluso prescribe, la toma de partido. Pero la política no es la ideología burguesa. Ésta se caracteriza por la categoría de sujeto, libre y racional, cuya matriz es jurídica.²⁶³ Mediante esta categoría, al individuo se le somete a los aparatos de estado. El sujeto burgués es una noción de estado, no de la política, es el lugar donde el estado apresa a los cuerpos singulares.²⁶⁴ El cuento de Kafka podría ser la trama de fondo del sujeto espectador. El sujeto es una función del estado; al presuponer el sujeto trascendental nos condenamos a limitar el pensamiento al parlamentarismo. Queremos y necesitamos ir más allá.

El camino pasa por las sobredeterminaciones de los acontecimientos. Más allá de la economía, “empresa de estabilización masiva” y mundo del objeto, y en consecuencia de la ciencia, y más allá de las síntesis ficticias del sujeto que nos ata al mundo de la economía mediante la matriz jurídica, los acontecimientos (catástrofes, revoluciones, novedades, verdades) ponen lo posible en el orden del día. Ahí reside realmente el momento de la elección, el lugar de la política. Surgen de este lugar prescripciones, sin objeto ni sujeto, susceptibles de trazar trayectorias reales para los cuerpos singulares. La política, pues, al contrario que una doctrina del vínculo, del ser-en-común, desliga. “Es a [Althusser] a quien debemos el haber rechazado la visión humanista del vínculo, o del ser-juntos, que suelda a la ética teológica de los derechos una visión abstracta, y a fin de cuentas esclavizada, de las políticas.”²⁶⁵ Las políticas de emancipación tocan lo real en el modo del corte, no de unión.²⁶⁶ La vieja máxima de los proletarios recuerda que la emancipación se inicia con la

261 BADIOU, A. “Althusser: le subjectif sans sujet” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, pp. 67-76

262 La esencia de lo imposible consiste en la sordera respecto a las voces del tiempo. Contra la comunicación, es la incomunicación que, abriendo posibilidad a lo imposible, pone en la política la verdad en circulación. Ver BADIOU, A. *Peut-on penser la politique?*, *op. cit.*, pp. 94-97. Ver también *La filosofía en el presente*, *op. cit.*, donde Badiou toma, una vez más, distancia de la vana y perpetua charla democrática: no se trata de “disentir con respecto a las condiciones de realización de un posible, se trata de crear lo posible mismo.” (p. 42) Y la materia prima para la creación de posibles es lo imposible (*Ibid.*).

263 Hoy en día, el primer artículo de la *Declaración de los derechos humanos* santifica este sujeto. Por nuestra parte, ya hemos detallado las insuficiencias y los efectos nefastos de dicho sujeto.

264 BADIOU, A. “Althusser: le subjectif sans sujet”, *loc. cit.*, pp. 73-74

265 *Ibid.*, p. 76

266 BADIOU, A. *Peut-on penser la politique?*, *op. cit.*, p. 18. Se afirma ahí que la primera tarea del pensamiento consiste en desligar la política de la prescripción del vínculo. Sin embargo en otro lugar, reflexionando acerca de la situación en Palestina e Israel, concluye que “la mejor manera de aplastar al antisemitismo es la fraternidad activa

rescisión de las ligaduras: “sólo podemos perder nuestras cadenas.”²⁶⁷ Ha llegado el momento de preguntarse por la ética posibilitada por las verdades que abren una brecha y asumida por los sujetos que perseveran en la ruptura.

3. Ética y verdad. Hacia una ética fundada en procesos reales

Queremos seguir hablando de justicia fuera del esquema vengativo de la ley. Resulta inevitable detenerse en la cuestión del Mal. ¿No lo estamos permitiendo todo al negar lo Uno? ¿No estamos dando paso a lo peor del ser humano cuando calificamos al individuo responsable de ficción, de ficción opresora? Nos hemos alejado de la democracia –aunque tenemos todavía la posibilidad latente de una democracia entendida como prescripción universal–, tenemos que encarar ahora la ética que la sustenta. Podremos a continuación adentrarnos en la propuesta constructiva de Badiou.

La posición de Badiou respecto a la ética en general (opuesta a una ética de las situaciones o de los procesos) no admite discusión: la proliferación del término la convirtió en espectáculo destinado a enmascarar lo que en ella se despliega, o sea el nihilismo. El nihilismo entendido en su acepción más simple formulada por Nietzsche: voluntad de nada, que no es nada de voluntad, sino una fuerza reactiva cuyo fin es impedir la creación de nuevos posibles y con ella el pensamiento.²⁶⁸ El nihilismo ético que sustenta a los derechos humanos se origina en dos ideologías diferentes: la ética del deber frente al ser humano inspirada por Kant y la ética del otro, o de las diferencias. Desmontemos ambas antes de estudiar la ética de las verdades propuesta por Badiou.

con los muy numerosos israelíes que saben que será necesario, un día, hacerse los hermanos de los palestinos” (BADIOU, A. *Circonstances 3...*, *op. cit.*, p.100). Recordamos lo adquirido con Derrida: nada, absolutamente nada, garantiza el trato “humano” de la fraternidad. El mito bíblico de Cain y Abel, entre otros, ilustra que lo peor de lo humano yace también en el hermano.

267 BADIOU, A. “La déliaison politique” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 84. En lo esencial, lo discutido ahí retoma lo que ya hemos estudiado a partir de *Peut-on penser a politique?* La resignación conservadora al mal menor obliga a llevar luto por la justicia y por el ideal de emancipación (BADIOU, A. “La déliaison politique” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 80).

268 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.* Concretamente, ver el capítulo III, “L'éthique, figure du nihilisme”, pp. 48-59. Como contrapunto, Badiou asume un nihilismo activo que reivindica el vacío para poder pensar la multiplicidad y la creación.

3.1 La ética formal de los derechos humanos. Contra la fundación de los derechos en la noción identitaria de "hombre"

La primera edición de *L'éthique* de Badiou fue publicada en 1993, poco tiempo después de la caída de la URSS, época de las primeras expediciones militares en nombre de los derechos humanos, derechos del Hombre si traducimos literalmente el sintagma francés.²⁶⁹ ¿Quién es el Hombre que tiene derechos? ¿Qué ser humano goza intrínsecamente de derechos? Cuando restringimos la libertad en nombre de los derechos humanos, cuando incluso se mata para defenderlos, un cuestionamiento serio y profundo se hace necesario. Primer paso: ¿existe este ser humano, existe el Hombre? Badiou desarrolla su pensamiento sobre la base de la muerte del hombre anunciada por Foucault. Lo que se murió con Foucault es la creencia en una esencia humana, en una "evidencia intemporal capaz de fundar unos derechos o una ética universal."²⁷⁰ El ser humano es un concepto construido y por ende no apto para servir de fundación. Badiou invoca también al antihumanismo teórico de Althusser al cual ya nos hemos referido y a la batalla de Lacan contra el psicoanálisis norteamericano que concibe un sujeto normal, una idea-forma de lo que debe ser un ser humano. Lacan niega la existencia de dicho sujeto. Con la muerte del Ser Humano, muere el anhelo de una legislación consensual acerca de los seres humanos en general. Ésta tampoco se puede alcanzar por el camino negativo: no existe "la delimitación obvia y universal de lo que es malo, de lo que no conviene a la esencia humana."²⁷¹ Sin embargo, así lo exige la filosofía política del tipo de Hannah Arendt. Badiou constata que la acusación de nihilismo o de apóstol de la razón contra Foucault no es consistente. Pues el tema de la muerte del Hombre a menudo se combina con la rebelión generosa, con la insatisfacción radical respecto al orden establecido y con el compromiso en lo real de las situaciones. Por el contrario, el discurso ético que invoca a los derechos humanos es perfectamente compatible con el egoísmo satisfecho de los occidentales, con el servicio de las potencias y con la publicidad de uno mismo o de cualquier cosa que se pueda vender.

Los fundamentos de la ética de los derechos humanos reivindican una vuelta hacia Kant. Existen, para ellos, exigencias con carácter imperativo, formalmente representables, dispensadas de

269 En un apéndice redactado después de la invasión de Irak, Badiou se mantiene firme en negar la vinculación posible del militarismo y de las políticas de emancipación: "La 'democracia' de importación militar no existe ni existirá jamás." (*Filosofía del presente*, op. cit., p. 47) Sin embargo, a la luz del análisis que hace Pierre MANENT de los orígenes de la filosofía republicana, resulta ilusorio pretender separar la democracia del imperialismo militar: "La democracia según Maquiavelo no puede ser otra cosa que imperialista, por lo que tiene el deber de serlo." (MANENT, P. *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1989, p. 26)

270 BADIOU, A. *L'éthique...*, op. cit., p. 19

271 *Ibid.*, p. 21

ser pensadas en la situación. Estas exigencias tienen que ver con la ofensa y el crimen, con el Mal con mayúscula.²⁷² Estas exigencias apelan a un derecho, nacional o internacional, sancionándolas. Los gobiernos deben hacerlas realidad. En el caso que no lo hagan, se está legitimado a forzarlos. Así se inaugura la paradoja de las expediciones humanistas y asesinas.

En este marco, la ética se formula de la siguiente manera: existe una capacidad humana susceptible de identificar el Mal, el cual posee prioridad en el desarrollo de la fundamentación ética. Se sostiene que es posible alcanzar un consenso sobre lo que es bárbaro. La política se subsume al modelo del juicio, que a su vez exige el estado de derecho, requerido como espacio donde la palabra puede libremente identificar el Mal. Pues, el principio último del juicio (político) es: “es bueno lo que interviene visiblemente contra un Mal identificable *a priori*.”²⁷³ Así constituido, el derecho se presenta primeramente como el derecho contra el Mal, revelando su incapacidad para formular un bien positivo o posibilidades creadoras. El derecho procede, pues, por vía *negationis*.

La ética de los derechos humanos implica cuatro presupuestos que no consideramos aceptables. El primero es el sujeto humano universal, identificable por lo que le puede pasar de malo. Este mismo sujeto, en la práctica, se desdobra; existe un sujeto pasivo que sufre y otro activo que enjuicia el mal y actúa contra él. No hace falta mucha perspicacia para entender que el Hombre blanco es el que salva a los demás “pobrecitos”. El segundo presupuesto fue estudiado en el apartado anterior: la ética de los derechos humanos subordina la política a la ética y así ubica el núcleo de la política en la postura del espectador que enjuicia.²⁷⁴ En tercer lugar, el Bien llega a existir solamente con relación al Mal. De ahí se deduce el cuarto presupuesto: “los derechos humanos son derechos al no-Mal (vida, cuerpo e identidad cultural).”²⁷⁵

272 Esta ética procura pensar el Holocausto, el Crimen contra la Humanidad. Sin embargo, estas mayúsculas aíslan los crímenes situados y conectados para ubicarlos en un no-lugar sólo asequible al pensamiento abstracto. Ver el fabuloso artículo de Cécile WINTER (“Signifiant-maître des nouveaux aryens”, pp. 101-124) en anexo al libro de BADIOU, A. *Circonstances 3...*, *op. cit.* “Pero las mayúsculas aíslan a la acción nazi, la elevan fuera del mundo. El ‘Crimen’ contra la ‘Humanidad’, único y separado, desligado de las circunstancias y en consecuencia sin conexiones ni vínculos, tiene que ver en verdad con el no-lugar.” (pp. 107-108) La santificación del Crimen obvió las conexiones entre los crímenes nazis y la cooperación aliada o su pasividad culpable. No hay que olvidar que la categoría jurídica de Crimen y de Humanidad es un invento de los que enjuician a los nazis en Nuremberg, o sea, los estadounidenses. “Aparentemente, la victoria militar hace el derecho. Hay que guardarlo en mente. El derecho es el del ejército más fuerte.” (p. 106) Enfatizamos la distinción con las teorías conservadoras: el derecho no es del más fuerte sino de la *armada* más fuerte. Se vincula así derecho y militarismo.

273 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 23

274 Adelantamos una idea de López Petit que nos ocupará más abajo: “En el silencio del juicio, ya no se oye el grito del cuerpo.” LÓPEZ PETIT, S. “Contra el hombre. A favor del querer-vivir” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 23: *Al borde del sujeto*, Barcelona, Archipiélago editorials, 1993, p. 97. Es decir que cuando la palabra se anuda a la ficción de la ley que la condena a enjuiciar, ya no es palabra viva de un cuerpo arrojado al mundo, sino que es meramente la petición vana de un campesino muriéndose en la sombra del miedo ante el guardián de la ley. Ver infra *López Petit: el odio libre a la vida*.

275 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 24. Así como el derecho a la vida, el más abstracto y supuestamente

El *quid* de la cuestión es, para Badiou como para Derrida, el sujeto universal humano. Aquí éste se identifica gracias al Mal. “La ética define entonces al hombre *en tanto víctima*. [...] El hombre es *lo que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima*.”²⁷⁶ Esta definición Badiou la rechaza con virulencia por tres razones. En primer lugar, esta concepción asimila el ser humano a su pura sustancia animal, en la línea de la definición de la vida dada por Bichot: “conjunto de las funciones que resisten a la muerte.”²⁷⁷ Es verdad, ironiza Badiou, que los verdugos humanos constituyen una barbaridad animal, pero no se infiere de ahí ninguna nobleza para el alma de las víctimas.²⁷⁸ Además, las más nobles de las luchas humanas no resistían meramente a la muerte biológica sino que combatían en nombre de algo más, de alguna Idea, estaríamos tentados de decir. La ideología victimista articula el despliegue del poderío en tanto vacuidad de la Idea, reduciendo al ser humano a sus funciones biológicas, a un “‘bípedo sin plumas’ en el cual el encanto no es evidente.”²⁷⁹ Los que testimonian, ya sean las atrocidades nazis o las estalinistas, lo hacen a partir de lo que en ellos no coincide con la identidad de víctima.²⁸⁰ Ahí empieza el ser humano, que es más que un mortal.²⁸¹ Los derechos humanos, afirma Badiou, no son de la vida sobre la muerte, ni de la supervivencia contra la miseria, sino los derechos del Inmortal, “afirmándose por ellos mismos, o los derechos de lo Infinito ejerciendo su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte.”²⁸² En la concepción de Badiou, los derechos se afirman por ellos mismos, en la pura

fundamental de todos, es en realidad un derecho a la no-muerte. Para nosotros, muerte y vida se coimplican, de modo que la negación del uno es también la negación del otro. La negación de la muerte mediante el juicio organiza sociedades de hombres-muertos, según la expresión de López Petit (“Contra el hombre...”, *loc. cit.*). En su *Tratado sobre la violencia*, Wolfgang Sofsky apunta crudamente a lo que llevamos diciendo: “La violencia es el resultado de una cultura orientada hacia la trascendencia del ser. Aquel sueño monstruoso de sobrepasar la muerte, es él quien genera todos los monstruos.” (SOFSKY, W. *Traité de la violence*, *op. cit.*, p. 194) Tratamos ampliamente estas cuestiones en *Fundamentaciones esqueléticas*, *infra*.

276 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 26

277 Citado en *Ibid.*, p. 26

278 Badiou aplica esta reflexión al estado de Israel y a los crímenes nazis. Escribe en *Circonstances 3...* (*op. cit.*, p. 13) que no debemos nada más que una profunda compasión a las víctimas. La condenación fuerte y sin compromiso de los crímenes más atroces no garantiza un estatus de excepción ni pedestal moral a las víctimas. Sin embargo, podemos sacar una enseñanza inestimable del Holocausto: “Deberíamos sacar de estas masacres ilimitadas la conclusión de que toda introducción enfática de los predicados comunitarios en el campo ideológico, político o estatal, sea de criminalización o de santificación, expone a lo peor.” Asimismo, la categoría jurídica de Humanidad y las democracias que legítima suponen, tarde o temprano, el sacrificio de la tierra. Ver BADIOU, A. *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, “L'ordre philosophique”, 1998, pp. 83-85. Dedicamos una sección de nuestra *sacrificología* a esta cuestión, ver *infra El sacrificio de la tierra*.

279 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 28

280 *Ibid.*, p. 27. Ver también la interesante oposición que Badiou establece entre Soljenitsyne y Chalamov, en *Peut-on penser la politique?*, *op. cit.*, pp. 31-42.

281 Más que un ser mortal para Badiou pero también más que un ser vivo para Nancy (ver NANCY, J.-L. *Corpus*, Paris, Métailié, 2000, p. 49). En la segunda parte de nuestra investigación, pensaremos más allá de vida / muerte, pensando el ser humano en tanto ser natal.

282 *Ibid.*, pp. 27-28. No creemos que convenga aquí hablar de derechos, y sabemos que Badiou está intentando sabotear este lenguaje. No obstante, creemos que, por ejemplo, como afirma en el prefacio a la edición griega de *L'éthique*, los derechos no pueden ser derivados de la creación y de la invención en el pensamiento (*Ibid.*, p. 8), puesto que el derecho es siempre un lenguaje constituido en cuyo centro yace un silencio – el silencio del cuerpo – mientras que la

inmanencia. Por el contrario, los derechos humanos tales como los conocemos organizan la aprehensión de la realidad desde arriba; exigen la intervención del hombre civilizado y el desprecio de la situación que necesita un pensamiento-práctico-político. La ética de los derechos humanos garantiza la autosatisfacción de los occidentales y supone para los colonizados una humanidad incompleta.²⁸³

La segunda razón que Badiou invoca para rechazar la definición victimista del ser humano es que prohíbe toda reunión humana alrededor de una idea positiva del Bien. Toda formulación positiva del bien es el tiesto donde crece el mal. Badiou cita a Glucksman: “Toda voluntad de inscribir una idea de la justicia o de la igualdad se convierte en lo peor. Toda voluntad colectiva del Bien hace el Mal.”²⁸⁴ Sencillamente, para Badiou, esta frase recoge lo peor de los llamados nuevos filósofos y consiste en, expresión suya, un *conservadurismo idiota*. Prohíbe toda visión amplia y positiva de los posibles en pro de la conservación de lo que Occidente posee, simbólica y materialmente. Aquí la ética es nuestro enemigo más peligroso.

“Sin embargo, opone Badiou, el Hombre, en tanto inmortal, se sostiene en lo incalculable y en lo no-poseído. Se sostiene en lo no-ente²⁸⁵. Pretender prohibirle representarse el Bien, articular a partir de él sus poderes

invención en el pensamiento se enraíza en el cuerpo y conforma un lenguaje naciente. Señalamos también que Sofsky nos advirtió que toda promesa de sobrepasar la muerte se dirige hacia lo peor, lo guardamos en mente. Afirmo Badiou que “la subjetivización es inmortal” (*Ibid.*, p. 28), veremos por qué más adelante, a la hora de estudiar su ética de las verdades.

283 *Ibid.*, p. 29. Lo que afirma Badiou toma cuerpo en el Tribunal Penal Internacional (TPI) cuya función de castigar las ofensas a la idea de humanidad es patéticamente risible. ¿De qué manera un castigo ejemplar a Charles Taylor es susceptible de ofrecer mejores perspectivas de futuro a África? No se sabe, pero se afirma nihilistamente que es imprescindible castigar (apartado 4 del preámbulo del *Estatuto de Roma*, órgano jurídico del TPI, disponible en Internet : [http://www.un.org/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)) y que sólo se castigará a personas naturales, jamás a estado ni institución (artículo 25, intitulado ‘Responsabilidad penal individual’). Charles Taylor asumirá la responsabilidad de centenares de miles de muertos... Ni ejércitos estatales, ni compañías de armas, ni gobiernos, ni instituciones, sólo individuos. Resulta difícil entender cómo unas solas personas pueden cometer un crimen de trascendencia para la humanidad sin recursos institucionales ni industria. Vale la pena transcribir aquí el texto con el cual los estados, en nombre de los cuales fue redactado dicho estatuto, se absuelven a ellos mismos: “Nada de lo dispuesto en el presente Estatuto respecto a la responsabilidad penal de las personas naturales afectará a la responsabilidad del Estado conforme al derecho internacional.” Apartado 4 del artículo 25. Cabe señalar también que el artículo 98 permite a los Estados firmar tratados bilaterales que anulan la jurisdicción del TPI sobre los representantes de estos Estados. Los Estados Unidos han hecho del artículo 98 una condición *sine qua non* a la firma de todo trato. Aquí, como antaño, la función del castigo sigue siendo la misma : “[...] es para acallar esta voz que denuncia la distancia entre la conciencia ideal de una sociedad y la realidad de sus prácticas. El castigo tiene entonces menos el sentido de expresar los valores fundamentales de una sociedad que de exponerlos al desprecio de la realidad y así esculpir una buena conciencia sobre la espalda de los criminales. El problema esencial no es expresar valores sino hacer que se crea en ellos.” (GARAPON, A., GROS, F. y PECH, T. *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 72). Los autores reflexionan a partir de la muerte de Sócrates y extienden su reflexión a las ‘democracias’ contemporáneas. La inflación penal traiciona la falsedad de los valores y la hipocresía de la realidad. Cuando la ley se debilita, dice Badiou, la venganza la compensa. Nos resulta muy refrescante, por su cuasi soledad en el ámbito intelectual contemporáneo, la exigencia previa de Badiou para toda política emancipatoria en nuestros días : disolución de la OTAN y dispersión del Tribunal Penal Internacional (BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 12).

284 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 29

285 El vínculo entre sujeto de verdad y no-ente es doble : “La ontología subyacente a la predicación de Pablo valora los no-entes contra los entes, o más bien: establece que para el sujeto de una verdad, lo que existe es tomado en general, por los discursos establecidos, como inexistente, mientras que los entes que esos discursos validan son, para el

colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser, en ruptura radical con lo que es, es prohibirle, muy sencillamente, su humanidad misma.”²⁸⁶

Sin poder formular el Bien, el ser humano sólo huye del Mal, y vuelve a ser un mero animal que se guía por intereses, ni más ni menos estimable que cualquier otro... topo, como dirá Badiou.

En tercer lugar, debemos rechazar la visión propuesta por la ética de los derechos humanos porque consiste en una determinación negativa y *a priori* del Mal. Esta determinación abstracta impide todo pensamiento de la singularidad de las situaciones, “que es el principio obligado de toda acción propiamente humana.”²⁸⁷ El buen médico cura a *quien se lo pide* según todo lo que sabe y todo lo que puede. No hay ninguna ética general aquí. Sólo se es fiel hasta el final. No cabe ni estadística ni generalidad abstracta. En cuanto intervenga una necesidad estatal que limita o determina otro trabajo para el médico, éste continúa su trabajo hasta que manden a la policía. Pensar el Mal en abstracto nos abstrae de lo vivido realmente, de ese lugar donde nuestros cuerpos *pueden*. En suma, la sentencia de David Herbert Thoreau acerca de los humanos justos sigue siendo válida: “Bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar más adecuado para un hombre justo es también la cárcel.”²⁸⁸

3.2 La falacia de la ética del otro

¿Y si la ética no se enraizase en la esencia del ser humano sino en la referencia al otro o a lo otro? ¿Puede el principio de alteridad fundar derechos? Examinémoslo con Badiou, que discute aquí con Lévinas, lo cual nos permitirá marcar una distancia frente a la democracia *por venir* derridiana.

Para Lévinas, la metafísica de lo Mismo impide todo acceso al otro.²⁸⁹ Sin embargo, el otro es depositario del sentido de nuestro ser en el mundo. La Ley ansiada por Lévinas, cuyo pensamiento reivindica la tradición judía, se funda en la anterioridad de una unidad. Está “fundada en el ser-antes-lo-mismo.”²⁹⁰ La ley así concebida, la Ley del otro, se opone a las leyes de lo real, lo

sujeto, no-entes.” BADIOU, A. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos editorial, “Pensar de Nuevo”, 1999, p. 107

286 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 30

287 *Ibid.*, p. 31

288 HERBERT THOREAU, D y COY FERRER, J. J. *La desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Alianza editorial, 2005.

289 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 35

290 *Ibid.* Exploraremos con Quignard una vía que, desde la alteridad fundadora, se encamina en direcciones totalmente diferentes a los caminos derridiano y levinasiano. El errante, el que asume en sí mismo la alteridad, porque no tiene albergue, no desarrolla una ética de la hospitalidad. Ver infra *El nacimiento taciturno. La política en la obra de Pascal Quignard*.

que imponen los otros se opone a lo que impone lo que es. La ética es para Lévinas el nuevo nombre del pensamiento, del pensamiento que se ha liberado de la lógica (principio de identidad) para someterse a la Ley de la alteridad fundadora. Se perciben semejanzas con el planteamiento de Derrida, ¿nos estamos encaminando hacia aporías, hacia no-caminos?

La Ley de la alteridad fundadora tiene que fundar leyes, que a su vez impedirán (parcialmente, diferencialmente) el acceso al otro. De hecho, la objetivización del otro permite la construcción de la identidad. El otro me construye en tanto dato estable, “como interioridad dada en su exterioridad.”²⁹¹ Facilita mi identificación. Sin embargo, nos tropezamos con la misma dificultad que hemos afrontado a propósito del hermano, ¿qué es lo que garantiza que la experiencia de la relación con el otro ocurra bajo el modo de la apertura? Nada... a no ser que haya algo más en el otro, algo que me impone su ley. “La inteligibilidad de la ética impone que el Otro sea en cierto modo *llevado por un principio de alteridad* que trasciende la mera experiencia finita.”²⁹² A este principio Lévinas lo llama el Todo-otro, o sea, para Badiou, el nombre ético de Dios.²⁹³ En el discurso de Lévinas, la ética anula a la filosofía. La ética es “lo que vincula al Otro bajo la autoridad indecible del Todo-otro.”²⁹⁴ A partir de ahí, Badiou puede afirmar que cuando la ética es extraída de su contexto teórico griego, que la vincula a la verdad, se vuelve una categoría del discurso piadoso meramente.

La ética contemporánea, fanática de lo otro, y el frenesí que genera el término mismo de ética, forman una religión descompuesta. La cuestión estriba en que la ética de lo otro hoy en día define a una identidad. Ya no en el texto de Lévinas, sino en su despliegue en la sociedad. El otro tiene que ser un “buen otro” es decir, ¡el mismo que nosotros! Badiou ironiza: “Respeto las diferencias, en la medida por supuesto, en que lo que difiere respeta exactamente como yo dichas diferencias.”²⁹⁵ Irónicamente, debe de haber consenso sobre las reglas del desacuerdo. Se percibe

291 *Ibid.*, p. 38

292 *Ibid.*, p. 39

293 *Ibid.*, p. 39. Badiou no señala aquí que Lacan, en el cual se apoya a la hora de pensar al sujeto humano, recurre a la misma solución cuando se ve confrontado con la misma dificultad. Nancy invita a tomar distancia también respecto al Gran-otro de Lacan, ver NANCY, J.-L. *L'Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, pp. 29-33. Toda puesta en mayúscula del Otro conlleva la alienación de lo propio, afirma Nancy.

294 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 40

295 *Ibid.*, p. 41. Señalamos de paso que en una entrevista donde se abordó el tema del estado judío, Lévinas confesó que, tratándose de Israel, hay que entender que existen *otros* amigos y *otros* enemigos. Lévinas, *The Levinas Reader*: “La alteridad toma entonces otro carácter; en la alteridad podemos encontrarnos a un enemigo, o al menos frente al problema de saber quién tiene razón y quién no, quién es justo y quién es injusto. Hay personas que no tienen razón.” El respeto por la alteridad es incondicional pero cuando se concretiza la alteridad, la vieja pareja amigo / enemigo sigue siendo la más útil y funcional... Concluye Zizek al respecto: “En definitiva, en la política práctica, el respeto a la alteridad *no significa nada*.” (ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, *op. cit.*, p. 127) La alteridad puede sostener una ética, si y solamente si, se hace propia, si abro mi carne para encontrar lo otro dentro y ya no

este cinismo insano en la cuestión, entre tantas, de la inmigración o en la fuerza autorizada a imponer el consenso sobre las reglas del desacuerdo. Sólo se tolera a los inmigrantes en la medida en que hagan esfuerzos para integrarse en el espacio ciudadano definido por el parlamento. La tolerancia de las diferencias apunta a su desaparición, a su integración en el modelo. Es la última palabra del “conquistador civilizado”, del demócrata: “Hazte como yo y respetaré tu diferencia.”²⁹⁶

Badiou propone otro modo de tratar la aporía de la alteridad. “La alteridad infinita es sencillamente *lo que hay*.”²⁹⁷ La verdadera cuestión es el reconocimiento de lo mismo en su creación política, la igualdad. Lo infinito no es el predicado de una trascendencia, sino la banalidad de toda situación. “Toda situación, en tanto que es, es un múltiple compuesto de una infinidad de elementos, de los cuales cada uno es él mismo un múltiple.”²⁹⁸ Yo mismo soy un laberinto de diferenciaciones. Aquí Badiou cita a Rimbaud y su famoso “Yo es otro”. Sin embargo hay que aventurarse a la vía abierta por Pessoa y precisar: “Yo son otros”. Badiou ve en ello un imperativo del pensar que quiere salir del nihilismo:

“adentrarse en la vía que dispone, entre Platón y el anti-Platón, en el intervalo que [Pessoa] ha abierto para nosotros, una verdadera filosofía de lo múltiple, del vacío, de lo infinito. Una filosofía que haga afirmativamente justicia a este mundo que los dioses han abandonado para siempre.”²⁹⁹

Ser contemporáneo de Pessoa, hacer justicia afirmativamente a este mundo, consiste en admitir la coexistencia de la verdad y de lo sensible, y negar lo Uno. La justicia remite a la alteridad del nosotros, tanto interna como externamente. El lugar de esta justicia lo llamaremos la fractalología.³⁰⁰

La ética abstracta es una figura del nihilismo en la medida en que impide y ahoga toda voluntad de explorar los nuevos posibles de la vía abierta por Pessoa. El nihilismo, el no querer nada, es una condenación a la necesidad, reino de la economía donde impera la lógica del capital. Esta necesidad vacía la voluntad colectiva para llenarla de elecciones y de eslóganes. La ética organiza la ausencia de todo proyecto emancipatorio.³⁰¹ Sostiene incluso que toda formulación afirmativa prepara lo peor. No obstante, la ideología del mal menor bien podría ser lo peor de todo. El Bien, para Badiou, es la superhumanidad de la humanidad. Es la creación de posibles, por lo que hay que estar al borde del vacío. La producción de consenso prohíbe acercarse al vacío. “Porque lo propio de todo proyecto emancipatorio, de toda emergencia de una posibilidad inaudita, es dividir

solamente para colorear los textos de los que se dedican al negocio de filósofo de tribuna. Enseguida detallamos dicha ética.

296 BADIOU, A. *L'éthique...*, op. cit., p. 42

297 *Ibid.*, p. 43

298 *Ibid.*

299 BADIOU, A. “Être contemporain de Pessoa” en *Petit traité d'inesthétique*, op. cit., p. 74

300 Ver infra *Hacia una fractalología*.

301 BADIOU, A. *L'éthique...*, op. cit., p. 50

las conciencias.”³⁰² Al agujerear los saberes establecidos y las ficciones institucionales se encuentran siempre adversarios decididos. “Precisamente porque una verdad, en su invención, es la única cosa que es para todos, sólo se efectúa realmente en contra de las opiniones dominantes, las cuales trabajan siempre, no para todos, sino para algunos.”³⁰³ El consenso prohíbe el pensamiento porque obliga al uno. Para tener una idea, decía Mao Tsé-tung, es menester que el uno se divida en dos.³⁰⁴ “La Ley (los derechos humanos, etc) está siempre *ya ahí*.”³⁰⁵ Ya ahí, en su unidad, a la cual no podemos acceder. Dice Badiou que la ley siempre se sustenta en una identidad conservadora, es decir que se cierra al otro. Tampoco el cuidado por el otro prescribe la exploración en nuestra situación de posibles aún no explorados, no creados. La defensa del mundo tal como es y la santificación de lo que hay, junto con el mandamiento de no pensar el Bien como algo que se pueda crear, trabajan contra la humanidad de los seres humanos. Al ubicar a la humanidad en el corazón de la ley, ésta queda prohibida. Como ficción interna a la ley, se prohíbe crear la humanidad. La humanidad se convierte en una ficción inasequible que justifica el despliegue de ejércitos, que luego garantizan - *enfuerzan* - el ser de la humanidad matando seres humanos.

La ética y la invocación al Derecho se sustentan en una identidad conservadora porque postulan al hombre-víctima, al cual realmente sólo puede ocurrirle la muerte. La ética anhela diferir la ocurrencia de lo ineluctable. Como en los casos de la justicia y de la amistad estudiadas a propósito de Derrida, esta ética debe calcular lo que rechaza. Así que “el núcleo de decisión interno a la ética es siempre tener que decidir quién se muere y quién no. La ética es nihilista porque su convicción subyacente es que la única cosa que pueda realmente ocurrir al hombre es la muerte.”³⁰⁶ Esta convicción supone la negación de las verdades y la recusación de la disyunción que se instauran en las situaciones. Se oponen aquí dos concepciones del ser humano: una que lo define como el soporte posible de verdades azarosas que necesitan su valentía y perseverancia para ser exploradas (esta fidelidad a una verdad permite que otros después puedan seguir experimentando y creando desde ella; es en este sentido como el sujeto de una verdad se hace inmortal) y otra que destina el ser humano a la muerte sin más, o a la felicidad, lo que es lo mismo para Badiou. La unión de la felicidad y de la muerte en la ideología ética está maravillosamente ilustrada en el recurrente debate en torno a la eutanasia, etimológicamente: muerte feliz. A juicio de Badiou, no se

302 *Ibid.*

303 *Ibid.*, p. 51

304 La ética odia el dos, el pensamiento (*Ibid.*), porque odia el vacío, lo niega. Sobre la necesidad del vacío para la teoría de lo múltiple de Badiou, remitimos a CUNNINGHAM, C. *Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing*, New York, Routledge, 2005, p. 243 : “El Dos se escapa del Uno, o mejor, el Dos es una vía de escape del Uno desde que la multiplicidad no puede ser unificada.”

305 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 51

306 *Ibid.*, p. 54

puede combatir la eugenesia (la aniquilación del otro, o de su posibilidad de llegada), el buen nacer, con una doctrina del buen morir. El nihilismo ético evoluciona entre el conservadurismo y la pulsión de muerte. Se puede formular el imperativo al que nos somete de la manera siguiente: “dedica *lo que es* al control occidental de la muerte.”³⁰⁷

En suma, escribe Badiou, toda definición del ser humano que parte de la felicidad es nihilista. Aquí nos viene a la mente la felicidad-prado de la que hizo escarnio Nietzsche, donde so pretexto de luchar contra el Mal nos cerramos al acontecimiento. La ética de las verdades de Badiou pretende ofrecer una salida al nihilismo.

“Solamente declarando querer lo que el conservadurismo decreta imposible, y solamente afirmando las verdades contra el deseo de la nada, es así como nos arrancamos del nihilismo. La posibilidad de lo imposible, que todo encuentro amoroso, que toda re-fundación científica, que toda invención artística y que toda secuencia de la política de emancipación ponen bajo nuestros ojos, es el único principio – contra la ética del buen-vivir cuyo contenido real es el de decidir la muerte – de una ética de las verdades.”³⁰⁸

Ha llegado el momento de adentrarse en la ética de las verdades de Badiou y así comprobar hasta qué punto permite hablar de justicia sin implicar la institución de una ley vengadora.

3.3 La ética de las verdades: una ética basada en la ruptura diferencial permanente

El primer paso a dar hacia dicha ética consiste en presuponer la inexistencia de Dios. Es un axioma: ningún Dios, ningún Uno. “Lo múltiple “sin uno” – todo múltiple no siendo a su vez más que un múltiple de múltiples – es la ley del ser. El único punto de parada es el vacío.”³⁰⁹ La ley del ser, pues, excluye que pueda haber una unidad de la ley. Sin embargo, sigue siendo posible la formulación de una ética en lo múltiple puro. Dicha ética induce su sujeto, que será útil contraponer al sujeto jurídico. Después de haber tratado del sujeto y de haber formalizado la ética de las verdades, nos detendremos en la cuestión del Mal, que se dispone a partir del Bien, y de las políticas criminales.

Ya hemos señalado el modo de aparecer de las verdades: hacen hueco en los saberes establecidos, nos desorientan porque no reconocemos lo que ocurrió. El acontecimiento no se deja pensar por los saberes que circulan en la situación. En este sentido constituye un suplemento a la situación.³¹⁰ Este suplemento se desvanece en cuanto aparece, dejando tras de sí un sujeto inducido.

307 *Ibid.*, p. 58. Dedicarse a *lo que es* impide encarnizarse en la creación de nuevos posibles (conservadurismo) y consiste en una pulsión de muerte cuando el Bien, según *lo que es*, constituye el control de la muerte.

308 *Ibid.*, p. 59

309 *Ibid.*, p. 43

310 *Ibid.*, p. 61. Ver también BADIOU, A. *Manifiesto por la filosofía, op. cit.*, p. 18, donde se estipula que la diferencia entre los procesos de verdad y los saberes es que los primeros se originan en un acontecimiento y que los últimos se

El sujeto es más que el mero animal, que sin embargo constituye su único soporte. El acontecimiento convoca a una nueva manera de ser. Obliga al animal humano a devenir sujeto y a decidir ser fiel al acontecimiento, habitando la situación desde el punto de vista del suplemento del acontecimiento. La fidelidad piensa la situación según el acontecimiento, que ocurre fuera de toda ley de la situación, y así se atreve a inventar una nueva manera de ser y de actuar. “La fidelidad al acontecimiento es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio donde el acontecimiento tuvo lugar (político, amoroso, artístico, científico...)”.³¹¹ El sujeto es la estela del acontecimiento.

La verdad es pues el proceso real de fidelidad a un acontecimiento. Es el trazado material, en la situación, del suplemento del acontecimiento. Procede desde y en la situación, consiste en una “ruptura inmanente y continuada.”³¹² Este proceso de una verdad induce un sujeto, que de ninguna manera preexiste al acontecimiento.³¹³ No es el sujeto psicológico ni mucho menos el sujeto jurídico. El sujeto de una verdad excede al sujeto clásico. Este exceso es lo Inmortal, lo que permite el advenimiento de lo Inmortal (es Badiou quien utiliza las mayúsculas). Pues la verdad continúa su trazado más allá de los que mueren. Pero si nadie explora los posibles desvelados, se interrumpe el proceso. ¿Cómo se decide ser fiel a un acontecimiento y en qué consiste la ética de esta decisión cuando sabemos que los acontecimientos están “‘fuera-de-la-ley’ de las situaciones?”³¹⁴

Badiou define la ética de una verdad de la siguiente manera: “lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto inducido por el proceso de esta verdad.”³¹⁵ Alguien: un animal de la especie humana, determinado por los saberes establecidos, su cuerpo y lo que en él lo excede. El trazado de una verdad atraviesa el cuerpo, imperceptible e interiormente, rompiendo el múltiple conocido que uno (cree que) es. Su cuerpo pertenece al mismo tiempo a la situación y al trazado de la verdad. El *alguien* existe por lo desconocido³¹⁶ del cuerpo.

La consistencia de la presencia de alguien quiere decir “muy sencillamente que hay una *ley de lo desconocido*.”³¹⁷ La perseverancia en el ser es un cálculo de interés, la ley del alguien tal como se sabe. La experiencia de estar atravesado por una verdad no cae bajo esta ley. Es una ruptura continuada que se sobrepone a la perseverancia-de-sí. La consistencia es el principio de

enraizan en cálculos de intereses.

311 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 62

312 *Ibid.*, p. 91

313 *Ibid.*, p. 63

314 *Ibid.*, p. 65

315 *Ibid.*

316 Badiou utiliza la palabra *insu*, literalmente insabido. Podría también traducirse por inconsciente.

317 *Ibid.*, p. 67

esta sobreimposición. No sabemos lo que nos pasa, pero insistimos. La consistencia supone “poner la perseverancia de lo que es conocido al servicio de una duración propia al desconocido.”³¹⁸ “Haz todo lo que puedas para hacer perseverar lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Toma en tu ser lo que te ha tomado y roto.”³¹⁹ Lacan llamaba a “no ceder sobre el deseo”. Badiou traduce: “no ceder sobre lo desconocido.” “‘No ceder’ es la máxima de la consistencia – en consecuencia, de la ética de una verdad...”³²⁰ Se alza ante nosotros un conflicto entre el animal humano tal y como se conoce, perteneciendo a una situación regida por el principio de interés, y la consistencia que liga lo conocido con lo desconocido, induciendo al sujeto.

¿Se experimenta la consistencia en tanto ascetismo? Parece que el conflicto entre el animal y el sujeto no es insuperable. En primer lugar, obviamente, porque no puede existir el sujeto inmortal sin el animal mortal. La pregunta ética es cómo continuaré excediendo mi propio ser, cómo seguiré pensando y no solamente calculando. Hay un interés-desinteresado en la perseverancia en la ruptura. La capacidad de interés del *alguien* animal se pone al servicio de una fidelidad a las consecuencias de un proceso de verdad, cuyo destino es la eternidad y la indiferencia a la perpetuación del animal en concreto. El *alguien* se interesa en algo que no sabe, en algo que lo atravesó. Los procesos de verdad no se comunican, pues la verdad se opone a las opiniones, que no dejan de ser necesarias en tanto substrato de la comunicación. La verdad requiere el encuentro, es algo que nos ocurre, que nos rompe, que nos toma. Badiou nos invita a poner en el centro de nuestra vida lo que nos rompe los esquemas, nos reta a centrarnos sobre lo que nos atraviesa. La justicia ya no desaparece a la sombra del derecho sino que acontece en la oscuridad del cuerpo. Es de suma importancia para toda la continuación de nuestro proyecto guardar esto en mente (y en cuerpo): la verdad y la justicia acontecen dentro de lo que en el cuerpo excede a lo conocido. Justicia y verdad acaecen en el marco de un cuerpo entendido de manera múltiple y una parte de esta multiplicidad es inconsciente.

No obstante, comprometerse en un proceso de verdad no es renunciar a su interés. El sujeto de una verdad experimenta intensidades de vida inigualables en el dominio del interés. El amor proporciona felicidad, la ciencia alegría y beatitud intelectual, la política emancipatoria entusiasma

318 *Ibid.*, p. 68

319 *Ibid.*, p. 69

320 *Ibid.*

y el arte genera placer.³²¹ La máxima de la ética de las verdades, “continuada en la ruptura”³²², ordena al animal humano hacia la composición de un sujeto y ya no sólo a partir de sus meros intereses de animal vivo. Esta máxima implica una distancia con las opiniones. Este carácter asocial restringe las posibilidades en el juego social regido por las opiniones y los intereses. No se debe concluir de ahí que haya dos figuras del animal y que la elección ética consiste en hacer predominar lo Inmortal sobre el animal. El *alguien* comprometido en un proceso de sujeto es idéntico al *alguien* de los intereses. “Toda representación de mí mismo es la imposición ficticia de una unidad a unos componentes múltiples e infinitos. Que esta ficción sea generalmente cimentada por el interés no es dudoso.”³²³ La ficción puede evolucionar hasta abrirse a los procesos de verdad. En este caso el animal persigue sus intereses, pero no sabe, porque lo conducen dentro de lo que lo atraviesa. Existe también otra posibilidad. Consiste en lo que hemos llamado más arriba pensar a la altura de Pessoa. Badiou nos invita a despedirnos de las ficciones, movido por un deseo de sí, del sí múltiple, y un deseo de desprenderse del nihilismo.³²⁴

¿Qué nos enseña esta ética de las verdades? ¿En qué sentido se puede concretar en la vida de cada uno? ¿Y, sobre todo, cómo permite subvertir el pensamiento de la política? Detenerse en la cuestión del Mal nos permitirá aclarar vías de respuesta a estas preguntas. ¿De qué Mal se trata? Badiou inicia su camino rechazando el derecho natural. No hay esencia humana dotada de derechos intrínsecos. La supervivencia de los seres humanos es tan estimable como la de los topos.³²⁵ En este sentido, Badiou cumple con una exigencia fundamental expresada por Nietzsche acerca del pensamiento político: dejar de sobrevalorarse, de presuponer un estatus ontológico especial para nuestra especie. Toda vida está más acá del Bien y del Mal. El Bien sería “la norma interior de una desorganización prolongada de la vida.”³²⁶ La desorganización está inducida por la ruptura inmanente. Paradójicamente, es la consistencia ética la que organiza al *desorganizado*, lo que persevera en la ruptura.³²⁷ Sin la consideración de este Bien, y por consecuencia de las verdades,

321 No se nos escapa el carácter débil de la argumentación. Veremos más abajo que el contenido dado por Badiou a los procesos emancipatorios no entusiasma de manera desmesurada... En cuanto al amor, no creemos que tenga que ver con la felicidad – que para Badiou era la misma cosa que la muerte. “¿Qué horror amar lo que amamos y vivir en este mundo!” MORAL GARCÍA, A. *Nihilismo y revolución. Lo que aprendemos cuando parece que todo está perdido*, Granada, editorial Belcebú, 2007, p. 61

322 El reconocimiento y la asunción de la ruptura es condición necesaria del pensamiento. *El Rechazo* de Blanchot recoge las características del sujeto de un proceso de verdad. La franqueza, el compromiso con la verdad, con lo que se produjo, manda no comunicar, no negociar con saberes ni ceder ante la razón del sentido común.

323 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 77

324 Aceptamos la invitación, ver infra *El sacrificio hacia arriba. Necrología del individuo*.

325 *Ibid.*, p. 81

326 *Ibid.*, p. 82

327 Por ahora nos interesa escuchar la propuesta de Badiou. Estudiaremos a fondo la organización inmanente de lo desorganizado cuando nos detengamos en la esferología de Peter Sloterdijk, poniéndolo en relación con el *caosmos* de Gilles Deleuze. Ver infra, *Hacia una fractalología*.

sólo queda la cruel inocencia de la vida, que evoluciona más acá del Bien y del Mal. El Mal, pues, tiene que ser una categoría de las verdades, tiene que ser un efecto posible del Bien mismo. Badiou no se satisface con la definición platónica del Mal como ignorancia del Bien – demasiado fácil. Debe ser un efecto.

El mal existe. Badiou insiste en seguir hablando de él, para no confiarlo todo a la cruel inocencia de la vida. De igual modo que Lévinas, para reconocer al otro, apelaba al Todo-otro, los profesionales de la ética identifican el Mal gracias a la doctrina del Mal radical. En el proyecto de exterminio de los judíos de Europa se encarnó el Mal radical. Este Mal radical es “aquello de lo cual la no-repetición hace norma para todo juicio sobre las situaciones.”³²⁸ El Mal radical, inefable, incomparable, sirve para compararlo todo, como patrón de todo suceso. Ver a Hitler en todas partes nos impide pensar las nuevas singularidades del Mal. Para salir de la paradoja, es menester abandonar la categoría de *Mal radical*, como la del *Todo-otro*, y dejarlas a la religión. El nazismo existió, fue una política y el concepto *judío* era una de sus categorías. La definición de la política en tanto estar-juntos no sirve para luchar contra la repetición del nazismo. Pues nadie más que Hitler deseaba el estar-juntos de los Alemanes. Toda la cuestión se concentra en la determinación del conjunto. El vínculo política-Mal se introduce cuando se toma en consideración el conjunto (la comunidad) y el ser-con (normas compartidas, consenso). La definición de la política como estar-juntos no alcanza las raíces del Mal. Badiou presupone que: 1. El Mal existe; 2. Este Mal es distinto de la violencia propia de la perseverancia en el ser que se despliega más acá del Bien y del Mal; 3. No existe ningún mal radical susceptible de aclarar la distinción entre 1 y 2; 4. El Mal no es depredación sólo si está pensado a partir del Bien, consecuentemente a partir de alguien en proceso de verdad; 5. El Mal es pues, una categoría del sujeto y no del animal humano; 6. Existe el Mal, si y solamente si, el ser humano puede devenir el Inmortal que es; 7. “Continuad” intenta parar el Mal que toda verdad singular hace posible.³²⁹

El Mal será pensado a partir de las categorías que articulan el Bien. La *fidelidad* a un *acontecimiento* construye el *proceso de verdad* en el que se materializa el Bien.³³⁰ Habrá pues una figura del Mal ligada a cada una de estas categorías. El *acontecimiento* está situado y es suplementario, es decir, está desvinculado de las leyes de la situación. Haydn, ejemplifica Badiou, es más que el estilo barroco, aunque brota de él. Se reconoce el acontecimiento en el “vacío de la

328 *Ibid.*, 85. Badiou desarrolla con más amplitud este tema en “Contre le négationnisme” en *Circonstances 3...*, *op. cit.*, pp. 67-76

329 BADIOU, A. *L'éthique...*, *op. cit.*, pp. 90-91

330 *Ibid.*, pp. 91-92

situación anterior”. Los saberes que circulan (la imagen del círculo evoca el carácter tautológico de la ley) en la situación, son tambaleados por el acontecimiento que nombra el vacío en tanto que nombra lo desconocido de la situación. Marx, al nombrar al proletariado, nombró el vacío alrededor del cual se organizaba la plenitud satisfecha de los dueños del capital. “El carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es inscribir, nombrar, el *vacío situado* de aquello para lo cual es un acontecimiento.”³³¹ Nombra lo que era excluido por *lo que es* y que ha desvelado el acontecimiento. El *simulacro*, la primera figura del mal, es el acontecimiento que convoca lo lleno de una situación en vez de lo vacío.

Un acontecimiento genera una verdad sólo mediante el vacío, a través del cual se puede dirigir a todos. La verdad es la única cosa que es para todos.³³² La universalidad de la verdad no se sostiene en ninguna multiplicidad. Al contrario, siguiendo el mismo ejemplo que antes, la política nazi nombra el pueblo alemán. La fidelidad al simulacro organiza lo vacío para hacer emerger lo nombrado lleno. El vacío que necesita la substancia nombrada se hace dentro de la carne misma. El animal humano sufre la vuelta del vacío, al cual sirve de soporte. El simulacro dirige a todos hacia la muerte, o, a una forma diferida de la muerte, a la esclavitud al servicio de la substancia. Al nombrarse lleno, el pueblo alemán reduce a los otros a su ser-para-la-muerte.

No obstante, no hay que concebir el advenimiento de un sujeto de verdad como la epifanía de un mesías. Toda fidelidad a un acontecimiento auténtico encuentra enemigos a su perseverancia. La ética de las verdades conoce la difícil tarea de nombrar enemigos.

“El enemigo de una verdadera fidelidad subjetiva es justamente el conjunto cerrado, la substancia, la comunidad. Es contra estas inercias contra lo que debemos hacer valer el trazado azaroso de una verdad y de su dirección universal.

Toda invocación de la tierra, de la sangre, de la raza, de la costumbre, de la comunidad, trabaja directamente contra las verdades, y es este conjunto precisamente lo que es nombrado como enemigo de la ética de las verdades.”³³³

Se trata de combatir opiniones y juicios, pero no la persona, a la cual toda verdad, en suma, se dirige también. Este combate de Badiou se aproxima a la enemistad espiritualizada de Nietzsche que hemos invocado contra la enemistad sin hostilidad de Schmitt. Schmitt, lo recordamos, sostenía que la política debía nombrar enemigos, limitándose a matar a los soldados sin aniquilar pueblos ni naciones. Badiou ataca a toda comunidad, en nombre de todos. Resulta pues inútil marcar la carne del enemigo cuando el objetivo es quebrantar sus saberes para que los acontecimientos puedan

331 *Ibid.*, 93

332 *Ibid.*, p. 98. Discutiremos en el apartado siguiente la consistencia de este *todos*.

333 *Ibid.*, p. 101-102

acaecer. El simulacro es, en definitiva, el proceso que nombra una comunidad, que esculpirá su substancia en la carne de lo que ella declara no existente.

La *fidelidad* a un proceso de verdad posibilitará la segunda figura del mal: la *traición*. La fidelidad es una ruptura inmanente y continuada. Hay un algo indecible en cuanto el interés-desinteresado puede confundirse, en una ficción renovada del yo, con el interés calculador. La perseverancia dentro del proceso es aleatoria. Es esta indecisión lo que posibilita que haya una ética de las verdades.

“La elección que anuda el sujeto a la verdad es la elección de perseverar en su ser. Fidelidad al acontecimiento. Fidelidad al vacío. El sujeto es lo que elige perseverar en la distancia a sí mismo suscitada por la revelación del vacío. El vacío, que es el ser mismo del lugar.”³³⁴

En momentos de crisis del *alguien*, cuando no hay ficción de sí que permita poner las fuerzas del interés al servicio de la exploración de una verdad, y en consecuencia en la asunción del vacío, puede ocurrir que el sujeto decaiga respecto al trazado de la verdad. Hay traición no cuando solamente uno cae del trazado, sino cuando se convence a sí mismo de que lo Inmortal, la verdad, nunca existió.³³⁵

En tercer lugar, el *proceso de verdad* tendrá como lado oscuro el *desastre*. La verdad “es este múltiple interno a la situación que construye poco a poco la fidelidad; es lo que la fidelidad agrupa y produce.”³³⁶ El desastre consiste en conferir a la verdad una potencia total. La verdad, al acontecer, fuerza los saberes establecidos, hace hueco en ellos, cambia los códigos de comunicación y el régimen de las opiniones. Se mide la potencia de una verdad en función de las turbulencias que ocasiona. Cuando un proceso de verdad atraviesa una situación, el lenguaje se desdobra. El lenguaje-situación puede nombrarlo todo desde diversos intereses, que son divergentes entre sí, sosteniendo opiniones incoherentes, por lo que esta potencia de nombrarlo todo resulta de escasa importancia. Por el contrario, el lenguaje-sujeto, que permite la inscripción de una verdad, examina los elementos de una situación, no desde un interés, sino desde la ruptura post-acontecimiento. Conferir potencia total a una verdad es dar potencia total al lenguaje-sujeto. Se cree que se puede nombrar todo lo real y así cambiar el mundo. Esto supondría que la totalidad de la situación objetiva se deja disponer en la coherencia singular de una verdad subjetiva. La autoridad absoluta de la nominación verídica supone la destrucción de la opinión, pues su camino pasa por el vacío. En este caso, el Inmortal llega a ser mediante la negación del animal humano. Sin embargo, toda

334 BADIOU, A. *Petit traité d'inesthétique*, op. cit., p. 88

335 BADIOU, A. *L'éthique...*, op. cit., p. 106

336 *Ibid.*, p. 92

verdad supone el mantenimiento del animal humano. Aquí hay que matizar lo siguiente: a la verdad le es indiferente la duración de la vida del animal que la soporta. Aunque se despliega a través de él. “El Inmortal sólo existe dentro y por el animal mortal.”³³⁷ La verdad hace hueco en las opiniones: sin opinión, ninguna verdad puede llegar a ser.³³⁸

La potencia de una verdad, que genera una ruptura mediante el vacío, no puede ser total. Toda absolutización de la potencia de una verdad organiza un mal desastroso. “El Bien sólo es el Bien en la medida en que no pretende convertir al mundo en bueno.”³³⁹ La potencia de una verdad debe pues ser también una impotencia. Esto implica la existencia de un punto sustraído al lenguaje-sujeto. Badiou lo llama lo innombrable. Es símbolo de la pura realidad de la situación, de la vida sin verdad más acá del bien y del mal. El punto ciego de las verdades políticas es el colectivo, la comunidad. Nombrarla induce a un mal desastroso.³⁴⁰

La política ocurre en su cualidad de verdad cuando se dirige a todos sin dar contenido a este *todos*. Toda tentativa de circunscribirlo pone las bases de la exclusión, pues toda comunidad tiene su exterior. La verdad política presenta nuevos modos de estar en el mundo sin ningún enunciado no-igualitario. Los sujetos dedicados a la exploración y a la creación de posibilidades no necesitan hacer surgir su substancia vaciando la carne del otro. Cuando la comunidad es el punto ciego de la verdad política, se crea comunidad en la vivencia del proceso de verdad. Cuando la política se funda sobre la comunidad, se alzan banderas encima de los miradores elevados de la frontera.

¿Qué nos enseña este dispositivo intelectual? La arquitectura jurídica que presidía a las democracias parlamentarias invoca en su centro la categoría de *Humanidad*. Desde *lo que hay*, lo que ella nombra, organiza la vida planetaria. Pretende hacer del mundo algo bueno o, más exactamente, menos malo para esta comunidad ficticia. Aquí se trata de un simulacro. La “familia humana” de la *Declaración* cuyos miembros nacen libres necesita castigar para dar substancia a la libertad que otorga. Los sistemas legales se reabren continuamente un crédito mediante la ficción. Agregando al concepto de simulacro de Badiou el contenido de Baudrillard, obtenemos que los seres humanos sujetos a la democracia, a su culto al consumo y al trabajo o a sus guerras

337 *Ibid.*, p. 113

338 Como el deseo deleuziano necesita el territorio para huir de él, la verdad de Badiou necesita la opinión para emerger. Discutimos este modelo de la enemistad en *Polemotenseguridad: una teoría cuántica de la enemistad*, ver infra.

339 *Ibid.*

340 *Ibid.*, p. 115. El punto ciego de las verdades amorosas es el sexo, el placer sexual. (Ver a este respecto QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, 356 p.) La ley de no-contradicción es sustraída a la potencia de las verdades científicas. Sorprendentemente, Badiou calla sobre el punto ciego de las verdades artísticas.

pacificadoras³⁴¹, son “copias sin origen”. La ley que hemos estudiado con Derrida se retira de su origen. Induce – “cosa terrorífica” – a los seres humanos a abstraerse del entorno, de la naturaleza donde vida y muerte se entrelazan cruel e inexorablemente, a hacer el vacío que desvelará la substancia, la Humanidad. Estamos tratando con un simulacro desastroso. Además, bien podría ser que, si no es traición, es una fuerza que trabaja directamente a favor de esta tercera figura del mal de Badiou. En conclusión, Badiou escribe que la ideología ética es “el principal adversario de aquellos que quieren perseverar [faire droit] en un pensamiento.”³⁴²

4. El pensamiento y la resistencia

Hemos roto con la democracia para afirmar, más allá de la opinión, que la política se piensa en procesos de verdad que atraviesan el cuerpo animal. Queriendo pensar nos hemos enredado en las concepciones éticas del ser humano, del bien y del mal que sustentan a la democracia. Hemos encontrado en el ser humano a la víctima y en el Bien aquello que lucha contra el Mal radical cultivando multitud de males “pequeños.” Este Bien y su humano víctima son los principales adversarios del pensamiento creativo. Ahora queremos seguir. Después de haber entrado en la ley, en la plena luz de su ficción, tenemos que seguir pensando. Queremos, como nos invita Badiou, perseverar en la ruptura. ¿Dónde se crean posibilidades de encuentro? ¿Cómo se combate en los procesos de verdad? ¿Cómo se lucha a favor de la posibilidad del acontecimiento y de una justicia que descansa en su apertura? Por ahí, por donde queremos perseverar, nuestro camino se alejará del pensamiento de Badiou. Buscamos un vacío desde el cual crear nuestra humanidad, realizar nuestra humanidad en la medida en que consiste en crear nuevas posibilidades.

Pensamos la política desde el interior de una situación donde un sujeto es fiel a aquello que lo ha atravesado, que lo ha herido. No se trata aquí de ocupar el lugar de la víctima ni de exigir un precio equivalente a la herida. Nos esforzamos en abrir vías hacia el crecimiento, hacia la afirmación de la potencia de sí, hacia una política que sea justa con la liberación necesaria. Involucrarse en este pensamiento de la política no tolera ningún regreso a conceptos morales abstractos. Badiou escribe que los filósofos comprometidos resisten por lógica.³⁴³ Prescinden de

341 Badiou utiliza el término pazguerra democrática, en la lógica orweliana. “La paz estadounidense y ‘occidental’, la pazguerra democrática, cuyo contenido pleno es la seguridad del confort de los antedichos ‘demócratas’ contra la agresividad bárbara de los pobres.” BADIOU, A. *La filosofía del presente*, op. cit., p. 24

342 BADIOU, A. *L'éthique...*, op. cit., p. 116. Ver también BADIOU, A. “Rancière et l'apolitique” en *Abrégé de métapolitique*, op. cit., p. 133: “La efervescente promoción de los derechos humanos y de las intervenciones humanitarias tiene como resorte un nihilismo práctico, y como objetivo real acabar con la idea misma de una política de emancipación.”

343 BADIOU, A. “Philosophes résistants” en *Abrégé de métapolitique*, op. cit., pp. 9-17

referencia al yo – aunque ponen su cuerpo en juego, cuerpo atravesado por acontecimientos – tanto como de referencia a un colectivo social objetivo. La resistencia política no se anuda a ninguna necesidad social, a ningún colectivo identificable, ni a una subjetividad de opinión. La resistencia es una ruptura lógica, guiada por el concepto.

Exponer la situación implica fundar una posibilidad práctica. Exponer la esencia humana o el fundamento del derecho, como mucho, proporciona un buen sueldo, es decir, un taburete un tanto mejor que el del campesino. Exponer la situación, con rigor filosófico, nos lleva a sacar consecuencias de este decir, consecuencias que implican el resistirse. “No resistir es no pensar. No pensar es *no arriesgarse a arriesgar*.”³⁴⁴ En la medida en que el pensamiento se despliega en la situación y no en lo abstracto del lenguaje, este pensar experimenta el vacío, evoluciona en el borde del vacío. La política se encuentra en lo que excede el *todo* declarado, el *todo* ficticio invocado en el fundamento del derecho. La política desvela la ficción no desde lo abstracto sino desde la situación, desde el *hay* real y materialista, por lo que toda política genuina – emancipatoria – se enfrenta a la represión.³⁴⁵ “La política supone que un nombre emerja, mediante este nombre el vacío está expuesto como distancia de sí mismo respecto del todo.”³⁴⁶ Nuestro tiempo es sin nombre porque es el tiempo de la comunidad total, sin residuo ni exterior. Es en este sentido en el que la ética de los derechos humanos trabaja contra toda política emancipatoria. Nombra la comunidad que no se deja desbordar. La familia humana es un concepto que fagocita todas las luchas emergentes para regurgitarlas en términos jurídicos y en un lenguaje que despoja a los verdaderos actores de sus poderes en situación.

Ahora bien, ¿cómo reintroducimos el tema de la justicia en la exposición de la situación que desemboca en la resistencia? La política emancipatoria sufre represión por parte de los poderes establecidos en torno a lo político. La justicia será, para Badiou, aquello mediante lo cual la filosofía designa la verdad posible de una política.³⁴⁷ La justicia es la calificación de una política igualitaria en el acto. Es un *proceso* real. Estamos en ella o no lo estamos, no se trata nunca de acercarse a ella.³⁴⁸ Toda metodología definatoria o programática de la justicia la condena a ser una dimensión de la acción del Estado, o sea lo contrario de la justicia. “El Estado es, en su ser, indiferente a la justicia.”³⁴⁹ La política verdadera, el acto del pensamiento, molesta al Estado. Ya

344 *Ibid.*, p. 17

345 BADIOU, A. “La politique comme procédure de vérité” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 159

346 BADIOU, A. “Rancière et l’apolitique” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 130

347 BADIOU, A. “Vérités et justice”, *loc. cit.*, p. 110

348 *Ibid.*, p. 113

349 *Ibid.*, p. 114. Recordamos que la función más esencial del Estado es, según Badiou, “el descuento inigualitario de

Aristóteles lo decía: “Generalmente, de hecho, los buscadores de igualdad se rebelan.”³⁵⁰ La justicia deshace los vínculos – es justa con el no-ser del vínculo – para afirmar los derechos de lo infinito y de lo inmortal contra el cálculo del interés. Señalamos que la reanudación de Badiou de la justicia con el término *derecho* no expresa en absoluto la idea aquí contenida, aunque sea del infinito. El derecho reordena la justicia bajo una ficción unitaria de comunidad.

¿Cómo estar en la justicia? Respuesta de Badiou: postulando la igualdad. La igualdad en inteligencia de todos. Este colectivo no es numérico sino para todos, intrínsecamente universalizante.³⁵¹ Esta igualdad postula que: para todo *X* hay pensamiento. El pensamiento es el proceso de una verdad cualquiera tomada en subjetividad. “Toda verdad se dirige a todos.”³⁵² La primera condición para un acontecimiento político es este colectivo, esta prescripción universal. Reconocemos aquí la apertura a la democracia dejada latente por Badiou.

La segunda condición es la presentación del carácter infinito de la situación. Consiste en una *deliberación sobre lo posible* y en consecuencia sobre el carácter infinito de la situación. *Es el proceso político mismo, la igualdad misma*³⁵³. *Su actividad central es la reunión*. Enseguida ofrecemos nuestras objeciones a tal planteamiento.

La tercera condición vincula política y estado (de la situación). El colectivo presentado es infinito y la potencia del estado también, pero ésta segunda siempre excede al colectivo. La representación excede a la presentación. El acontecimiento desvela la superpotencia del estado que la necesita errante, inidentificable. “La libertad aquí es una puesta a distancia respecto del estado, que se consigue mediante la fijación de una medida del exceso.”³⁵⁴ Los poderes alienantes y represivos se despliegan en la indeterminación del exceso; la oscuridad de esta indeterminación prohíbe las políticas igualitarias. El acontecimiento rompe esta indeterminación. Por ello la política se enfrenta siempre a la represión y así hace ver la desmesura del poder represivo.

los seres humanos”. Al poner la igualdad en el corazón de la justicia, Badiou excluye conceptualmente al Estado. O así lo cree. Recordamos la antes citada objeción de Žižek según la cual la igualdad es la categoría fundamental de la economía de mercado.

350 Citado en *Ibid.*

351 BADIOU, A. “La politique comme procédure de vérité”, *loc. cit.*, p. 155

352 *Ibid.*, p. 156. También : “Todos somos iguales ante la proposición universal.” (BADIOU, A. “La potencia de lo abierto: universalismo, diferencia e igualdad”, *loc. cit.*, p. 31)

353 BADIOU, A. “La politique comme procédure de vérité”, *loc. cit.*, p. 157

354 *Ibid.*, p. 160

La política de Badiou tiene algo de circular. Siempre encuentra la represión, y el encuentro de la represión es condición necesaria de su acontecer.³⁵⁵ Al tener la represión como condición, la política alimenta los poderes represivos. Lejos de generar igualdad, las medidas judiciales o la violencia policial magnifican la desigualdad. ¿Tendrá lugar la reunión política en la cárcel, ahí donde la deliberación sobre lo posible puede ser tan estrecha que quizá pueda producir entusiasmo? ¿Y por qué después de toda esta labor intelectual contra el consenso y el diálogo como esencia de la política, Badiou identifica de nuevo deliberación sobre lo posible y proceso político? Porque quiere al final, “puesto que está de moda” como dice él, salvar la palabra *democracia*. Necesariamente, en conformidad con las tesis de Derrida y con las suyas propias, Badiou reintroducirá el Uno en la política. “El 1 es la numericidad de lo mismo, y producir algún *mismo* es aquello de lo que un proceso de política emancipatoria es capaz. El 1 desconfigura toda presunción no-igualitaria.” Así que la verdadera política procede desde lo infinito hasta el 1, lo mismo. Su nombre es la democracia, y es de escasa ocurrencia.³⁵⁶ El círculo culmina en lo Uno. El primer axioma de todo el trámite intelectual de Badiou, sin Dios, sin Uno, concluye con el 1.

Sin embargo, en otro lugar Badiou oponía la deliberación sobre lo posible a la política que crea lo posible a partir de lo imposible.³⁵⁷ La democracia, la reunión donde no cabe ningún enunciado no-igualitario, restringe la política a la palabra, a la sofística. ¿Cómo se toma una decisión? ¿Dónde está la organización de la cual Badiou afirmaba que era más importante que el diálogo? La igualdad de Badiou es una categoría académica. Su democracia, un sofisma, pues la palabra “está de moda”. La igualdad no proporciona acceso a los presos, ni tampoco da la palabra a los “locos” ni a las niñas, ni a los seniles, ni a aquellos cuyos papeles testimonian un mal nacimiento.³⁵⁸ Da la bienvenida a agentes represivos estatales, a representantes de multinacionales movidos por beneficios monetarios, que no tendrán ningún problema en asumir la igualdad de las inteligencias. Esta igualdad produce lo mismo dentro del lenguaje, es decir que colabora con lo social. El Uno que genera excluye a la naturaleza. Efectivamente, la igualdad de Badiou es

355 Ver también BADIOU, A. “La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad”, *loc. cit.*, p. 32: “[...] la proposición universal rompe siempre con las figuras establecidas del orden.” Rompe porque no se trata de una igualdad formal sino de un proceso “necesariamente subversivo *puesto que igualitario*.”

356 *Ibid.*, p. 167

357 BADIOU, A. *La filosofía del presente*, *op. cit.*, p. 42

358 Badiou enuncia dos reglas de la política que parte de la diferencia para crear el Uno: inmanencia e igualdad. Inmanencia porque se da la palabra a quien no la tiene, sin dejar de desconfiar de las víctimas, pues el mercado las comercializa. Y la igualdad “debería ser abordada más bien como un proceso prolongado de interacción y no tanto como una regla lógica. Lo que puede ser universal es un devenir, en construcción, abierto. Un proceso de universalización. El origen de lo universal es del orden de lo que sucede, no de lo que es. Surge del acontecimiento.” (BADIOU, A. “La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad”, *loc. cit.*, p. 23).

antropocéntrica, incluso logocéntrica, por lo cual no permite pensar a la altura del mundo en el cual hemos sido arrojados.³⁵⁹

Hemos vuelto al mismo *impasse* en el cual desembocó nuestra discusión con Derrida. Aunque somos conscientes de que toda palabra puede servir a la mentira, como escribieron Horkheimer y Adorno, se concede al proceso político el nombre de democracia. La democracia es precisamente el receptáculo sin fondo de las opiniones acerca de lo que es la democracia. En los regímenes parlamentarios, el concepto democracia parece estar inmune frente a sus reformulaciones. La tentación es grande, y nosotros sospechamos ahí una trampa, la del intento de reapropiarse el concepto y darla una nueva significación. Sin embargo, los efectos de tal procedimiento intelectual son, cuando no excesivamente sutiles, nulos.³⁶⁰ No obstante, hemos dado con Badiou un paso de primer orden respecto a Derrida: la emancipación, que es la sangre de nuestro concepto de justicia, debe considerarse como pensamiento/práctica experimentado en un cuerpo y ya no como un “clásico ideal”, aunque sea el menos vetusto.

Más allá o más acá de la igualdad, guardamos de Badiou la creación de posibles desde un cuerpo roto por lo vivido. ¿La principal tarea del pensamiento y de la acción? “Producir una separación respecto del poder ilimitado.” No hay sólo deliberación aquí, hay creación a partir de lo imposible y hay ensanchamiento del espacio.

“Por esta razón, la separación respecto a la aspiración del poder a lo ilimitado toma la forma de una creación pura. [...] Luces separadoras respecto a lo ilimitado “democrático” del poder. Luces que reivindiquen, contra el infinito negativo del poder de Estado y de su parlamentarización internacional – que, bajo la rúbrica del confort occidental, no hacen sino disimular el vacío de la Idea –, la afirmación infinita pero positiva del desarrollo totalmente autónomo de la política en tanto práctica / pensamiento. Política que, evidentemente, está en la Luz en la medida en que se sustrae a los maleficios del número y de la representación. Política, en este sentido, profundamente no “democrática”, no partidaria y, por lo tanto, universalmente practicable para todos, aquí y ahora. Política que sólo se rinda cuentas a sí misma, y que tan sólo esté atenta a su propio proceso.”³⁶¹

El proceso político se concentra en sí porque no se puede evaluar según sus resultados por la vía de una norma exterior, sino solamente de manera immanente en el agotamiento de las capacidades de

359 Hay que pensar más allá de Cioran, pero pasando por él : “El hombre es el cáncer de la tierra.” (CIORAN, É. M. *Syllogismes de l'amertume* en *Oeuvres, op. cit.*, p. 201) Se trata aquí del hombre como concepto, categoría del pensamiento que produce lo mismo a costa de lo otro.

360 El apartado siguiente se detiene en el proceso de significación y su relación con la justicia. Ver *La comunidad naciente*.

361 BADIOU, A. *La filosofía del presente, op. cit.*, pp. 42-43. En un apéndice redactado después de la guerra de agresión que inició la invasión de Irak, Badiou insiste otra vez en salvar la democracia. El nuevo concepto de la democracia está... ¡por inventar! (*Ibid.*, p. 50) En cuanto a la aspiración a lo ilimitado del poder, estriba en la ideología ética. Pues el bien democrático cobra vida en la lucha contra el mal. Un mal que él nombra. Estamos pues en una guerra infinita, en una lucha inacabable (el mal es la muerte no controlada) donde sólo ganan los medios de la violencia. ¿Qué será el Bien cuando haya erradicado al Mal radical? ¡Se inventará enemigos! Ver CHRISTIE, N. “Suitable enemies” en BIANCHI, H. y SWAANINGEN, R. Van (eds) *Abolitionism. Towards a non-repressive approach to crime*, Amsterdam, Free University Press, 1986.

emancipación.³⁶² Toda la cuestión se concentra en la definición de la emancipación. Constatamos un desplazamiento del contenido de ésta en la obra de Badiou. La hipótesis fundamental que hemos recuperado bajo las ruinas del marxismo estipula que hay una capacidad política ordenada a la no-dominación. Políticas en las cuales no cabe ningún enunciado no-igualitario. Sin embargo, la “democracia” defendida por Badiou aparece en tanto políticas de no-dominación. Ahí la igualdad es un axioma de las políticas involucradas en lo real de las situaciones. Luego la igualdad pasa a ser el propósito de las políticas. Se abandonan los temas de intervención y organización en nombre de una reunión donde se delibera sobre los posibles de la situación infinita, y de la cual se ha desertado. Nos quedamos entonces con las políticas, entendidas como pensamiento / práctica y ordenadas a la no-dominación, que crean posibles separándose.

Esta separación acontece en la ruptura. Adentrarse en la ruptura, arriesgando el propio cuerpo y el propio pensamiento que aborda el vacío, en ello consiste la emancipación. Excluye la desigualdad sin que su ser esencial sea la igualdad. Interviene, actúa, se organiza sin reproducir las formas sociales de dominación, incluso las ataca. La emancipación no se limita a palabras lanzadas a todos. Además, los interminables procesos de reunión no facilitan la exploración de la ruptura. El lenguaje genera su propia ficción del sí mismo. No es deliberando como me adentro en la ruptura y como puedo apresar lo que me ha tomado y roto. Queremos pensar y ello, decía Badiou, implica incomunicación, implica estar sordo a las voces del tiempo. Pensar implica resistirse. “Toda resistencia es una ruptura con lo que hay. Y toda ruptura comienza, para quien se compromete en ella, por una ruptura consigo mismo.”³⁶³ No obstante, lo que hay, según Badiou, es precisamente la alteridad infinita, la partición infinitamente partida. Primero romper y luego resistir. ¿Pero contra qué? Perseverar en la ruptura es la propia resistencia, no hay ningún 1 que generar.

Estamos, pues, en el comienzo. Hemos asumido la ruptura. Ni democracia ni igualdad ni su resignificación subjetiva, como veremos en lo que sigue, nos parecen ofrecer vías de emancipación a la altura de nuestro deseo de proseguir en la ruptura y la *multiplicidad-sin-Uno*.³⁶⁴ Efectivamente, la prescripción de lo universal como definición de la democracia no proporciona la apertura a experiencias emancipatorias porque reduce la política al lenguaje. Éste está demasiado trabado con

362 BADIOU, A. “Qu’est-ce qu’un thermidorien ?” en *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 142. La emancipación es la única cosa que puede volver eternamente. El criterio es pues, lo mismo que lo enunciado más arriba.

363 BADIOU, A. “Philosophes résistants”, *loc. cit.*, p. 16

364 La muerte de los grandes relatos – el encarnizamiento del capital en contra de los vínculos – ha abierto una nueva era para el pensamiento. Era del “múltiple-sin-uno, de las totalidades fragmentarias, infinitas e indiscernibles” (BADIOU, A. *Manifiesto por la filosofía*, *op. cit.*, p. 40), en la cual sería triste adentrarse con la intención de (re)producir lo uno.

poderes, instituciones y jerarquías como para poder albergar una justicia y una libertad genuinas. El lenguaje es un sistema cerrado, una realidad autónoma dentro de lo real.³⁶⁵ Badiou lo ilustra maravillosamente, quizá a su pesar, cuando sostiene que toda política emancipatoria produce lo mismo, el 1. Resulta paradójico para un maoísta, que reivindica la fórmula según la cual tener una idea exige la división del uno en dos, asignar al pensamiento la tarea de producir el 1 cuando la política es pensamiento / práctica. ¿El pensamiento tendría que dividir lo uno para producir lo uno? En este caso, mejor sería no pensar. Mejor no pensar que desplegar la tautología.

En alguna novela de Badiou, un personaje llamado Fullmer define al verdadero judío de la manera siguiente: “Nombramos “judío” a aquel que dice en nombre de todos los hombres que ninguna Ley les separa. Aquel que toma su propio ser para romper la ley separadora y dedicar la humanidad a lo universal.”³⁶⁶ No creemos posible romper la ley separadora con una teoría antropocéntrica. La “humanidad” no es un conjunto consistente. Tampoco se la puede definir por su capacidad de lenguaje, de deliberar sobre los posibles de una situación, pues el lenguaje tampoco es un universal dentro de la humanidad.

El acontecimiento de la verdad acaece en lo "desconocido" del cuerpo, en la oscuridad que excede a la identidad del sujeto, en el subconsciente. Con la excepción quizá de algunos poetas y filósofos errantes, cada uno asume en su uso del lenguaje su cualidad de *individuo* que le otorga el dominio, el estado y la estructura lingüística misma. Expuestos al dictamen de la discusión y la deliberación, los cuerpos rotos no pueden hacer justicia a lo acontecido en su oscuridad corporal con una herramienta hecha precisamente para negar que hay más en un cuerpo que un individuo. La deliberación sobre lo posible fácilmente puede decaer en un instrumento en contra de la exploración y la perseverancia en los posibles nuevamente creados. Si esta proposición política de Badiou es la última posibilidad para una justicia urdida en vivencias, tal vez habrá que buscar la justicia más allá de toda política.

Estar a la altura de la multiplicidad-sin-Uno, ¿no es sustraerse a toda política? ¿*Politizar la propia vida* podría significar extirparse de lo social y someter el lenguaje? La política, dice Badiou, es el único proceso de verdad igualitario. La ciencia, el arte y el amor son procesos aristocráticos.³⁶⁷

365 Estamos allanando el terreno para las tesis de Quignard. Esta concepción del lenguaje se ilustra en infra *El nacimiento taciturno. La política en la obra de Pascal Quignard*.

366 BADIOU, A. *Circonstances 3...*, *op. cit.*, p. 49. Subrayamos que en otro lugar Badiou invita a hablar en nombre propio. Ver BADIOU, A. “Philosophes résistants”, *loc. cit.*, p. 14. De paso, recordamos las modalidades de la narración *Ante la ley* de Kafka según Derrida : separación y ceguera (inexistencia de la ley de las leyes).

367 BADIOU, A. “La politique comme procédure de vérité”, *loc. cit.*, p. 156

Es un proceso igualitario porque presenta la igualdad y dicha presentación implica la represión y en consecuencia el despliegue de la desigualdad más violenta, la del derecho penal. La política así definida recae en plena tautología, por lo que no amenaza seriamente a los dispositivos de represión.

Romper consigo mismo es romper con el lenguaje que proporciona las ficciones de sí. Badiou escribe que el amor va del Uno al infinito a través del Dos. En el encuentro desorientador con el otro, el amor rompe al Uno ficticio que uno cree que es. Implícitamente, dirige a todos la posibilidad de una experiencia del mundo no mediada por lo social. “El amor comienza ahí donde la política acaba.”³⁶⁸ Tal vez la justicia tiene más que ver con el amor que con la política. Nos hemos roto, nos hemos abierto a un mundo extraño y complejo, aún no nos interesa reunirnos, nos queremos lanzar.³⁶⁹ Destruir las tautologías que nos encierran y exponer nuestra carne viva al mundo. Lanzarnos en el vacío de la justicia. Amar. Nacer.

La verdad acontece en el seno de los cuerpos. Por eso Nietzsche llamó al cuerpo la gran razón: pues si razón y verdad han de interesarse el uno al otro, el cuerpo será su terreno de predilección. El proceso de una verdad deja al sujeto por ella inducido como preñado de unos posibles mayores que los de su actual ficción mediante la cual se identifica. La justicia podría tener que ver con parir estos posibles, traer al mundo una complejidad mayor. La justicia es parirse más allá de sí. Parto que, lejos de reunirnos y unificarnos, nos fragmenta, nos parte, nos multiplica. Queremos explorar a continuación esta posibilidad que nos regaló Badiou... quizá a su pesar.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 166

³⁶⁹ “Mostrar que lanzarse es destruir y que el ser de la destrucción es la experiencia de la comunidad de los humanos libres, el pensamiento de la nada eterna, no es un mero juego de palabras apologetas de la destrucción, sino que es imprescindible para mostrar por qué la liberación no es objeto de dominio.” MORAL GARCÍA, Á. *Nihilismo y revolución*, *op. cit.*, p. 77

III. La comunidad naciente

Andamos en aras de la experiencia de la emancipación. Hemos conquistado el menester de la multiplicidad-sin-Uno. Hemos abierto la justicia al acontecimiento. Esta apertura quebrantó la unión entre justicia y democracia y diluyó el sujeto jurídico. ¿Pasa la emancipación por la sujeción a la ley, sabiendo que la ley *sólo* existe realmente en su representación? ¿Pasa la emancipación por la sujeción a las leyes que son *sólo* guardianes?³⁷⁰ ¿Ser justo con la multiplicidad-sin-Uno implica abandonar toda referencia al derecho en la lucha por la emancipación (o justicia, o dignidad, o libertad)? En este punto, Badiou se escinde. Por una parte encontramos una democracia ordenada bajo los derechos de lo Inmortal y de la creación, que produce igualdad gracias a una deliberación sobre los posibles dentro de una situación; esta política emancipatoria es enteramente lingüística. Por otra parte, pero siempre en Badiou, hay luces antidemocráticas que se ahondan en las rupturas, rayos de luz en las oscuras ficciones de comunidad que saben que la comunidad de humo significa comunidad en humo. Éstas consisten en un pensamiento sordo a las voces del tiempo porque emergen de un cuerpo que vivencia la multiplicidad del presente. Este pensamiento no reivindica el derecho a hablar entre “iguales” acerca de la igualdad, sino que insiste en la ruptura que produce el surgir del acontecimiento, afectando a la carne misma de los cuerpos. Su perseverancia, cuerpo y pensamiento, son creativos. Ahora la justicia tiene un territorio: la creación de posibles.

Esta división de Badiou articula las diferencias entre Jean-Luc Nancy y Joaquín Herrera Flores. Del lado de Nancy, tenemos la ontología de un ser singular plural (multiplicidad-sin-Uno) donde el pensamiento florece al borde del lenguaje, asumiendo el perecimiento de la significación y anhelando un derecho sin derecho, una justicia sin soberanía. Herrera Flores por su lado, nos ofrece una teoría de los derechos humanos como productos culturales donde la justicia en la multiplicidad-sin-Uno se traduce en la multiplicación de las normas fundamentales, de las *Grundnormen*, y de las

³⁷⁰ No queremos sugerir, enfatizando el *sólo*, que la ley sea únicamente un poder represivo. No es con la fuerza como el guardián difiere el acceso a la ley que solicita el campesino, sino con un discurso (disuasivo, amenazante). Caminando por las vías abiertas por Foucault, contemplamos el poder desde un plano tecnológico, en consecuencia productivo. En el plano jurídico, ahí donde la cuestión del origen de la ley está tapiada, denegada, los guardianes representan la ley que se inaugura con un silencio. La palabra presenta entonces un carácter divino y, como advirtió Benjamin, la crítica a la violencia en este plano se limita a ser una crítica de su aplicación. Al contrario, la arqueología de Foucault se adentra en la lógica del *arkhé*. El discurso del poder produce formas de vida, produce tecnologías de control. El análisis que hace Derrida del cuento de Kafka presenta el discurso del guardián en tanto, si no represivo, al menos diferenciador. “Ahora no, quizá más tarde”, la respuesta del guardián a las peticiones del campesino para entrar en la ley, podría ser el lema de la paz democrática y del bienestar capitalista. Diferir el pasaje, tal es la esencia del discurso del guardián. Pero Derrida, que se interesa por momentos en la puerta, no lleva su atención a las paredes, pues sólo hay puerta ahí donde hay algún tipo de fachada. ¿Quién construyó la pared? El poder produce, construye, mientras esperamos.

ficciones en las que se apoyan. Lo decisivo del deseo de emancipación parece estribar en la cuestión del lenguaje. ¿Nace la libertad dentro del lenguaje o es que éste constituye solamente un instrumento de lucha? Hemos apuntado las insuficiencias de los conceptos *democracia e igualdad* en sus acepciones contemporáneas y hemos detallado cómo, en la práctica parlamentaria, el carácter aporético de la relación entre derecho y justicia está obviado, exteriorizado, empujado hacia afuera, donde los regímenes incapaces de sostener la propia tensión aporética que los dinamiza se involucran en acciones que corrompen el horizonte democrático. Ahora que hemos tambaleado la fortaleza democrática, nuestra tarea se enfrenta a una encrucijada: o bien emprendemos la reformulación filosófica de la democracia y de sus conceptos claves, o bien seguimos indagando más allá del proceso de significación. A lo largo de nuestro camino, se han alzado suficientes indicios de que una parte importante de la cuestión que nos preocupa podría estribar en la relación entre el lenguaje y la justicia, entre la significación y el pensamiento. El lenguaje: ¿casa o arma de libertad? Vamos a entrar en la “casa del ser”, según la denominación de Heidegger. Y ahí encontraremos la necesidad de salir para encaminarnos hacia una justicia natalicia.

1. Las justicias múltiples. La multiplicación de las Grundnormen en la teoría de Joaquín Herrera Flores

¿Qué nos dice la teoría más radical de los derechos humanos que hemos encontrado a lo largo de nuestras investigaciones? Cuando decimos radical, queremos decir que asume de raíz la injusticia de nuestro tiempo, el carácter inhumano del mundo de los seres humanos. La teoría materialista de Joaquín Herrera Flores se presenta como la última palabra que pretende unir dignidad y derechos humanos. Su materialismo consiste en la inversión de la concepción occidental de un lenguaje divino.³⁷¹ Para Herrera Flores, nuestra problemática situación radica en la creencia según la cual “en el origen fue el Verbo.”³⁷² De los monoteísmos del Libro a los textos fundadores de derecho, lo autorreferencial del lenguaje organiza el silenciar de los cuerpos, desencarna la palabra.

“La palabra, el ‘verbo’, tiene tanta importancia en el origen de todo lo creado, que no se puede permitir que los seres humanos tomen la palabra y se conviertan en dioses, o, lo que es lo mismo, tomen en sus manos su propio destino. La crueldad simbólica es inmensa. No hay modo de crear ya que hemos sido nombrados por el Verbo, por la palabra omnipotente del dios.”³⁷³

371 Para nuestra tradición, “[...] el Verbo, la palabra que nombra y crea, no es humana sino divina.” No hay que limitar lo divino a un único dios monoteísta. Se trata al mismo tiempo de la palabra de “nuestro Dios, de nuestra Razón, de nuestra Lógica”. HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales...*, *op. cit.*, p. 109

372 Citado en *Ibid.*, p. 105

373 *Ibid.*

No hay modo de crear cuando prima el verbo. Lo cual para nosotros significa que no hay justicia posible donde el texto funda la ley. No hay emancipación posible en el mundo donde se dice que nacemos libres. La lucha contra la violencia carece de credibilidad y de expectativas cuando se inicia con tal "crueldad simbólica". La concepción de un lenguaje que prima sobre lo real abstrae la palabra del cuerpo quitándole así los medios para luchar por la dignidad. Como Anteo, el sujeto de la palabra del dios, cuando está elevado por encima de la tierra, pelea en el vacío y es rápidamente vencido.³⁷⁴

Para Herrera Flores, es menester invertir este punto de vista y sostener que el lenguaje no proporciona ningún fundamento. "Pero repitémoslo, el lenguaje no funda nada. Es la complejidad cultural la que impulsa a la creación humana, es decir, a la construcción convencional y cultural del lenguaje."³⁷⁵ Ya no partimos de la jerarquía Razón / Lenguaje / Cultura. Herrera Flores propone más bien concebir una cultura dentro de la cual emergen lenguajes, dentro de los cuales se elabora una razón mucho tiempo después. ¿Qué consecuencias conlleva esta inversión cultural con relación al lenguaje?

"Para la corriente ideológica fundamental que establece las bases de 'lo occidental', la palabra, el verbo, el lenguaje fundan la cultura, cuando en realidad lo que ocurre es todo lo contrario, son los procesos culturales, como formas de reacción ante el conjunto de relaciones bajo las que vivimos, los que fundan los lenguajes como instrumentos y medios de la comunicación."³⁷⁶

El lenguaje deviene instrumento de comunicación no destinado a fundar el cómo y el porqué de las relaciones culturales. ¿Esto es un gran cambio? Puede que sí.

La palabra divina ordena el mundo. La comunicación con la cual se nutre organiza jerarquías, intimando a todos a calcularse en la economía de los miedos y del provecho, este provecho que Nancy identifica como *extorsión*, en oposición a la *exposición* exigida por el pensamiento.³⁷⁷ La comunicación que aquí reivindica Herrera Flores versa sobre cómo reaccionar ante y dentro del mundo en el cual vivimos. La comunicación ya no es un discurso sujeto a la ficción de una Ley o una Justicia (o una Declaración) sino que evoluciona dentro de un ser múltiple en movimiento. La comunicación apunta entonces a la dignidad de la reacción al mundo.

"[...] del ser que se mueve, eso que nosotros llamamos la lucha por la dignidad humana, o, lo que es lo mismo, la tendencia a reestablecer las conexiones entre nuestras acciones y el mundo, entre el hacer y lo hecho,

374 HERRERA FLORES, J. "Introducción" y "Hacia una visión compleja de los derechos humanos", en HERRERA FLORES, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 1-16 y 19-78.

375 HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales...*, *op. cit.*, p. 107

376 *Ibid.*, p. 105

377 NANCY, J.-L. "Urbi et orbi" en *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 38

creando-nombrando, convencionalmente, los cauces necesarios para que todas las formas de vida puedan discutir, en plano de igualdad, sus concepciones acerca de una vida digna de ser vivida.”³⁷⁸

Volveremos en un instante a la curiosa capacidad de discutir de la cual gozarían todas las formas de vida. Salta a la vista que el paradigma antropocéntrico no ha sido superado. Tampoco el logocentrismo, pues la creación se limita al nombrar. Por otro lado, subrayamos una adquisición de gran alcance: el ser se mueve y la dignidad brota de ese movimiento del ser.

¿Qué adviene entonces con los derechos humanos? Son una forma situada que han cobrado las luchas humanas por la dignidad. El peligro viene de su concepción hegemónica que anhela un texto universal. Herrera Flores reconoce la ficción en el fundamento de los sistemas jurídicos. Apela a una multiplicación de éstas. La dignidad, afirma, es el espacio donde comunidades crean las ficciones que servirán de axiomas a sus aparatos normativos. “Las reglas y principios de justicia, las instituciones formales de derecho y las convenciones del orden social son, por supuesto, importantes para ese mundo (normativo); y, sin embargo, sólo son una pequeña parte del universo normativo que debería llamar nuestra atención.”³⁷⁹ Ese mundo es nuestra casa: “habitamos un *nomos*, un universo normativo a partir del cual distinguimos entre el bien y el mal, lo legal y lo ilegal, lo válido y lo inválido.”³⁸⁰ Sin embargo, la cultura jurídica dominante tiene en la base de su norma fundamental el patriarcado, el individualismo posesivo y el formalismo.³⁸¹ Son los valores que hemos heredado de las revoluciones burguesas. No obstante, el concepto de dignidad de Herrera Flores no proporciona armas para luchar contra la ubicación de estos valores en las bases fundamentales del mundo en el cual vivimos.

Efectivamente, la lucha es necesaria: “Si reducimos los derechos a su componente jurídico-formal perderemos eso que George Steiner denomina la “alteridad” del *nomos*, es decir, la facultad de construir lo distinto a lo que es.”³⁸² La cultura jurídica dominante, al fundarse sobre el formalismo, tiende a impedir la creación de lo que no es, a impedir que se continúe en la ruptura en palabras de Badiou. Aquí discrepamos con Herrera Flores. No todos los *nomos* valen. Es decir: la lucha por la dignidad no se limita a mantener el universo normativo abierto a la multiplicidad.³⁸³ No

378 *Ibid.*, p. 113

379 COVER, R. *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*, citado en HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales...*, *op. cit.*, pp. 206-207

380 HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales...*, *op. cit.*, p. 206

381 *Ibid.*, p. 207

382 *Ibid.* Para nosotros sin embargo, la alteridad es del ser mismo, en su inadecuación, y no solamente del *nomos*.

383 Veremos en un instante con Nancy que la tarea de mantener abierto a la multiplicidad no remite al universo normativo sino a la ontología. No habitamos un *nomos* sino una relación, un *con*, un vacío, un espaciamento. En cuanto a la proposición de Herrera Flores de considerar los derechos humanos no como un *ser*, como sugiere la *Declaración*, sino como un *deber ser*, existen dudas legítimas acerca del potencial emancipatorio de dicho lenguaje, ver TRIGEAUD, J.-M. “Langage de la responsabilité et présence du devoir-être” en *L’homme coupable. Critique*

basta, para crear dignidad o lo que nosotros anhelamos, emancipación, discutir acerca de nuestra concepción de lo que es una vida digna de ser vivida. Hay que lanzarse y ya sabemos en nuestra carne lo aburrido y disolvente que son las interminables charlas acerca de lo que hay que hacer. La multiplicación de las *Grundnormen* – la norma fundamental de un mundo normativo, la que no se pone en cuestión – no garantiza más dignidad, pues una *Grundnorm* consiste en una ficción que organiza un poder.

“Ahora bien, al toparnos con universos discursivos y no con esencias absolutas o metafísicas, podremos defender que, si la burguesía tuvo éxito al construir un procedimiento que le permitió elevar sus valores y expectativas a la categoría de ‘Grundnorm’, hoy en día se debe generalizar dicha posibilidad y posibilitando una transformación del procedimiento jurídico para que otros colectivos puedan constituir [...] otra ‘Grundnorm’: es decir, otro conjunto de ficciones y supuestos, favorables ahora, no sólo a una clase social, la que triunfa con las revoluciones burguesas, sino a los colectivos tradicionalmente marginados de la ficción hegemónica: indígenas, inmigrantes, mujeres...”³⁸⁴

Hemos aprendido con Badiou que no se les debe a las víctimas de los verdugos nada más que una profunda compasión. La lucha por la dignidad, la indignación ante la injusticia, no puede avanzar posibilitando los papeles de verdugos para las víctimas. La lucha por la dignidad no debe confundirse con la universalización de la venganza. ¿Cómo enjuiciar las *Grundnorm* sin introducir una meta-*Grundnorm*? No todos los valores son dignos de fomentar universos normativos. El enemigo sigue siendo el predicado comunitario. La multiplicación de las *Grundnorm* consiste en una multiplicación de lo que impide el acontecimiento. Este planteamiento deja vía libre a la extensión de los valores fundadores burgueses y no se preocupa por los estrategos de toda índole que podrían sabotear los procesos de comunicación. En suma, reza así: dejemos que todo colectivo se engañe como entienda. Tal y como insiste Roberto Esposito cuando ruega repensar el nazismo, debemos entender la norma como interna a la vida misma y no solamente como producto de índole lingüística. Herrera Flores no efectúa este paso necesario, permanece en la filosofía política o del derecho, permanece ajeno al pensamiento inmanente a la carne. Esposito nos urge a superar la “[...] resistencia de la filosofía del derecho a pensar la norma junto a la vida: no *sobre* la vida, tampoco *a partir de* la vida, sino *en* la vida, esto es, en la constitución biológica del organismo viviente.”³⁸⁵ Ni jusnaturalismo ni normativismo, pues ambos no impedirían la repetición del nazismo que Esposito procura conjurar. El filósofo napolitano ve en el trabajo de Spinoza la superposición de la norma con la naturaleza en una inmanencia recíproca. Se trata de una vitalización de la norma. En el nazismo, norma y vida se presuponen mutuamente, tautológica y paradójicamente, como la justicia y el derecho. A la inversa, en Spinoza forman una sola dimensión en continuo devenir: la vida está normativizada desde siempre y la norma está provista naturalmente de contenido vital.

d'une philosophie de la responsabilité, Paris, éditions Brière, 1999, pp. 92-93.

384 HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales...*, op. cit., pp. 207-208

385 ESPOSITO, R. *Bíos...*, op. cit., p. 299

"A diferencia de todas las filosofías inmunitarias, que derivan la trascendencia de la norma de la necesidad de conservar la vida y supeditan la conservación de la vida a la sujeción a la norma, Spinoza hace de esta última la regla inmanente que la vida se da a sí misma para alcanzar su punto máximo de expansión."³⁸⁶

Cualquier existencia tiene su norma propia mediante la cual se desenvuelve en el ser que se mueve. Como veremos en los apartados siguientes, esta vitalización de la norma exige una nueva concepción del ser: el ser en tanto nacimiento. En ese contexto, la norma es producto y fomento de la expansión espacial de la vida, y no una ficción jurídica que instrumentaliza la existencia en su favor (o a favor de quienes la representan).

Si bien le quita a dios el monopolio de la fundación del lenguaje, la teoría de Herrera Flores no alcanza a pensar a la altura del tiempo. En primer lugar, nos irrita el descaro antropocéntrico, egolatría de topes. Todas las formas de vida no pueden reunirse para opinar acerca de qué significa vivir dignamente. Grandilocuente fantasía que sólo en la universidad puede vestirse con ropaje de alcurnia de teoría seria. Los topes, por lo menos, no hablan. Los muertos y los por venir, también afectados en la actualidad por cuestiones de justicia y dignidad, de entrada están excluidos de la reunión. Todas las criaturas no humanas con las cuales sin embargo compartimos este mundo y que padecen su organización antropocéntrica están de facto excluidas del ámbito de la dignidad cuando éste se constriñe a su dimensión lingüística. Y, sobre todo, para nosotros vivir dignamente supone no perder el tiempo opinando y defendiendo nuestra concepción de la vida, que por lo demás está en ciernes. La justicia que buscamos no se justifica en la arena de la opinión pública. Dignidad significa otra cosa que lucha de pequeños egos, por muy eruditos que sean. Dignidad es presencia, esta tesis lo fundará. No sabemos todavía mucho del gran sí a la vida de Nietzsche, pero contestamos con un gran sí a la pregunta tan actual de Luis Sáez Rueda: "El discurso es la fiesta del sujeto. ¿No estás harto de escuchar 'yo' por todas partes?"³⁸⁷ La idea de una reunión mundial para rendir culto a la verborrea y al cántico "yo, para mí, en la vida se trata de..." nos horripila. Que esta idea se presente como la última que pueda unir derecho y justicia nos revela cuánto necesitamos del primero.

En segundo lugar, el lenguaje como instrumento de comunicación, donde se presentan las concepciones de la vida digna de ser vivida, arrastra con él presupuestos que ya no sirven al pensamiento. La posibilidad de la presentación en el lenguaje de lo que un ser humano concibe como digno o justo resulta muy problemática. Supone que el ser humano tiene presente sus necesidades y deseos reales, que dispone de ellos a voluntad y que organiza su vida desde la razón.

386 *Ibid.*, p. 299

387 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 269

La teoría de la comunicación supone que la dignidad de un ser es enteramente asequible al lenguaje y que dicha dignidad se configura en la discusión y en el proceso de significación. Otra vez aquí nos encontramos ante una encrucijada: o bien la significación está encerrada en sí y remite siempre el pensamiento del ser humano a su propia postulación, o bien el sentido – la justicia – nos llega como algo que rompe la significación. En este último caso la justicia no consistiría en la multiplicación de las casas que albergan poderes sino en la exposición a lo que nos llega. El lenguaje ya no consistiría en un instrumento de comunicación sino en una potente arma de apertura, o en un instrumento melódico para alabar la posibilidad misma de cantar. Exploremos brevemente esta vía con Jean-Luc Nancy, con el propósito de abrir vías de emancipación.

2. Una justicia para lo múltiple-sin-Uno. La exposición del nosotros en Jean-Luc Nancy

Ahora nuestro análisis debe medir el potencial de una teoría de la justicia que la haga florecer en el borde de la significación. Si lo que hay es una multiplicidad-sin-Uno y si la justicia tiene que ver con este mundo, estamos abocados a valorar lo que Jean-Luc Nancy llama el agotamiento de la significación. La multiplicación de las *Grundnormen* no proporciona una liberación potencial genuina. Si bien puede proporcionar reconocimiento dentro de un marco determinado a ciertos grupos marginados, lo hace integrándolos en la sociedad que los había marginado. Es hacer del mundo algo menos inhumano y de la Humanidad algo menos inhabitable. Seguimos en el pensamiento del mal menor y sigue siendo la Humanidad el punto de referencia de la vida digna. Pero para que emerja la comunidad nombrada Humanidad, hace falta negar su exterior, la naturaleza. Asimismo, Herrera Flores, explicando lo que él llama el diamante ético y crítico, en cuyo centro yace el ideal de dignidad, confiere a esta última el contenido de igualdad de acceso a los bienes. Esta teoría no es susceptible de proporcionarnos los criterios para saber si luchar por la dignidad no supone más bien luchar en contra de la cultura del automóvil que luchar por el acceso igualitario a este bien material. Diferenciar los bienes que valen de los que no implica que haya una norma por encima de las *Grundnormen*, una soberanía que decida sobre las buenas y malas *Grundnormen* y que las sancione. ¿De otro modo, qué posibilidad le queda al pensamiento para oponerse a la introducción de valores opresivos y destructores dentro de una nueva *Grundnorm*? Herrera Flores contesta que el concepto de igualdad garantiza el potencial emancipatorio de los múltiples derechos. El carácter antropocéntrico de dicho concepto es irrecusable, y Herrera Flores lo asume.³⁸⁸ La igualdad no proporciona armas para pensar a la altura

³⁸⁸ Estas discusiones tuvieron lugar en un seminario que impartió Herrera Flores en el *Instituto de la Paz, Democracia y Conflictos* de la universidad de Granada en 2006 y en 2007, después de los cuales mantuvimos una fructífera correspondencia con él. Herrera Flores falleció hace poco y, como bien sabía él, la crítica es un homenaje.

de nuestro tiempo y condena a la libertad a ser una categoría puramente lingüística, puramente formal. A través de Nietzsche, sin embargo, seguimos comprobando de una manera tangencial el potencial de la espiritualización de la violencia que él impulsaba, apuntando al antropocentrismo como última figura del nihilismo.

Jean-Luc Nancy: “La época de Nietzsche es la época donde todos los proyectos de Humanidad llegan a conocerse bajo el signo del ‘nihilismo’, es decir como destinados de entrada al agotamiento de su significación.”³⁸⁹ Esto es lo que llevamos experimentando: el agotamiento del poder emancipatorio y creador del proyecto *derechos humanos*. El humanismo encierra la humanidad en sí, la corta de la riqueza del ser que permite el surgimiento de nuevas posibilidades de existencia. Este encierro ocurre, en primer lugar, en nuestra filosofía del lenguaje. El humanismo nos aprisiona predicando la soberanía del lenguaje sobre el sentido. Nancy lo define como “el sentido de las cosas presentado en el sentido de las palabras.”³⁹⁰ O, formulado de manera diferente: la dignidad presentada en la egología.³⁹¹ Este postulado enreda el pensamiento en una lógica autorreferencial.

“Es así como se define el humanismo contemporáneo: como la autopresentación de la voluntad de sentido, o más exactamente como la autopresentación del sentido de la voluntad de sentido. Lo que presidía el proceso o el proyecto de autopresentación de la significación, es eso: ‘el hombre’ significa este proyecto – y este proyecto significa el hombre. [‘Libertad’, ‘sujeto’, ‘comunicación’] son sus predicados fundamentales: la significación, o la presentación, debe ser producida por el sujeto, que se presenta él mismo (es su ‘libertad’) y así comunica y se comunica con él mismo. El humanismo es el sistema completo de la auto-donación del sentido. [...] El humanismo es la postulación del sentido del hombre, y no confiere quizá otro sentido al hombre que su infinita postulación.”³⁹²

En la línea de lo que venimos sosteniendo, podríamos decir que la autodonación del sentido de la que habla Nancy es el proceso lingüístico mediante el cual se arrebató el sentido al acontecimiento, es la justicia que el derecho se otorga en el momento de su fundación. El sentido se encuentra en su enunciación. La justicia convencionalmente entendida se encuentra en su formulación legal y, por consecuencia necesaria, *enforzada*. El crédito abierto para tapan la violencia fundadora condena al ser humano a proyectarse y a trabajar en función de este proyecto. “El proyecto del derecho y de la libertad se satisface siempre en ser proyecto, y vuelta al proyecto, puesto que es su esencia.”³⁹³ En este sentido, la propuesta derridiana de una democracia *por venir*, como el concepto de Badiou de democracia *por inventar*, se inscribe en una larga tradición, hoy en día estéril. Estamos abstraídos

389 NANCY, J.-L. *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, p. 66

390 *Ibid.*, p. 32

391 Presentamos en otro lugar las tesis lingüísticas que Sloterdijk extrae de su lectura de Nietzsche en su libro *Sobre la mejor de la buena nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2005, y que transforman la egología de los 'yoes' en eulogía, esto es: celebración del 'nosotros'. Ver infra *La eulogía: el lenguaje como alabanza*.

392 NANCY, J.-L. *L'oubli de la philosophie*, op. cit., p. 35

393 *Ibid.*, p. 52

en una red reticular de proyecciones y ficciones. La justicia debe recaer en concreción y tocar el suelo, contactar con la gravedad y con los cuerpos que ella trabaja.³⁹⁴ La justicia debe materializarse en una decisión, desgarrando la retícula que nos enreda y abriendo espacios donde haya nuevas posibilidades de emerger y explorarse.

La significación consiste en una presencia a distancia que inmoviliza. Entre el significado – la justicia – y el significante – los guardianes de la puerta y de las paredes de la ley – la significación por el sujeto se concreta en el taburete de la espera y la agonía. El sujeto es el lugar donde se cierra en sí la significación. “¿Cómo entonces no quedar prendido en una interminable autofagia del discurso?”³⁹⁵ El sujeto, en el humanismo, se reconoce a sí mismo como el significado. Sin embargo, como dice crudamente Nancy, la humanidad está harta de las llamadas a su propio sentido en este mundo inhumano. Por lo que nos concierne, esto ya empieza a ser obvio, sólo podemos añadir a esta opinión de Nancy: cierto. Pensar el sentido y la justicia requiere hoy que el genérico *humanidad* sea puesto en relación con el mundo en el cual se manifiesta su existencia. De igual modo que la *hermandad* no garantiza en absoluto una relación justa entre dos seres humanos, la *humanidad* no proporciona ningún sello de calidad a las relaciones. Nos guste o no, todo lo inhumano de las relaciones humanas, pasadas y presentes, son fruto de la humanidad.

“No es el lenguaje, ni el *logos* en general, el que hace al sentido, sino a la inversa.”³⁹⁶ Por ello, la exigencia de sentido – de emancipación en nuestro lenguaje – pasa por el agotamiento de las significaciones.³⁹⁷ Exigir sentido, querer emanciparse, significa exigir algo más – o menos – que el lenguaje. Por ende, nuestra tarea en aras de justicia no puede limitarse a una resignificación de los contenidos conceptuales de las palabras *igualdad* o *democracia*. Necesitamos que esta pesquisa nos lleve hacia otra experiencia del ser, de la relación entre el pensamiento y el mundo. Necesitamos que el cuerpo toque tierra. “El sentido somos nosotros.”³⁹⁸ El nosotros en tanto que expuesto a un nosotros. La significación invoca un *nosotros* cerrado, una comunidad frente a su exterior. En el lenguaje de Badiou, diríamos que la significación por definición habla de comunidad llena. La significación define y el vacío que necesitamos no puede definirse. Sólo nos podemos exponer al surgir del acontecimiento. En la ontología de Nancy, el nosotros, la existencia en tanto esencialmente co-existencia, produce el lenguaje. Se alza una confrontación entre (varios) *nosotros*.

394 Nancy denuncia en *Corpus* que en la comprensión contemporánea del mundo todo esté flotando en el aire mientras que "el cuerpo *debe* tocar tierra" [subraya Nancy]. NANCY, J.-L. *Corpus*, *op. cit.*, p. 11

395 NANCY, J.-L. *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003, p. 233

396 NANCY, J.-L. *L'oubli de la philosophie*, *op. cit.*, p. 90

397 *Ibid.*, p. 71

398 *Ibid.*, p. 94

El sentido es ser-los-unos-con-los-otros.³⁹⁹ La esencia del ser está en el *con*, no en los unos ni en los otros. Posar la comunidad, la esencia, y *después* pensarla en relación con otras esencias condena a recurrir al sacrificio⁴⁰⁰, a tallar la substancia en la carne del otro, diría Badiou. No obstante, en la multiplicidad-sin-Uno, en el ser singular plural⁴⁰¹, la existencia, en su cualidad originaria, es insacrificable. La “ontología para el mundo” que quiere Nancy, que se funda sobre el *co-* de la co-existencia, no tolera a las comunidades nombradas, autonombradas. El ser-juntos, el ser-con, conlleva íntimamente la negación de los ser-Uno.⁴⁰² ¿Cómo decimos nosotros?

“No tenemos que identificarnos en tanto que ‘nosotros’, en tanto que un ‘nosotros’. Tenemos más bien que des-identificarnos *de* toda especie de ‘nosotros’ que sería el sujeto de su propia representación, y tenemos que hacerlo *en tanto que* nosotros com-parecemos: el pensamiento de ‘nosotros’, anterior a todo pensamiento – y, en verdad, su condición misma –, no es un pensamiento representativo (no es una idea, una noción, un concepto), sino una praxis y un ethos: la puesta en escena de la comparecencia, esta puesta en escena que la comparecencia es.”⁴⁰³

Poder decir nosotros es hoy en día una exigencia fundamental del pensamiento. Esta exigencia implica decir nosotros *con* los otros, estos otros que los *nosotros ficticios* que yacen en el fundamento de las leyes niegan y sacrifican. La exigencia de un nosotros sin otro implica el resistirse e incluso la subversión, en oposición a la ideología de los derechos humanos que lucha contra los Crímenes.⁴⁰⁴ Este nosotros no es un sujeto sino una posición, una exposición. Significa pensar desde el subsuelo de la identidad: “campanarios, viñedos, tribunales, derechos humanos (ah! el ser humano! quién es ese?).”⁴⁰⁵

Toda ética depende de una ontología y, en este sentido, afirma Nancy que sólo la ontología puede ser ética en un sentido consistente. El ser singular plural, el entre nosotros, exige una ley que fractura la unidad del ser.⁴⁰⁶ Todos los entes tocan a todos los entes, pero la ley del toque es la separación. No hay ya que pensar ni a partir del Uno, ni a partir del Otro, sino a partir del *con* que

399 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel” en *L’être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 19

400 *Ibid.*, p. 45. En otro lugar, escribe Nancy: “Ya sea Muerte o Vida se trata del mismo espesor expresivo: humanismo del humus, tierra-tumba o tierra-germinadora, sentido subterráneo o suelo natal, 'si el grano no muere...'. Siempre el sacrificio y la dialéctica. [...] Sentirse hace sentido, eso sería propiamente hacer sentido.” (NANCY, J.-L. *El sentido del mundo*, *op. cit.*, p. 231) Estas ideas, que hacen eco a la crítica de Adorno y Horkheimer hacia la autoconservación, prefiguran lo que llamaremos razón esquelética, que piensa el cuerpo a partir de los huesos, a partir de lo que en él excede de la diferencia entre muerte y vida. Ver infra *Fundamentaciones esqueléticas*.

401 Resulta interesante señalar que la palabra singularidad viene del latín *singuli*, palabra que sólo existe en plural.

402 NANCY, J.-L. “Éloge de la mêlée” en *L’être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 179. No jugar ninguna identidad sino practicar la singularidad. “*Ipse* es su propia dispersión.” (*Ibid.*, p. 180) Su ser esencialmente plural. Esta ontología la presentamos bajo el nombre de *Fractalogía* para indicar una simbiosis universal, su transcripción política asume el carácter insacrificable de la existencia, la llamamos *Sacrificología*. Ver infra *El altar del nacimiento*.

403 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 94

404 *Ibid.*, p. 62. Escribe Nancy en *L’oubli de la philosophie* (*op. cit.*, p. 20) : “Porque no es pensar el Crimen preconizar la vuelta a la ley que ha violado: es evitar pensarlo, sin evitar, bien al contrario, su posible repetición.”

405 NANCY, J.-L. *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010, p. 63

406 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 41

da el sentido a los unos y a los otros. La ontología del ser-con es una ontología materialista, una “ontología de todos los cuerpos.”⁴⁰⁷ Añade enseguida Nancy: “el lenguaje es lo incorporal.”⁴⁰⁸ El lenguaje ya no es instrumento de comunicación, no es la casa de la unidad del ser, ni de la esencia de la comunidad. Se somete a la ley desunificante. No se trata de expresar la esencia de una comunidad, ni de pensar otra soberanía (de sentido), ni gestionar el mundo en una lógica del mal menor. “La comunidad está desnuda, pero imperativa.”⁴⁰⁹ El lenguaje incorporal no puede expresar la corporeidad del nosotros. El lenguaje deviene función de la adoración, o sea la palabra dirigida a lo que esta palabra sabe sin acceso, en exceso.⁴¹⁰

¿Qué consecuencias conlleva esta ontología para el derecho? El *nosotros* sujeto a su propia representación está sujeto a una soberanía. Cuando el nosotros depende de su ratificación en el lenguaje se subordina a un poder representativo. El nosotros cuyo sentido está en las leyes del lenguaje acaba, por su dinámica conceptual misma, involucrándose en lógicas guerreras, abandonando así la justicia del ser-los-unos-con-los-otros. El derecho siempre toca a la soberanía, y la soberanía toca a la guerra.⁴¹¹ El derecho internacional – *entre* las soberanías nacionales y no por encima de ellas – necesita una *techné* soberana, es decir una máquina de guerra. La exigencia del pensamiento consiste en pensar fuera de la soberanía. Para Nancy, pensar sin soberanía es pensar la sentencia de Bataille: “La soberanía es NADA.”⁴¹² Para Nancy, este anonadamiento de la soberanía no implica denegar el derecho. Se trata de “otorgar derecho al singular plural del origen, y en

407 *Ibid.*, p. 107. En *L'adoration*, *op. cit.*, pp. 102-103: "'yo' no estoy 'en' el mundo, sino más bien 'yo soy el mundo' y el mundo es yo, como es tú y nosotros y el lobo y el cordero y el nitrógeno y el hierro y la fibra óptica y el agujero negro, el líquen y la fantasía de las imágenes, el pensamiento y el empujón mismo de las 'cosas'."

408 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 108

409 *Ibid.*, p. 56

410 NANCY, J.-L. *L'adoration...*, *op. cit.*, p. 11. A la luz de lo que vamos hilando, el principio de *L'adoration* parece estar en tensión con el pensamiento que Nancy explora desde hace varias décadas. Cuando aparta los demás existentes, vuelve a centrar la emancipación, el ser-en-común, en el lenguaje. "Lo común, es lo que somos - este término tomado en su plena proporción ontológica - en el reenvío de los unos a los otros (otra vez aquí, dejemos a los otros existentes). El elemento de este reenvío es el lenguaje." (*Ibid.*, p. 12) "Es en tanto que ser parlantes que los hombres son libres e iguales (y es por el lenguaje que se puede eventualmente percibir una extensión de estas propiedades." (*Ibid.*, p. 13) "No es más humanismo ni más democracia lo que necesitamos en primer lugar: es comenzar por poner en juego y en marcha todo el pensamiento del 'ser humano'. Y es entonces cuando debemos empezar diciendo que la libertad y la igualdad no pueden valer, en primera instancia, más que en el elemento de lo que distingue a los hombres: el uso del lenguaje." (*Ibid.*, p. 14) ¡Ni más humanismo, ni más democracia, ni tampoco más lenguaje! Ni más antropocentrismo que empieza dejando a parte a los otros existentes. Sólo afirmando que el ser humano está en exceso con su sistema lingüístico emprendemos la tarea de pensar nuevamente la existencia. Estas concesiones de Nancy con el lenguaje durarán poco. "No las palabras sino el aliento que las lleva. Y la huella de ese aliento en nosotros, en el otro. Una palabra de aliento." (*Ibid.*, p. 32) Enseguida palparemos este aliento.

411 NANCY, J.-L. “Guerre, droit, souveraineté – techné”, *loc. cit.*, p. 148. En este sentido la policía se identifica con la guerra. Si la guerra funda el derecho, la policía prosigue con la violencia legal. Pero como hemos visto con Benjamin, la acción de la policía es también una violencia fundadora.

412 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 56. También NANCY, J.-L. “Ex nihilo summum (Acercas de la soberanía)” en *La creación del mundo o la mundialización*, *op. cit.*, pp. 121-143

consecuencia, tratándose del derecho, a lo que podríamos llamar su ‘anarquía originaria’ o el origen mismo del derecho dentro de lo que es ‘de derecho sin derecho’: la existencia como tal injustificable.”⁴¹³ Insacrificable. Se entiende que la singularidad tiene derecho a existir sin el derecho, sin soberanía. Esta anarquía nos es inconcebible, como lo sería una "democracia nietzscheana" o una "aristocracia igualitaria"⁴¹⁴, pero es necesario imaginarlo si no queremos pensar y desplegar los medios de destrucción de los cuales gozan tanto las soberanías.

“[Cada intersección singular] tendría el derecho sin derecho de decir el derecho del mundo. Es el precio de la paz: el precio de la soberanía abandonada, el precio de lo que va más allá de la guerra, en vez de quedarse siempre más acá. Lo sé bien: eso no se deja concebir. No por nosotros, no por nuestro pensamiento modelado al modelo soberano, no por nuestro pensamiento guerrero. Pero sólo hay decididamente en el horizonte una tarea inaudita, inconcebible – o bien la guerra. Todos los pensamientos que quieren todavía concebir un ‘orden’, un ‘mundo’, una ‘comunicación’, una ‘paz’ son absolutamente ingenuos – cuando no son hipócritas. Apropiarse su tiempo siempre ha sido inaudito. Pero cada uno ve que ya es la hora: el desastre de la soberanía está ya bastante extendido, y es bastante común, como para desengañar a cualquiera.”⁴¹⁵

Nuestro pensamiento no puede hoy dedicarse a concebir un mundo, una democracia, una justicia formal. La teoría abandonada a sí misma nos relega a la impotencia. La contemplación de nuestra situación entrega a nuestro pensamiento una tarea inaudita: abandonar la soberanía, tanto legal como lingüística.

En un pequeño libro publicado recientemente, Nancy profundiza esta tarea inaudita. En *Vérité de la démocratie*, Nancy exige una “democracia nietzscheana”⁴¹⁶, que parte ya no del *todo es equivalente* subyacente a la democracia homogénea al mercado - democracia cuyas virtudes según Nancy están agotadas -, sino del *nada es equivalente*.⁴¹⁷ La democracia deviene entonces el espacio donde se afirman las distinciones. “La democracia es una aristocracia igualitaria.”⁴¹⁸ Esta democracia es una apertura a la *nada de soberanía* o la nada soberana y, en este sentido, llega a oponerse a la Democracia, con D mayúscula.⁴¹⁹ Bien entendida, la “democracia vale anarquía”⁴²⁰ y Nancy deja bien claro el orden de las tareas: esta democracia anarquista

“compromete en acciones, operaciones, combates [...] que permiten preservar rigurosamente la ausencia del *arkhé* [...]. El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es el poder en primer lugar de derrotar [*faire échec*] el *arkhé* y en segundo lugar de hacerse cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita así expuesta.”⁴²¹

413 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 69

414 NANCY, J.-L. *Vérité de la démocratie*, *op. cit.*, p. 43. Enseguida se aclarará el significado de estas expresiones paradójicas.

415 NANCY, J.-L. “Guerre, droit, souveraineté – techné”, *loc. cit.*, p. 166

416 NANCY, J.-L. *Vérité de la démocratie*, *op. cit.*, p. 43

417 *Ibid.*, p. 54. Invita a acometer lo que Adorno y Horkheimer concluyeron en su *Dialéctica de la ilustración*, acabar con la equivalencia generalizada, con la traductibilidad de todo existente en lenguaje común.

418 *Ibid.*, p. 61

419 *Ibid.*, p. 49

420 *Ibid.*, p. 57

421 *Ibid.*, p. 57

En *L'adoration*, Nancy insiste sobre esta tarea de mantener abierto el vacío en aras de la vitalidad del pensamiento y del nosotros:

"He aquí de nuevo nuestra responsabilidad: guardar el sitio vacío, o quizá mejor aún: hacer que ya no haya sitio para una instancia o una cuestión de la 'razón justificada', del fundamento, del origen o del fin. Que no haya lugar para Dios - y que de esta manera pueda abrirse una apertura sobre la cual podremos discutir en otro lugar si es conveniente o no calificarla de 'divina'."⁴²²

La multiplicidad no intima una multiplicidad de justicias, de *Grundnorm*. Nancy impulsa una justicia única para el ser singular plural. "Hay un mundo para la justicia y [...] hay una justicia para el mundo."⁴²³ Pensar fuera de la representación y de la soberanía implica repensar la creación: si sólo hay este mundo, si sólo existe lo que existe, entonces el mundo no procede de nada, es en su surgir mismo donde se crea, y siempre está surgiendo. En estos presupuestos ontológicos – los que necesitamos hoy en día para seguir pensando –, se debe pensar una justicia sin creador ni soberano. No estar sujeto a la soberanía significa no estar sometido a la autoridad soberana ni ser el que crea y autoriza esta autoridad.⁴²⁴ En suma, ni campesino ni guardián. De ahí que la democracia *por venir*, donde jugamos los dos papeles a la vez, no constituye un pensamiento expuesto al sentido, al acontecimiento. La separación de la política y de la soberanía tiene como axioma principal "que los reagrupamientos no son unificables bajo un sólo ser común de rango superior."⁴²⁵ En este orden de ideas, "los pueblos no son entidades: son signos indefinidamente intercambiados - y cambiantes - de nuestra existencia común que no puede subsumirse bajo ninguna 'humanidad' que fuese identificable."⁴²⁶

La unidad del mundo es su diversidad que consiste en una diversidad de mundos. Nancy coincide con Badiou en sus mejores momentos al afirmar que "la partición del mundo es la ley del mundo."⁴²⁷ La ley de la ley, la justicia absoluta está en la partición misma y en la singularidad excepcional de cada uno. "La justicia es, por tanto, la remisión a cada existente de lo que le pertenece según su creación única, singular en su coexistencia con todas las otras creaciones."⁴²⁸ El mundo no está dado, sino que es el don mismo. No hay límite identificable, representable, de cada uno. Nancy formula en sus palabras la multiplicidad de multiplicidades que cada "uno" es según Badiou: cada uno está infinitamente partido, infinitamente participante de una infinidad de mundos. La tarea es pensar una justicia a la altura de esta verdad de nuestro tiempo que Nietzsche abrió para

422 NANCY, J.-L. *L'adoration*, *op. cit.*, p. 49

423 NANCY, J.-L. "Cosmos basileus" en *La creación del mundo o la mundialización*, *op. cit.*, pp. 149-150

424 NANCY, J.-L. "Ex nihilo summun (Acerca de la soberanía)", *loc. cit.*, p. 126

425 *Ibid.*, p. 137

426 NANCY, J.-L. *Identité...*, *op. cit.*, p. 56

427 NANCY, J.-L. "Cosmos basileus", *loc. cit.*, p. 145

428 *Ibid.*, p. 147

nosotros.⁴²⁹ Adentrarse en la ruptura producida nos invita a abandonar la soberanía y negar los *arkhé*. Crear mundos exige de nosotros abrir cada lucha bajo fondo de injusticia en nombre de la evidencia de que este mundo no procede de nada, sin algo previo ni modelo, ni principio ni fin dados: esto hace la justicia y el sentido de un mundo.⁴³⁰ “Paradójicamente, es una negación del sentido lo que apela a la vida, lo que apela a un sentido viviente de la vida.”⁴³¹ Es imprescindible por la indignación que se alza contra la injusticia no fundarse sobre nada. Negando el Mundo creamos mundos. Saliendo de la Identidad creamos el nosotros, nos entregamos al nosotros que nace. La justicia se hace sólo en la medida en que estriba en nada de soberanía. Ya no podemos creer en una nueva violencia fundadora, ni conservar las institucionalizadas hasta ahora.

Esta ontología, que es una ética, remite a cada existente lo que le pertenece según su creación única. No aporta “solución” a la violencia que machaca el planeta en lo cotidiano. No construye un discurso, sino que busca exponerse al límite de la significación. Existir es exponerse. Decir es decir el *nosotros* en la subversión de los *arkhé*. La ontología de Nancy proyecta el cuerpo más allá del lenguaje, allí donde crea mundos. “Lo ‘afuera’ del origen está ‘dentro’.”⁴³² Al comienzo no está el Verbo. La justicia es pues crear mundos, mundos en los cuales sin embargo los alientos no dejan de agotarse contra la injusticia. Porque “un mundo siempre es una protesta en contra de lo inhumano, una exigencia cosmológica, absoluta e inaudita.”⁴³³ La bellísima conclusión de *Cosmos basileus* puede ayudarnos a entender la relación conflictiva entre el mundo que brota y la injusticia del mundo que nos acoge:

“La justicia no puede desgajarse nunca de una ganga o bruma de injusticia. Tampoco puede ser proyectada como una conversión suprema de la injusticia. Forma parte de la justicia infinita el hecho de que no deja nunca de enfrentarse duramente a la injusticia. Mas no se puede atender a las razones de cómo y por qué ésta forma parte de ella. [...]”

Por eso la justicia es siempre – y tal vez antes que nada – la exigencia de justicia: la reclamación y la protesta contra la injusticia, la voz que grita por la justicia, el aliento que se agota por ella. La ley de la justicia es esta tensión inextinguible hacia la justicia misma. [...]

La justicia no viene del afuera (¿qué afuera?) que planea por encima del mundo, para repararlo o para darle cumplimiento. Se da con el mundo, en él mismo, y en la ley misma de su donación. [...] El mundo es en sí mismo la ley suprema de su justicia: no el mundo dado y ‘tal cual es’, sino el mundo en cuanto surge, congruencia propiamente incongruente. La única obra de justicia es, por tanto, crear, incansablemente, un mundo, el espacio de una inextinguible y siempre inquieta soberanía de sentido.”⁴³⁴

429 “Entre el todos nosotros del universalismo abstracto y el yo del individualismo miserable, hay el *nos otros* de Nietzsche, un pensamiento del caso singular que va más allá de la oposición entre lo particular y lo universal.” WARIN, F. *Nietzsche et Bataille. La parodie à l’infini*, p. 256, citado en NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 23. Ni la presentación pura que hipostasia al individuo ni la hipostatización de la comunidad en su representación, sino siempre un conjunto, un *con* que no se deja decir porque es el ser mismo. (*Ibid.*, p. 80)

430 NANCY, J.-L. “Urbi et orbi”, *loc. cit.*, p. 45

431 NANCY, J.-L. *El sentido del mundo*, *op. cit.*, p. 231

432 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 30

433 NANCY, J.-L. *La naissance des seins suivi de Péan pour Aphrodite*, Paris, Galilée, 2006, p. 49

434 NANCY, J.-L. “Cosmos basileus”, *loc. cit.*, pp. 149-150

Exponerse al sentido, que somos nosotros, crea mundos. El *nosotros*, en su creación y su surgir, es justo, sus normas le son inmanentes. Su justicia grita contra las injusticias. No hay razón para esta justicia. Pues, como señala Quignard, es propia de la violencia la prontitud en encontrar razones.⁴³⁵ La “nada de soberanía”, o el ser singular plural, es la ontología que buscábamos para poder pensar la emancipación en nuestro tiempo. Si la significación, la ficción o la presencia a distancia, es lo que nos inmoviliza y lo que difiere la exposición, el nosotros que somos, ¿cómo concebirá la libertad quien se lanza negándose a ser guardián o campesino? Necesitamos una teoría de la emancipación que la enraíce en el cuerpo, cuerpo en tanto *nosotros*, y que someta el lenguaje a la apertura de pensamiento. No al pensamiento y su apertura, como en el pensamiento liberal, sino al pensamiento en tanto que apertura, en tanto que espacio de resonancia con la realidad materialista de la cual surge. Una libertad urdida en el mundo que brota y no sometida a la potencia diferenciadora del Verbo, apela a una *justicia natalicia*.

3. *Hacia una justicia natalicia*

"Tanto es así, que podría decirse que el nacimiento no es un fenómeno de la vida, sino la vida un fenómeno del nacimiento."⁴³⁶
- Roberto Esposito, *Bíos*

"Nacer: el nombre del ser."⁴³⁷
- Jean-Luc Nancy, *Péan pour Aphrodite*

Gracias a nuestros cuestionamientos respecto a la justicia hemos conquistado un nuevo paradigma. En él la ontología, la política y la ética se confunden. A modo de conclusión de la primera parte de nuestra investigación, queremos bosquejar los contornos de la justicia en un ser naciente, una justicia natalicia. Queremos asomarnos hacia la posibilidad de una justicia viva, que nace en el seno del mundo surgiendo. Como señaló Esposito, la norma jurídica encierra toda vida y para seguir pensando más allá del potencial destructivo de la biopolítica debemos asumir una vitalización de la norma. Esta vitalización sólo es posible ahí donde se subsume el ser a su surgimiento. Nacer es el nombre del ser, afirma Nancy. Extraer las consecuencias de esta conclusión de la primera parte de nuestra investigación constituye una tarea colosal y nos esforzaremos en esta dirección en la segunda parte de este proyecto. Por ahora conviene cosechar la libertad que el surgimiento del ser nos entrega. Pues esta libertad cambiará nuestra forma de escribir, de pensar, de

435 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, Gallimard, 1997, p. 266

436 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, p. 290

437 NANCY, J.-L. *Péan pour Aphrodite*, *op. cit.*, p. 115

caminar, de habitar el cuerpo y el mundo. Brevemente abriremos el espacio donde la libertad pueda crecer y el pensamiento gozar.

Ya no estamos a la espera. Nuestro pensamiento ya no da crédito a ninguna ley violenta. La esperanza de que algún día la ley en su formato jurídico inaugure una justicia digna ha caducado. Junto con Nancy, hemos dejado atrás la fe en la omnipotencia de la significación lingüística y estamos en un momento de suspensión.

"En verdad estos nombres no están sólo fuera de uso. Todos los nombres están en este estado. Nuestro tiempo desplaza o desmonta cadenas enteras de significación. Basta con pensar a 'hombre', 'historia', 'naturaleza', 'derecho', 'ciencia', 'amor', 'arte' y tantos otros. Estamos pendientes de significación."⁴³⁸

Este lugar al cual nos vemos abocados no es sino el espacio de la *muerte de dios*. Estamos en este lugar sin horizonte, sin arriba ni abajo, este lugar que asustaba al loco de la *Gaya ciencia*. La muerte de dios, según Nancy, significa la "de toda razón dotada de los atributos de la necesidad y del carácter completo de la fundación-producción del ente en su totalidad."⁴³⁹ Ni Cristo ni Sócrates.⁴⁴⁰ Mantener el espacio vacío abierto es la responsabilidad del pensamiento. Mantener viva la alteridad abierta dentro del proceso del pensar, tal es el reto. No basta con pensar sin dios, sino pensar sin Razón divinizada, sin otros principios que los que brotan en la actividad misma del pensar.

"No hay ni siquiera ateísmo, ¡ateo no basta! es la posición del principio lo que debe estar vaciado. No basta con decir que dios se ausenta, se retira o es inconmensurable. Se trata menos aun de poner otro principio sobre su trono - Hombre, Razón, Sociedad. Se trata de apechugar en lo siguiente: este mundo descansa sobre nada - y eso es lo más vivo de su sentido."⁴⁴¹

La vitalidad del sentido descansa sobre la nada de la cual brota. La justicia se traba en este nacer. Esta justicia, se entiende, no puede fundar ningún derecho ni ningún poder. Esta justicia es una exigencia inmanente.

La exigencia infinita de justicia necesita, como substrato ontológico, de la *concepción* de un mundo en surgimiento. Una de las consecuencias de mayor relevancia al concebir un mundo naciente es la imposibilidad de englobar el mundo en su totalidad. Ello significa que ya no podemos pensar en un todo, ni en la totalidad de los entes, sino que nos conviene pensar en el espaciamiento de la venida al mundo, en el nacimiento del mundo. "Con este 'mundo', ya no hay, en cierto sentido,

438 NANCY, J.-L. *L'adoration*, op. cit., p. 16

439 *Ibid.*, p. 48

440 *Ibid.*, p. 43

441 *Ibid.*, p. 48. Todo este párrafo está en cursiva en el texto original.

En *Nosotros, asesinos*, volvemos a la muerte de dios de la cual Nancy subestima el hecho de que se trata de un asesinato. Efectivamente, el ateísmo no basta, hay que precisar que se trata de un "ateísmo distinguido", en contraposición con el ateísmo vulgar, cuya diferencia se corresponde con la que hay entre asesinato y muerte. Ver infra.

la totalidad del ente: o bien hay un 'todo', pero abierto a sí mismo, y a la vez enteramente consistente en sí, sin afuera, y abierto. El más allá está más acá."⁴⁴² Sin posibilidad de totalizarse, el mundo brota desde su trascendencia, o sea, el mundo se trasciende a sí mismo por su propia dinámica interna. Philippe Mengue, en *Deleuze et la question de la démocratie*, criticó en Deleuze, discípulo como Esposito de la vitalización de la norma de Spinoza, esta inversión de la trascendencia que nos propone Nancy. Según Mengue, la trascendencia “por debajo” es un mero juego de palabra que no proporciona cambios esenciales para el pensamiento.⁴⁴³ Nada menos cierto. Hacia el más allá “de arriba” surge la tentación de lanzar puentes lingüísticos que no tardarán en jerarquizar y desfigurar el nacimiento del nosotros mediante poderes fundados en algún *Todo* ubicado en el Verbo, algún valor eterno que ahoga la posibilidad del acontecimiento.⁴⁴⁴ Desde arriba la trascendencia se proyecta hacia champiñones atómicos. Muy al contrario, la trascendencia “por debajo” no autoriza la fundación lingüística del contacto con la realidad. Tal vez en este sentido podemos entender la aseveración de Wittgenstein según la cual no hay lenguaje interno. La trascendencia por debajo se siente, en los nervios, en el cuerpo, la carne, los órganos, la piel. Insiste y subsiste. Se trata de una “trascendencia” carente de totalidad, sin que ello se sienta como una carencia. Aquí Nancy se inscribe en una joven pero potente tradición que lo vincula a Lacan, Bataille y Heidegger: "Pero que no haya un todo (o el todo) no define una falta o una ablación, porque nunca hubo un todo antes de que hubiera un no-todo. Eso significa más bien que todo lo que hay (porque hay efectivamente todo lo que hay) no se totaliza, aun siendo todo."⁴⁴⁵

Conviene en segundo lugar precisar la distinción entre “arriba” y “abajo” con el fin de debilitar aún más la objeción de Mengue según la cual la trascendencia por debajo consiste en un mero juego de palabras. La distinción de Nancy no opone arriba y debajo sino más allá y más acá. El *en deça* francés remite a un *por debajo* en el orden de la sutileza más que en un orden espacial. El más allá está por debajo en un sentido que lo ubica por dentro. Sostiene Nancy que el más allá está más acá, en el sentido de cercanía. La inversión que realizan Nancy y Deleuze no pone el mundo patas arriba ni devuelve el mundo patas abajo en una simple inversión, sino que consiste en una transfiguración ontológica de nuestra concepción del mundo. La trascendencia del mundo es su brotar mismo. La gravedad nos ofrece una imagen idónea para ilustrar el más acá del cual nos habla

442 NANCY, J.-L. *L'adoration*, op. cit., p. 42

443 MENGUE, P. *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 79

444 Citamos, por su resonancia con lo que estamos analizando, a Gilles Deleuze, en *Pourparlers*: "Hoy son los derechos humanos los que hacen función de valores eternos. Es el Estado de derecho y otras nociones, acerca de las cuales todo el mundo sabe que son muy abstractas." Citado en MENGUE, P. *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 218

445 NANCY, J.-L. *L'"il y a" du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, p. 25

Nancy. La filosofía a lo largo de su historia ha ubicado el principio del mundo en la trascendencia de los cielos y las estrellas y, en oposición a esto, se ha sostenido que el principio del mundo le es inmanente, señalando el suelo y la tierra como germen. El cuadro *la Academia de Platón* de Rafael recoge estas dos tendencias. Por su parte, la trascendencia del ser naciente es uterina. Falta en el cuadro de Rafael un tercer filósofo, que podría haber sido Diógenes, que apunte a su ombligo. Cuando Nancy sostiene que el más allá está más acá, refuta tanto la lejanía celeste como la lejanía terrestre. La trascendencia es la gravidez.

Al contrario de la ley que viene de arriba, la justicia del mundo que brota no silencia el cuerpo sino que se pone a la escucha del mismo. A la escucha de la alteridad que informa desde dentro el cuerpo. La alteridad, más precisamente la alteración, sigue haciendo ley pero ya no se trata del otro y de su principio de alteridad, ni de una ley estricta que obligaría con respecto a esa alteridad. No hablamos de la alteridad del otro sino de la alteración incesante del yo/mundo. Esta alteración crea la ley necesaria en su surgir - no hace falta una ley externa que venga validar la alteración. Nancy propone extender la comprensión psicoanalítica del ser humano al mundo entero. La comunidad que brota, dice Nancy, no es sino el *ello* de Freud.

"Esta comunidad no es otra cosa, si queremos, que lo que Freud llama el *ello*, que es en suma lo común del inconsciente. Bajo este nombre u otro, o sin nombre, se trata de lo que nos liga y traba, no solamente entre nosotros, humanos, sino con la totalidad de los entes - el animal en nosotros y el vegetal, el mineral incluso..."⁴⁴⁶

Sin embargo, si, como afirmamos, sólo hay lo que brota, entonces no puede decirse que el *ello* sea inferior, pues no hay ninguna superioridad susceptible de situarlo ahí. La distinción arriba/debajo cae por sí misma. Nancy ve una indicación de ello en el *in der Welt sein* de Heidegger: no es un sujeto en el mundo sino algo inherente al mundo, una intrincación al ser mismo. Concluye que hay que sacar al *ello* del nivel inferior porque se trata del mundo como tal. "Porque es el mundo mismo. [...] Podríamos decir que la adoración brota del ello, transita en el yo y vuelve al ello. He aquí el sentido."⁴⁴⁷ La pulsión sólo se ubica en el nivel inferior cuando se reprime. En la entrega al mundo, la pulsión es la manifestación del surgimiento del mundo. No tiene que ver con algo que buscamos sino con algo que actúa en nosotros, que nos da a luz. "Es una tracción padecida más que una atracción buscada."⁴⁴⁸ La palabra alemana que utiliza Freud indica a Nancy la cualidad de la nueva

446 NANCY, J.-L. *L'adoration*, op. cit., p. 132

Existe una práctica corporal que pone estas ideas en aplicación. La danza butoh consiste en la práctica de la escucha del subsuelo colectivo que se extiende mucho más allá de la humanidad, hasta, dicen, el mismo big bang, hasta el brotar. Ver infra *Andanzas infernales* para una presentación de la danza butoh.

447 NANCY, J.-L. *L'adoration*, op. cit., p. 123

448 *Ibid.*, p. 144. Tracción, atracción, tensión. Para poder moverse en todo ello resulta esclarecedor el paradigma de la tensegridad. Lo presentamos en la segunda parte y proponemos su extensión a la filosofía política.

libertad: "Trieb designa en alemán un empuje considerado en su actividad: el crecimiento de una planta o los cuidados con los cuales rodeamos el crecimiento de un animal. Es del orden del impulso y del deseo. Nos lleva adelante, se activa."⁴⁴⁹

Estamos creciendo, brotando, como plantas. Eso es distinto de ser generado por causas, producidos según mecanismos. Estar activado, arrojado, suscita en nosotros la libertad de inventarnos. En la urgencia nos decidimos, damos forma al brotar del nosotros sin acallar su origen, su otro, su afuera que también se sitúa internamente.

"[...] empujamos [empujar significa también crecer en francés], como se dice en francés de las plantas [cuando crecen]: nos levantamos y nos hacemos lo que podemos ser. Este empujón viene de otro lugar que de nosotros. Hace de nosotros un ser empujado, un ser ya no 'producido' por una red de causas sino arrastrado, lanzado, proyectado o incluso 'arrojado' [...]. Este 'otro lugar' sin embargo no es un más allá. [...] Este 'otro lugar' está en nosotros: forma en nosotros el más originario y el más enérgico motor de este empujón que somos."⁴⁵⁰

El afuera, el otro lugar está en el nosotros. Somos heterogéneos, heterótopos. Estamos naciendo. Tenerlo en cuenta nos obliga a reconsiderar la libertad.

En la historia del pensamiento político de la modernidad la libertad fue desvinculada de esta fuerza que nace, que nos constituye y que nos empuja. Roberto Esposito arroja luz sobre una restricción o un agotamiento semántico. Tanto *leuth* y *leudh*, raíces de las formulaciones griegas y latinas de la libertad, como en sánscrito *frya*, raíz del inglés *freedom* y del alemán *Freiheit*, remite a algo relacionado con un crecimiento, una apertura, un florecimiento... incluso en su sentido vegetal! "[...] el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión, o un despliegue, que aúna a sus miembros en una dimensión compartida."⁴⁵¹ Entre otros autores insignes del pensamiento republicano que analiza Esposito, Constant y Berlin comparten dos conceptos de libertad ambos negativos: libertad negativa y libertad no negativa. La libertad negativa garantiza el derecho a no ser dañado mientras que la otra libertad, la que Esposito califica de no negativa, concede el derecho a pertenecerse a uno mismo, ser dueño de uno mismo, sin ser limitado por otros. La segunda libertad se cierra a la alteridad, a la alteración. El paradigma liberal reduce la libertad a un instrumento de autoconservación de la vida entendida como la inalienable propiedad que cada uno tiene de sí mismo. En consecuencia de ello, sostiene Esposito, la libertad deviene mera seguridad, por ejemplo en Montesquieu y Bentham. El lema republicano sería: "Que no me dañen y que no me desvíen." La libertad republicana, o jurídica

449 *Ibid.*, p. 144

450 *Ibid.*, p. 145

451 ESPOSITO, R. *Bios...*, *op. cit.*, p. 112. De manera anecdótica, recordamos que el modelo vegetal para pensar la libertad era una afición particular de Cioran, afición mayoritariamente burlada en la academia. Pocos como Cioran han vivenciado lo que significa la muerte de dios en carne propia.

en su forma contemporánea, se ha liberado de la fuerza que brota, que sin embargo es la única que le permite su tan ansiado baile con la justicia. No podemos caer en la ensoñación de un posible matrimonio entre libertad y justicia si partimos de una concepción injusta de lo que somos. Concluye Esposito que no se puede definir la libertad más que contradiciéndola.⁴⁵² La libertad, en definitiva, está libre de definirse a sí misma – ¡y en ello reside su gran peso! La libertad es un atributo de la fuerza que crece, a partir de un más acá interno donde el individuo aún no existe, la libertad actúa desde un fondo preindividual y florece más allá de la individualidad.

La condena a la libertad que asumía Sartre con un tono lastimoso, adquiere otro matiz desde la perspectiva que estamos contemplando. Pues no se trata de mi libertad, mi responsabilidad ni mi carga. Se trata de la libertad del nosotros en su nacimiento, en su formación sin modelo ni sujeción. Nancy escribe:

"En definitiva, la pulsión somos nosotros. Es el movimiento, la venida, la sobrevenida, la vida, la existencia que somos. Es su latido, su respiración, su desplazamiento, la plasticidad y la mutación que somos. Es su inigualdad, nuestra heterogeneidad en 'nosotros mismos', tensión y empuje venido de la fuerza que separa el mundo del otro lugar, algo de nada: pulsión de ser, ser como pulsión de la cual nos encontramos (en)cargados, distancia infinita al ser posado en sí. Sentido, lenguaje, sensación del existir."⁴⁵³

Tensión, tracción de la pulsión, distancia en el sí mismo. Cargar con esta pulsión no significa otra cosa que hacerse cargo del vacío. Somos responsables del vacío donde crecemos. Esta responsabilidad, si bien nos pone frente a difíciles tareas, nos promete ligereza, alivio, soltura. Esta responsabilidad por vez primera anuncia una libertad genuina, una libertad colocada en el cuerpo y no en el lenguaje – a pesar de la ambigüedad de Nancy. Tenemos que hacernos cargo no de un peso sino "de una apertura que pertenece al mundo como la boca pertenece al cuerpo."⁴⁵⁴

Es de suma importancia que reparemos en la primacía corporal y material que afecta a la libertad. El lenguaje es lo incorpóreo nos decía Nancy. Como tal, más tarde, lo recuperaremos y sabremos ponerlo al servicio del ser naciente que somos. Ahora debemos profundizar un tanto más en las consecuencias que conlleva asumir una concepción radicalmente inmanente del ser, especialmente con relación al cuerpo, el pensamiento en él imbricado y la libertad posibilitada por la ontología del surgir. Como veremos, la libertad que se define a sí misma en su nacer es una cuestión de forma. El lenguaje en su negatividad, en su incorporeidad, devendrá una herramienta para esculpirnos a nosotros mismos. La realidad se siente, puede un hablante luego recurrir a la

452 *Ibid.*, pp. 119-120

453 NANCY, J.-L. *L'adoration*, *op. cit.*, p. 92

454 *Ibid.*, p. 43

palabra pero no tocará lo real. La realidad se siente: esta afirmación es la última posibilidad de la filosofía. "Sentirse hace sentido, y más aún, sentirse en tanto engendramiento del sentido, tal es sin duda la apuesta final de la filosofía, [...]."455 La filosofía puede renacer, salir de lo que Nancy llama el olvido de la filosofía, solamente si asume que el pensamiento es un movimiento del cuerpo. "El pensamiento es un movimiento de los cuerpos: empieza en este pliegue nervioso del cuerpo que lo expone al infinito de un *sentido*, es decir, a la afectación por los otros cuerpos."456 Este cuerpo no puede pensarse cerrado en sí, unificado, individualizado, si no queremos relegar la libertad al dominio de la negatividad. El sentido somos nosotros y nosotros podemos sentir que en nosotros se genera el sentido. Sentir la trascendencia imposible de totalizar que nace de manera inmanente ocurre en el contacto, en el *toque* con este nosotros y no en la comunicación verbal. "Este más allá está en el contacto y el contagio que nos afecta a los unos y los otros."457 Nos estamos encaminando hacia un solipsismo del nosotros.

Sólo existimos nosotros que surgimos. Por ende no estamos irrumpiendo en ningún espacio, no caemos en ningún lugar ni nos está acogiendo cualquier casa. Somos el espaciamento, la caída y el levantamiento, nuestra casa es este viaje del nacer.458 El pensamiento es el surgir mismo y la vida un espacio autógeno de resonancia.

"El pensamiento es el levantamiento de la cosa. Y por ende del corazón de las cosas. El corazón de las cosas no sirve de objeto. No es una referencia para el conocimiento, es un espacio de nacimiento. Sin embargo el nacimiento es la apertura de un espacio, inventa el espaciamento que es él mismo y mediante el cual un lugar nuevo toma lugar."459

Entender esta copertenencia entre pensamiento y espaciamento – copertenencia que nos acompañará hasta el final de esta investigación, dejemos pues la mente ensanchándose... - nos revela por qué afirmar que nacemos “desde debajo” no tiene otro sentido que el de sustraer a la

455 NANCY, J.-L. *El sentido del mundo*, *op. cit.*, p. 232

456 NANCY, J.-L. *L'adoration*, *op. cit.*, p. 23. En *Corpus*, escribe que el pensamiento y el cuerpo sólo existen en su toque, sólo cobran existencia mediante el toque. "[...] no tiene sentido hablar de cuerpo y de pensamiento separados el uno del otro, como si pudiesen tener alguna consistencia cada uno de por sí: sólo *son* su tocar el uno al otro, el toque de su efracción del uno al otro, del uno en el otro. Este toque es el límite, el espaciamento de la existencia." NANCY, J.-L. *Corpus*, *op. cit.*, p. 34

457 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, *op. cit.*, p. 72. Proponemos una comprensión al pie de la letra de lo que abstractamente – aunque no le gustaría esta cualificación – avanza Nancy a partir de un estudio de la danza contact-improvisación que trabaja sólo la realidad: movimiento, contacto, gravedad. En este estudio la presencia del cuerpo puede tocarse y no está siempre por venir como sostiene Nancy. Ver infra *Nosotros – un cuerpo en devenir*.

458 La ontología de Nancy y que adoptaremos por lo que queda de trabajo se avecina al paradigma cuántico de la física. "El espacio y el tiempo son los dos nombres del nacimiento, el doble nombre que hace falta para que haya venida, combadura, levantamiento de acontecimiento, y ni punto, ni presente (ni espacio ni tiempo), sino presentación (desvanecimiento)." (NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, *op. cit.*, p. 26) He aquí una descripción poética del universo desplegable (unfolding universe) de David Bohm. La *Quantum mind. The Edge Between Physics and Psychology* (Lao Tse Press, 2000) de Arnold Mindell evoluciona en estos territorios naciendo hoy en día – desde el fondo de los tiempos. En la física contemporánea, el universo empieza a asemejarse más a un gran pensamiento que a una gran máquina.

459 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, *op. cit.*, p. 147

empresa del lenguaje la determinación del nosotros. Al lenguaje le gustan las alturas. Al enfatizar que el nacimiento surge más acá que la significación, eludimos que las fuerzas que brotan sean puestas al servicio de una comunidad nombrada y de su poder representativo. Solamente así recuperamos una palabra que no sea mortífera, una palabra que no silencie los cuerpos, un nacimiento que no brote sobre muertos. A partir de ahí, la política se contempla desde otros focos. Volvamos a Esposito, es hora de entender esta biopolítica donde *bíos* y política son lo mismo, en lugar de someterse el uno al otro.

Esposito toma medida del acontecimiento *Nietzsche*, piensa en su estela – continúa en la ruptura. La política es siempre de los cuerpos. Es la forma del cuerpo. Ya no se trata de metáfora sino de una afirmación tácita. El cuerpo es lucha, conflicto, multiplicidad en pugna: poner la paz por encima de la guerra es malentender el cuerpo.⁴⁶⁰ La política por lo tanto, y con ella la filosofía, en suma el pensamiento, no se propone en absoluto el horizonte de una paz perpetua. Pero tampoco asume una concepción negativa de la naturaleza del nosotros donde la guerra sea perpetua y donde lo propio de la humanidad y del pensamiento sea saber limitarla, donde el propósito del pensamiento político consiste en restringir la potencia de la naturaleza. Esposito sostiene que existe la posibilidad para la alteridad del nosotros, no a través de un combate a muerte, sino por mor de un combate a vida. Su paradigma es el embarazo. Efectivamente, el cuerpo de la madre trata de expulsar el feto, combate lo extraño que lo invade, lucha contra él. "La madre se opone al hijo y el hijo a la madre, empero el fruto de semejante conflicto es el detonante de la vida. Contra el andamiaje metafórico de la batalla a muerte, en el vientre materno se combate 'a vida' [...]"⁴⁶¹ Si pensamos la alteridad y la política sobre el modelo del embarazo, si pensamos naciendo, entonces podemos vitalizar la norma y expandir el ser mediante la creación de nuevos posibles. "Nada queda - desde esta perspectiva - de la incompatibilidad entre el sí mismo y lo otro. Lo otro es la forma que adquiere el sí mismo allí donde lo interior se cruza con lo exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmune con lo común."⁴⁶² Este pensamiento evoluciona sin fundamento ni sustancia firme: su ser es el compartir que constituye el nosotros, la vacuidad del con. Debemos pensar a partir de los estratos corporales donde lo íntimo toca lo otro. Nancy escribe:

460 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, pp. 125-136. Para Nancy, también la afectación mutua de los cuerpos, sin la cual no habría cuerpos, tiene tintes conflictivos, intrusivos: "[...] mientras lo esté sintiendo, es el otro en tanto tal lo que siento en mí, pero el otro como tal en mí, es el otro en tanto que otro y eso, él, ella, no puede ser en mí. Estando ahí sin embargo, estando ahí en modo de no estar, como un afuera dentro, como un intruso." (NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, *op. cit.*, p. 72)

461 ESPOSITO, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 243

462 *Ibid.*, p. 244

"Porqué un fondo asegura y cierra un ser sobre su propia sustancia. Lo íntimo está siempre más al fondo que el fondo más profundo (es también porque toca a lo *extimo*, término creado por Lacan - o bien yo diría que se *extima*...). Pero también, lo íntimo es siempre el lugar de un compartir, de sí y del otro."⁴⁶³

En suma, debemos asumir que "ninguna criatura es su propia sustancia."⁴⁶⁴

De ahí que la ley plural del nacimiento abra nuevos espacios para pensar la política.

Espacios donde el ser del cuerpo está materialmente compartido, mesetas activas en el subsuelo de la identidad. Para que la justicia acoja en su surgir la realidad de estas mesetas, la política debe calcarse con el modelo del nacimiento.

"Antes de encerrar, anulándola, la ajenidad dentro de un mismo cuerpo, biológico o político, el nacimiento vuelca al mundo externo lo que está dentro del vientre materno. No incorpora, sino que excorpara, exterioriza, gira hacia afuera. No presupone, ni impone, sino que expone a alguien al acontecimiento de la existencia. Por consiguiente, no puede ser utilizado, ni en sentido real ni en sentido metafórico, como un aparato protector de autoconservación de la vida: en el momento en que el cordón umbilical se corta y se lo limpia con líquido amniótico, el recién nacido es situado en una diferencia irreducible con respecto a todos aquellos que lo han precedido, en relación con los cuales resulta necesariamente extraño, y también extranjero, como quien llega por primera vez, y siempre de distinta forma, a hallar el suelo de este planeta. [...] El nacimiento revela el vacío, la falla, la fractura de donde surge la identidad de todo sujeto, individual o colectivo: el primer *munus* que lo abre a aquello en lo que *no* se reconoce."⁴⁶⁵

Hoy, afirma Esposito, sólo se puede confrontar la biopolítica desde su interior. La categoría de nacimiento sirve a esto, a separar la biopolítica de sí misma y empujarla más allá de sí fundiendo el espacio y el tiempo el uno en el otro:

"El nacimiento es precisamente ese umbral, el lugar ilocalizable en el espacio o el momento inasimilable al flujo lineal del tiempo, en el cual el *bios* se pone a máxima distancia de la *zoé*, o en el cual la vida se 'forma' de una modalidad drásticamente distante de su propia desnudez biológica."⁴⁶⁶

El nacimiento nos sitúa en un lugar ilocalizable porque consiste en el espaciamiento mismo, en la forma que damos a este espaciamiento en ciernes, en la *performance* de la vida.

Creamos el espacio en el cual surgimos. Somos la creación de este espacio que nos acoge. Somos a la vez huéspedes y anfitriones de la creación. Sin embargo, esta creación es tributaria de la anterioridad que la posibilita, como el bebé nace de la madre. Nancy:

"El nacimiento comienza, sin ser por lo tanto el principio del comienzo. No es el origen, ni el engendramiento. No es puntual, está entre el punto de origen y la combadura llena de una presencia advenida hasta el otro punto, el punto de la plenitud. Es el secuestro, la elevación de esta curva, la subida, pero esa subida ella misma en tanto que para subir, para elevarse, dobla el espacio. En esta inflexión, lo vacía, lo separa, lo flexiona y lo cava al igual que lo comba y lo levanta."⁴⁶⁷

463 NANCY, J.-L. *L'"il y a" du rapport sexuel*, op. cit., p. 45

464 *Ibid.*, p. 48

465 ESPOSITO, R. *Bios...*, op. cit., p. 283

466 *Ibid.*, p. 286

467 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, op. cit., p. 22

Esposito ve en la filosofía fisiológica de Simondon la teoría que posibilita tal entendimiento. Para Simondon, el ser no se opone al devenir sino que se superponen. El devenir se entiende como proceso de sucesivas individualizaciones en ámbitos o dominios diversos o concatenados. Desde un fondo preindividual en el que los individuos activamos de manera siempre inacabada, la individualización biológica consiste en la prolongación de una individuación física abierta. De igual modo la individualización psíquica se inscribe en el punto de la indeterminación de aquella individualización biológica que la precede. En comparación con el animal, el ser humano goza de disposiciones psíquicas más amplias y recurre más al simbolismo, pero no se trata de una esencia sino de superaciones de umbrales. La superación no atiende a un continuo, sino a un salto de naturaleza definido por Simondon en términos de nacimiento. Abre a una nueva forma de vida. En *L'individuation psychique et collective*, escribe Simondon: "*vivir es perpetuar un permanente nacimiento relativo*. [...] es condición de vida; es condición de ese nacimiento perpetuo que es la vida."⁴⁶⁸ A partir de estas afirmaciones Esposito avanza que el nacimiento no es un fenómeno de la vida sino que la vida es un fenómeno del nacimiento. A partir de aquí otra justicia es posible. Conservarse para la vida no es luchar contra la muerte sino renacer perpetuamente de diversas maneras. El nacimiento deconstruye al individuo en algo que está antes y también después de él. Aquí nos acercamos al nosotros. Lo colectivo (lo transindividual) es una forma más elaborada de individualización. "En este caso, como nunca antes, pluralidad y singularidad se entrelazan en el mismo nudo biopolítico que une política y vida: si se piensa siempre al sujeto dentro de la forma del *bíos*, este, a su vez, se inscribe en el horizonte de un *cum* que coincide con el ser del hombre."⁴⁶⁹

Existe el riesgo de malentender el nacimiento al decir que el nacimiento es perpetuo. Uno podría imaginarse una perpetua fuga, un derrame incesante y caótico de flujo energético. El concepto de forma pone dique a tal imagen. En el nacimiento la vida se forma, se da forma a sí misma, se ofrece una identidad donde habitar. Esta forma se genera espontáneamente en el espaciamiento mismo. La forma/norma es necesaria a su acaecer, como la espuma que no es sino su propia forma efímera. Pero al florecer desde un ser en nacimiento, proyecta de antemano su propia destrucción, su propia superación. La forma inaugura una meseta a partir de la cual el ser/nacimiento se supera a sí mismo. Como la forma del huevo, la forma identitaria ayuda al crecimiento de la vida hasta que ésta tenga que reventar la identidad, la cáscara. Escribe Esposito a partir de Simondon:

"Desde este punto de vista, el único valor que permanece estable, en la transición de las normas desde un sistema hacia otro, es la conciencia de su traducibilidad en formas siempre distintas y necesariamente

468 Citado en ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, p. 290

469 *Ibid.*, p. 291

transitorias. El modelo normativo más acabado es, incluso, el que ya prefigura el movimiento de su propia deconstrucción en favor de otro posterior: '[...] es preciso que ya en su interior esté prefigurada su destrucción en cuanto sistema [...]'.⁴⁷⁰

Pues, como ha dicho Freud, los humanos no cesan de nacer toda su vida.⁴⁷¹

Toda vida tiene su forma, inmanente, única e irrepetible. La relación entre norma y forma debe entenderse en la dinámica vital que elabora y deconstruye las formas y las normas. Afirma Esposito que lo anormal es primero en la existencia. A diferencia de la norma jurídica, acerca de la cual sabemos desde Kelsen que siempre puede expresarse como prohibición, la forma de vida es afirmación. Para uno de los maestros de Foucault, Canguilhem, el ser humano normal es el ser humano normativo es decir el ser humano que mantiene su capacidad de crear nuevas normas. La formación inmanente de la vida naciendo apela a una suerte de inmanencia absoluta en cuyo seno reside la creatividad de nuevas formas. Esposito ve en el último texto de Deleuze, *L'immanence, une vie*, la afirmación sin ambages de esta "singularidad impersonal" que debe servirnos de presupuesto para una biopolítica última y la justicia que anhelamos:

"La referencia a lo impersonal, como única modalidad vital de lo singular, no es ajena a la superación de una semántica de la persona, representada, desde el origen de nuestra cultura, en su estatuto jurídico, al menos en la medida en que el derecho fue y sigue siendo funcional para la individualidad intangible de la persona. Deleuze invita a deshacer este nudo biojurídico entre vida y norma de una manera que, en vez de separarlas, reconozca la una en la otra, encuentre en la vida su norma inmanente y restituya a la norma el poder en devenir de la vida. Que un único proceso atraviese sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente - que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida - significa que ninguna porción de esta puede ser destruida en favor de la otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida."⁴⁷²

En la perspectiva que se dibuja ante nosotros, a través Esposito, Nancy, Deleuze, Nietzsche, la justicia parece exigir que se reconozca la singularidad de cada forma sin que esta singularidad corresponda al concepto de individuo. La justicia natalicia afirma el carácter esencialmente compartido de la coexistencia y se alza en contra de todas las normas que exigen que una parte de la vida sea sacrificada a favor de otra. La existencia es injustificable y en consecuencia insacrificable.

Hemos llegado a un lugar totalmente nuevo para el pensamiento de la justicia y la libertad al plantearlas como natalicias. Pensar a fondo una justicia y una libertad natalicias será nuestra tarea. Si planteamos la justicia sin asumir *Grundnorm* alguna, es porque la norma se da con el mundo, con la vida. La norma se la da la vida en su surgir mismo, como herramienta organizacional enfocada a la diferenciación y la superación hacia lo más sutil. La norma es una cuestión de forma en el

470 *Ibid.*, pp. 301-302. La segunda parte de la frase es una cita de Simondon que introduce Esposito.

471 Nancy cita dos veces esta indicación freudiana. Abre *L'adoration* con ello (*op. cit.*, p. 9) y afirma que no puede entenderse el amor sin acoger lo que este inacabable nacimiento significa ("L'amour" en *Dieu. La justice. L'amour: La beauté...*, *op. cit.*, p. 119)

472 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, p. 312

espaciamento. Nuestro trabajo en adelante se centrará en una justicia que nace entretejida con el mundo que brota. Debemos pensar la tríada *espacio - justicia - nosotros* en el movimiento del ser/nacer. "Como si no estuviéramos al borde de la verdad misma: el desfallecimiento de la intención y de la representación, el juego con el símbolo, la insignificancia del sentido, el desconcierto de una abundancia en el abandono, y el nacimiento de lo infinito."⁴⁷³ Pero como la boca sobre el cuerpo, el nacimiento de lo infinito, de la apertura de sentido, sólo puede entenderse en la finitización de la forma. "Lo infinito recibe finitización, se abre en lo finito."⁴⁷⁴ Pensar simultáneamente la finitud y su apertura, el cierre y el infinito, he aquí lo inaudito que necesitamos encarar si queremos seguir pensando lo que nace en nosotros y nacer nosotros mismos con este pensamiento. "Lo profundo que sube es el nacimiento. La espuma está siempre naciendo, solamente naciendo. Afrodita no tiene un nacimiento: ella es el nacimiento, la venida al mundo, la existencia. El nacimiento exige la espuma."⁴⁷⁵ En este ámbito espumoso, para pensar la justicia natalicia solicitaremos la ayuda de un maestro de nuestro tiempo, que visto lo comprendido hasta ahora, se impone por sí sólo, Peter Sloterdijk.

473 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, *op. cit.*, p. 67

474 NANCY, J.-L. *L'adoration...*, *op. cit.*, p. 138

475 NANCY, J.-L. *Péan pour Aphrodite*, *op. cit.*, p. 115

Segunda parte

El altar del nacimiento. El origen asocial de la justicia

"Nacer: el nombre del ser."⁴⁷⁶
- Jean-Luc Nancy, *Péan pour Aphrodite*

Introducción

En la primera parte de nuestra investigación hemos examinado cómo las relaciones entre razón, justicia y derecho se han modificado en la estela del nacimiento de *Little boy*, la bomba atómica que estalló sobre Hiroshima. Preguntando por un horizonte de justicia, hemos examinado los retos del pensamiento a la luz del mundo globalizado del siglo XXI. El reto fundamental del pensamiento es pensarse sin fundamento, de una manera intrínseca e inmanente al mundo. Este mundo a su vez ya no es el lugar fijo y eterno de antaño. El mundo somos nosotros y nosotros nacemos incesantemente.

El mundo surge. La justicia es una tensión inextinguible que se da en el surgir del mundo hacia la justicia misma. El pensamiento se manifiesta en el seno de este movimiento y no puede considerarse desde una exterioridad fantasmagórica. En este contexto intelectual, una pregunta anuda el ser viviente, su pensamiento y su vida:

“¿Cómo trabas el mundo, cómo remites a un goce del mundo en tanto que tal, y no a la apropiación de una cantidad de equivalencia? ¿Cómo das forma a una diferencia de valores que no sea diferencia de riqueza sobre un equivalente general, sino esa diferencia de los singulares en que consisten solamente el pasaje de un sentido general y la puesta en juego de lo que se denomina un mundo?”⁴⁷⁷

¿Cómo rendir justicia a la multiplicidad y a la coexistencia de los singulares? De aquí en adelante, debe pensarse “la ley de la justicia [como] tensión inextinguible hacia la justicia misma” en una realidad integrada, corporal y lingüísticamente. Este *altar del nacimiento* recoge nuestros esfuerzos en este sentido.

En esta parte bosquejaremos una filosofía natalicia. Iremos detallando las consecuencias para el nacimiento de una concepción naciente del ser. Hemos comenzado nuestro trabajo señalando que la tríada *razón - justicia - derecho* se había derrumbado. Al finalizar nuestro examen de la situación presente en este ámbito, hemos apuntado a la tríada que corresponde pensar: *espacio -*

476 NANCY, J.-L. *Péan pour Aphrodite*, op. cit., p. 115

477 NANCY, J.-L. *La creación del mundo...*, op. cit., p. 51

justicia - nosotros. En lo que sigue, hemos dividido nuestra labor en tres secciones: una ontología (espacio), una política (justicia) y una ética (nosotros). Esta división es de orden práctico y no impedirá que las tres secciones se contaminen recíprocamente.

A la luz de las conclusiones de la primera parte, invitar a Peter Sloterdijk a una amplia discusión se imponía de forma inevitable. Hemos cerrado la primera parte apuntando al nacimiento perpetuo del subconsciente. Con una frase de Nancy, hemos señalado la exigencia con la que seguiremos. "Lo profundo que sube es el nacimiento. La espuma está siempre naciendo, solamente naciendo. Afrodita no tiene un nacimiento: ella es el nacimiento, la venida al mundo, la existencia. El nacimiento exige la espuma."⁴⁷⁸ *Espuma* es el título del tercer libro de la Esferología de Peter Sloterdijk, libro que versa sobre la sociedad contemporánea. En la primera sección, centrada alrededor de la esferología del autor mencionado, lanzamos las bases vacías de una ontología singular plural materialista que llamamos *fractalogía*. Peter Sloterdijk asume todos los requisitos que se han establecido para pensar la justicia: el mundo que brota, ontología materialista del "con", libertad como cuestión de forma y norma como cuestión de vida, comunidad imbricada en la inmunología, o sea la justicia alentada por su origen asocial, etc. Cabe precisar que el pensamiento de Sloterdijk estará presente a lo largo de las tres secciones.

La segunda sección retoma el surgimiento del mundo en su vertiente política. La profundidad que se levanta y que brota exige - como subrayó Nancy - que la problemática del inconsciente colectivo sea elevada al nivel del mundo mismo. El mundo es nuestro subconsciente y el yo no es sino un lugar de tránsito en el surgir del mundo. Es indispensable pues la elaboración de una *sacrificología*. La existencia como tal insaclicable exige una explicación de los procesos que rigen nuestras comunidades. El *sacrificio* organiza inconscientemente la separación entre lo sacro y lo profano, lo limpio y lo sucio, la justicia divina y el mundo vulgar, entre el yo y el otro, entre nosotros y los otros. Tomar consciencia de los procesos mediante los cuales sacrificamos, etimológicamente *facemo lo sacro*, tarea inevitable si queremos mantener, como indica Nancy, el lugar de lo divino vacío y abierto, nos proporcionará una novedosa experiencia del pensamiento. En el tránsito, caerá la ambigüedad de Nancy: el mundo nace, el nosotros nace, pero el lenguaje sólo nace negando su origen. Estudiar lo que Quignard llama el *significio* nos permitirá entretejer íntegramente nacimiento y pensamiento liberado de la nostalgia del sentido lingüístico. En esta sección se aclarará por qué pensar hoy consiste en la elevación de un *altar al nacimiento*.

478 NANCY, J.-L. *Péan pour Aphrodite*, op. cit., p. 115

La tercera sección la hemos llamado la *liberación natalicia*. Podría denominarse justicia natalicia o filosofía natalicia. No importa: *nacer* es salir de la oscuridad hacia una luz que ciega, *nacer* significa ser arrojado a un mundo que no sabemos nombrar. En esta sección, retomamos a la luz de todo lo adquirido nuestras conclusiones de la primera parte y proponemos una ética de la performance para la vida que se forma en su surgir: en primer lugar, profundizaremos la relación natalicia y la erótica que le confiere el pulso; en segundo lugar, precisaremos los procesos natalicios elaborando una ginecología filosófica; y, finalmente, concretaremos la danza del nacimiento.

Estamos ubicados de pleno en el pensamiento del ser naciente y por ende desarrollando un pensamiento en ciernes. El objetivo de las páginas que siguen es desplegar las consecuencias ontológicas, políticas y éticas de la concepción naciente del ser. Por supuesto, como subrayó Nancy, ontología, política y ética son prácticamente sinónimos en la perspectiva del surgimiento del ser. Por ello, en cada sección vuelven las mismas temáticas y preguntas, pero nunca en el mismo nivel. Esta tesis también nace. Para comprender el camino que vamos a seguir podemos visualizar un reloj del cual brota una espiral. El texto de la tesis progresa en espiral en el espacio vacío que se encuentra frente al reloj, siguiendo las horas del día. La una, las dos, las tres, las siete, las once..., son nuestros temas que vuelven como vuelven las horas cada día. En cada vuelta de la espiral que se proyecta como el ADN, alcanzaremos lugares distintos que no dejaremos de habitar desde el prisma temático que nos acompaña: libertad, justicia, con, vacío, cuerpo, dolor, enemistad, sentir, lenguaje, vida/muerte, razón, pensamiento, movimiento y creatividad. No se trata de un cambio de rumbo de la investigación sino del despliegue intelectual de la justicia para el nacimiento. Cada día a la misma hora la luz cambia. Progresa el año, avanza el trabajo. Cada una de las tres secciones puede contemplarse como una estación diferente. No significa lo mismo cuestionarse por la libertad en primavera cuando todo está lleno de flores, cuando el sol alarga los días y cuando las hormonas saltan chispas que meditar la libertad en la oscuridad triunfante del otoño, cuando llueve, que todo se recoge, cuando el cuerpo ansía refugio ante el frío que avanza, etc. Nuestro viaje sencillamente es un viaje: cada día hay que comer, dormir y exponerse a lo que surge, pero hay días que nos encontramos en la capital del reino, otros en un pueblo perdido y a veces caminamos solos en el monte.

I. Hacia una fractalogía. Peter Sloterdijk en el país Nosotros

"Lo importante será pensar simultáneamente la finitud y la apertura."⁴⁷⁹
- Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte*

"Lo infinito en lo finito. La finitud en tanto que apertura a lo infinito: no es otra cosa lo que está en juego."⁴⁸⁰
- Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*

Nuestra investigación nos aboca al pensamiento de una justicia en la cual se reserva un papel fundamental a la inmunología. Esta exigencia es explícita en el pensamiento filosófico contemporáneo. Se manifiesta a la par de un pensar desfundamentado, de un pensamiento flotante en el cual la razón se proyecta en el vacío. Durante siglos las energías humanas fueron dedicadas a la elaboración de un fundamento cuyo resultado es la civilización descarrilada que experimentamos hoy en día. El hecho de que una civilización entera pudiese estar extraviada respecto al ser y, por ende, ajena a cualquier elaboración genuina del concepto de justicia llevó al pensamiento del siglo pasado a exigir la rehabilitación del valor de la apertura. A su vez, en los albores del siglo XXI, la *Apertura* se sobrepuso al ropaje de alcurnia de los valores fundamentados y demostró su capacidad para llevar a cabo las tareas negadoras de lo Absoluto. Pensar hoy significa combinar finitud y apertura, orden y caos, inmunidad y comunidad.

Nuestro método es exploratorio. No objetiviza su tema y tampoco avanza sobre el suelo firme de las definiciones claras preliminares. Sin embargo, en nuestra investigación, no renunciamos al servicio de la definición. Nuestras palabras trazan un camino, se arriesgan en atajos, culminan en callejones sin salida o acantilados, y siguen arrastrándonos a pesar de los retrocesos forzados, miedos y demás dudas. Ocurre a veces que el caminante descansa. En tal ocasión, se construye un refugio con definiciones. Éstas son una manera de marcar un punto, de enfatizar un cruce o contemplar una encrucijada. Definir sigue siendo una herramienta para el camino. Y, a decir verdad, es a regañadientes el modo en que no borramos las huellas que señalan nuestro camino, tal como invitaba Nietzsche o el *Tao te ching*, según el cual el buen caminante no deja huellas. Peor aún: no solamente no debemos borrar nuestra huellas sino que, más allá, hay que marcar el camino. Existen lugares privilegiados cuyo encanto desaparece bajo la masificación. Nuestro compromiso: reformular nuestras definiciones bajo la forma de adivinanza. ¿Qué entendemos por finitud y

479 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, p. 188

480 NANCY, J.-L. *L'Adoration...*, *op. cit.*, p. 11

apertura? El lector curioso ya dispone de numerosas indicaciones dadas en la primera parte y enseguida las cosas irán aclarándose.

La cuestión de la finitud y de la apertura, tal y como se nos plantea, debe pensarse en la simultaneidad de ambos. Dar la primacía a la finitud frente a la apertura subordina lo abierto a intereses internos de rendimiento. Un grupo cerrado se abre en pro de conseguir algo, yendo a la caza de cualquier presa. Aquí, lo otro está instrumentalizado. A la inversa, la primacía de lo otro instrumentaliza lo propio. La apertura endiosada prohíbe cualquier consistencia a la finitud, que decae en el amorfismo. La simultaneidad de la finitud y de la apertura será en primer lugar una cuestión de forma. ¿Qué forma cobrará el pensamiento que acoge en su seno una finitud abierta? A este respecto, Peter Sloterdijk elabora una proposición argumentada de manera incomparable al día de hoy. Su *esferología* constituye una invitación a seguir pensando a la altura de nuestro tiempo.

Queremos encarar el reto que nos lanza Sloterdijk. Para ello, traeremos a colación material variado de toda la obra del filósofo alemán, que fue propulsado a la fama académica a principios de los años ochenta con la publicación de la *Crítica de la razón cínica*. Esta obra fue comentada como la última de una larga tradición romántico-emancipatoria. Por aquel entonces, Sloterdijk estaba recién llegado de un extenso viaje a la India que emprendió después de su tesis doctoral sobre la autobiografía y la construcción de la propia vida. Trajo de sus experiencias en Oriente varios conceptos que tiñen de manera inconfundible su obra hasta el día de hoy, entre los cuales resaltan el cuerpo como lugar de la verdad; la presencia como antípoda respecto al tiempo presente, a partir de la cual elaborará una potente crítica a la modernidad como proceso de movilización que nos aleja de la presencia; el silencio y el vacío en tanto valores positivos, es decir en tanto cuña de la creatividad. En los años ochenta, apoyado en su *Crítica*, teoriza lo que llama el *materialismo dionisiaco* o *mística racional*, época en la cual resaltan por un lado su obra en torno a Nietzsche, *El pensador en escena*, fundamental para toda la teoría contemporánea de la performance y de las artes escénicas que han roto con la dicotomía escenario/público. Por otro lado, *Eurotaoísmo* pone las bases para una filosofía renovada de la serenidad del sujeto: venimos del ahí -el vientre redondo de la madre- y nos dirigimos al aquí -la presencia como campo abierto de flujos, fuerzas e intensidades- y la serenidad para con el camino empieza, no con la meditación sobre la muerte, como planteó Heidegger y que es una verdad de segundo rango desde la perspectiva del nosotros, sino con la asunción de la primera verdad existencial que nos determina: somos seres natales, nacientes.

Al principio de los años noventa, hay un cierto giro en la escritura de Sloterdijk, alejándose un poco de su entusiasmo con acentos frívolos y adoptando una cierta frialdad irónica. Las maravillosas conferencias pronunciadas en Frankfurt en 1991 bajo el nombre de *Venir al mundo, venir al lenguaje* puentean las dos épocas, donde nunca se pierde el compromiso con la cualidad primordial de la vida: la natalidad. Mucha de la filosofía de Sloterdijk está en su operar. Por ejemplo, no se podría entender de la misma manera estas conferencias que enfatizan la diferencia entre mundo y lenguaje si no hubiesen sido leídas en Frankfurt am Main. En la letra de las conferencias ha desaparecido la agresividad de la *Crítica de la razón cínica*; sin embargo, el gesto de leerlas en el bastión mismo de la teoría de la comunicación no carece de provocación. En el propio terreno de los que no han sabido hacerse cargo de la potencia de la *Dialéctica de la ilustración* y que han desvirtuado la teoría crítica hasta reducirla a la oposición entre razón instrumental y comunicativa y delante de los alumnos y admiradores de los tenientes de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Sloterdijk llevó a cabo una elegante y despiadada destrucción de los fundamentos de las teorías en boga en el Frankfurt de fin de siglo. Habermas no lo perdonará: *l'affaire Sloterdijk* estalla a finales de los años noventa. No hablaremos mucho de ello en esta tesis - se llegó a tal nivel de mezquindad intelectual que el mero relato del asunto nos parece fuera de lugar. El comportamiento sacerdotal de Habermas, que escribió artículos difamatorios en contra de Sloterdijk, y que ni siquiera firmaba él mismo sino que hacía firmar a alumnos suyos, desacredita performativamente su teoría del diálogo: con toda evidencia, si uno no comparte los presupuestos de la teoría del diálogo la propia teoría ya no puede seguir en vigor. Se desveló la esencia del proceder práctico en el que cobra forma el pensamiento de Habermas, un proceder que, en mayor o menor medida, es el mismo de las democracias parlamentarias: lo he decidido todo y ahora podemos hablar de ello aunque todo seguirá tal como yo lo he decidido y si usted no acepta mis decisiones y no se sienta en la mesa de las habladurías, lo excomulgaremos mediante cualquier medio a nuestro alcance, desde la difamación hasta el bombardeo y la tortura (en caso de las democracias). Al lector que no conozca este asunto, lo invitamos a leer el texto base de la polémica, *Normas para el parque humano*, cuya lectura necesita menos de dos o tres horas, donde no se encuentra sombra alguna de nostalgia fascista, de ímpetu neopagano y de anhelo de sacrificios humanos -tales son las acusaciones de Habermas. De *l'affaire Sloterdijk* no hablaremos más.⁴⁸¹

En 1998 se inicia la publicación de la trilogía *Esferas*, que se terminará en 2004. Consiste en nada menos que la historia de la humanidad bajo el prisma del concepto de la esfera y su pretensión es sencillamente refundar en el aire -quedarse en el aire es el mejor destino que podemos soñar para

481 Sloterdijk discute el asunto con Heinrichs en *El sol y la muerte...*, op. cit., pp. 49-89

nuestras ideas- la ontología. Siguen resonando la India y la *Crítica de la razón cínica* en *Esferas*, pero la madurez conceptual y la amplitud de su erudición dejan atónito al lector, que se ve inmerso en un nuevo mundo. El primer tomo de *Esferas*, presentado bajo el título *Burbujas. Microsferología*, comunica la vertiente psicológica de la teoría de Sloterdijk. Este tomo opera lo que Sloterdijk llama el giro diádico en la concepción del ser humano: se empieza a contar a partir de dos. La burbuja se compone de dos polos que cobran existencia gracias al receptáculo esférico que con ellos se genera. El individuo queda relegado a nivel de fábula. El espacio que conformamos y somos es, de entrada, plural. *Globos. Macrosferología*, el tomo segundo, realiza la historia de las macrosferas y se concentra sobre la vertiente más bien sociológica de la esferología. Se relata ahí el nacimiento y el estallido de los grandes receptáculos humanos hasta el cosmos, la esfera omnienglobante de los griegos. *Globos* se cierra con la muerte del todo-uno esférico. En virtud de la sonrisa cómplice dirigida a sus críticos académicos, Sloterdijk barajó la posibilidad de presentar *Globos* como una novela filosófica.⁴⁸² Se puede reconocer ahí un matiz de la actitud deleuziana que consiste en crear, en inventar, en concebir y en evitar justificarse ante el tribunal universitario y burlarse de aquellos que confunden pensamiento y juicio. El tercer tomo se titula *Espumas. Esferología plural*, en el que Sloterdijk se adentra en las entrañas del mundo contemporáneo, heredero de la fragmentación del Uno, donde las esferas surgen espontáneamente en un mundo descentrado. Para este mundo que experimentamos la metáfora de la espuma es de las más evocativas, además de posibilitar un discurso consistente que consiente llevar la mirada al mundo contemporáneo sin subsumir la teoría bajo el yugo de una condenación moral sin ambages. Este mundo sigue naciendo, sigue siendo como Afrodita: nacimiento en acción. Sloterdijk intenta ofrecer una teoría crítica sin condenación moral del mundo.

Presentando las tesis de Sloterdijk y ubicándonos en relación a ellas, pretendemos entretejer la finitud y la apertura en el pensamiento. La esferología de Sloterdijk es sin duda a día de hoy una de las teorías que mejor se aventuran en este camino. Sin embargo, creemos que las esferas acaban dando privilegio a la finitud en detrimento de la apertura. Nosotros queremos pensar de manera fractal, dicho metafóricamente. El fractal es para la esfera lo que la espiral es para el círculo. Iremos refinando nuestro concepto a lo largo de esta discusión con la esferología, convenientemente contextualizada en lo que Sloterdijk llama *el país Nosotros*, territorio de la justicia natalicia. Las propias tesis de Sloterdijk exigen entrar en relación con los conceptos punteros de la filosofía contemporánea.

482 En *El sol y la muerte*, op. cit., Sloterdijk trata de esta estrategia de marketing filosófico. Sin embargo, en la traducción española, se nos presenta literalmente *Globos* como una novela filosófica. Ver SLOTERDIJK, P. *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Madrid, Siruela, 2004.

En primer lugar, conviene rastrear las grandes líneas de la teoría de Peter Sloterdijk. En segundo lugar, arrojaremos luz sobre la relación que la esferología entreteje con el concepto de justicia. Finalmente, haremos valer la fractalología para hacer justicia a la exuberancia del mundo de la vida.

1. La esferología

"¿De qué forma pertenece el hombre al mundo? ¿No es ésta la cuestión filosófica por antonomasia?"⁴⁸³

- Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte*

¿De qué forma se relacionan el ser humano y el mundo? He aquí la pregunta fundamental para Peter Sloterdijk. Cabe resaltar que esta interrogación no apunta ni al ser (ni al mundo) ni al humano sino a la relación entre ambos. Tampoco señala la presencia de una sustancia o de un fundamento sino que interroga una forma. La *esfera* es la respuesta de Sloterdijk a la pregunta por la forma del ser-en-el-mundo.

La esferología se presenta como una tercera vía para la narración del "estar juntos" de los seres humanos. La alternativa entre el *contrato*, el "estar juntos" de forma libremente consentida, y el *organismo* biológico, el "estar juntos" ya presente y de forma orgánicamente determinada, no proporciona ya energía al pensamiento. "Mientras que la quimera del contrato reúne a individuos falseados y descoloridos en un nexa imaginario, el fantasma del organismo vincula a individuos reales en un 'todo' falseado, grotescamente simplificado."⁴⁸⁴ Frente a la ceguera ante las situaciones que caracteriza a los contractualistas y frente a la incorporación en la ficción que proponen los organicistas, sencillamente hay que partir de lo que hay. Para Sloterdijk esto significa reconocer que la vida no es del todo social. La vida tiene un origen asocial.

La sociedad conforma seres que están a la vez dentro y fuera de ella. Ser más que sociedad no quiere decir que se vuelva al individuo como punto real de la sustancia. El individuo es ya coexistencia, es una composición de composiciones (o partición de particiones) que genera el propio espacio que habita. Sloterdijk llama "giro diadológico" al hecho de tomar como punto de

483 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, *op. cit.*, p. 345

484 SLOTERDIJK, P. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Madrid, Siruela, 2006, p. 223. Nancy califica el conjunto del nosotros en los mismos términos en *L'adoration...*, *op. cit.*, p. 122: "No es un 'todos' de asamblea ni de vínculo social, sin ser sin embargo una incorporación orgánica o fusional."

partida la sentencia de Gabriel Tarde: "toda cosa es una sociedad."⁴⁸⁵ Cualquier existente es ya una multiplicidad. Toda cosa es un conjunto de relaciones, sin que haya una meta-sociedad unificadora. Socializar es sólo la mitad de la diada vida, la otra es apartarse. Este hecho lo ilustra Sloterdijk en su análisis de la vivienda como sistema de inmunidad: "Ella hace explícito que los organismos vivos no subsisten sin procurarse encierro en sí mismos. [...] Materializa el hecho de que a la apertura humana al mundo corresponde siempre un apartarse del complementario."⁴⁸⁶ Para pensar la comunidad del ser humano conviene a un tiempo pensar su impulso inmune.

Para arrostrar el potencial de violencia que se extiende hoy en día, Sloterdijk nos invita a pensar simultáneamente en la finitud y la apertura. Las múltiples diadas y sus receptáculos autógenos conducen a la expresión *espumas*, subtítulo del tercer tomo de *Esferas*, constituyendo un ensayo en la dirección de una justicia renovada.

Desde origen de la vida en las espumas marítimas de los océanos primigenios, o en aquellas de un escupitajo supremo de un dios mudo, hasta la bóveda del firmamento omnioenglobante de los albores del pensar racional, pasando por el vientre redondo de la madre, por el globo terrestre, por la elipse que recorren los planetas, por la forma del huevo y la de la célula viva, la esfera parece ocupar un lugar privilegiado en el modo en que la vida se relaciona con el mundo que la acoge. De lo micro a lo macrológico, la esferología se presenta como el discurso que hace poéticamente justicia a la realidad. Según nuestra lectura, será en el pasaje de una a otra donde veremos emerger lo problemático de una teoría sobre la forma *perfecta*.

1.1 Microsferología

Debemos a las burbujas que flotaban entre la violencia de las olas y la dureza de las rocas hace más o menos cuatro mil millones de años la invención de dos conceptos clave para el entendimiento del ser humano: la invención de la diferencia entre dentro y fuera; y la voluntad de autoconservación que se origina en ella.⁴⁸⁷ Sloterdijk insiste en esto sin cesar: los seres humanos somos seres conformadores de espacio interior. Vivimos en receptáculos autógenos, es decir que no asaltamos una fisicalidad preexistente como el oso penetra una caverna sino que creamos el interior del mundo que habitamos. A la imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu, no habitamos un lugar sino una relación. Sloterdijk llama a esta subordinación de lo físico a lo anímico: la *perichoresis*.

485 *Ibid.*, p. 230

486 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, *op. cit.*, p. 412

487 SLOTERDIJK, P. "Espumas naturales, aphrosferas" en *Esferas III...*, *op. cit.*, pp. 42-47

"La extraña expresión se refiere nada menos que a la ambiciosa idea de que las Personas no son localizables en espacios exteriores, que depare la física, sino que, por su relación mutua, crean ellas mismas el lugar en el que están. [...] La perichoresis hace que el lugar de las personas sea por entero la relación misma."⁴⁸⁸

Hasta "puede abordarse el ser-en-relación como lugar absoluto."⁴⁸⁹ He aquí el primer elemento que nos interesa en la esferología: la relación como lugar. Cabe enfatizar que no preexistimos a la creación de este espacio interior sino que cobramos existencia en la conformación misma del espacio. A partir de Nancy ya hemos señalado que la justicia del mundo exige que pensemos no en el espacio físico sino en el espaciamento del cual formamos parte. ¿La vida? Resonancia en un receptáculo esférico autógeno es la respuesta que nos ofrece la esferología.

Podemos ilustrar lo dicho a partir de la emergencia de la vida individual. El proyecto *Esferas* de Sloterdijk no consiste en la invención de una nueva teoría ni en sacar a la luz nueva información acerca de la vida humana, sino en la presentación de un mosaico de información ya disponible pero generalmente descartada, olvidada, enterrada. El primer estadio del proyecto insiste en el primer saber: preexistimos a nuestro nacimiento. La constitución psíquica del ser humano arranca en el útero de la madre. Ahí el embrión, y luego el feto, se relacionan con una primera exterioridad, compuesta de un líquido amniótico, de un cordón umbilical, de una placenta (a la cual volveremos con más detenimiento) y de paredes orgánicas, pero también de sonidos, ruidos molestos de la digestión, de la respiración y del látigo del corazón de la anfitriona, su voz, los gemidos y la música de la atención que ella presta a la vida en germen que invadió su interior. Cabría añadir, y extraeremos consecuencias en la tercera parte, el propio cuerpo como pliegue exterior, por ejemplo cuando la mano roza el pie y el pie la cabeza. No podemos descartar de antemano la relevancia psicológica de estos primeros (auto)toques. Ahora bien, no cabe pensar esta experiencia del mundo intrauterino según el modelo sujeto/objeto, pues ¡el sujeto todavía no existe!

Sloterdijk utiliza, para hablar de esta "exterioridad", el concepto de *nobjeto* de su compañero Tomas Macho.⁴⁹⁰ Hay que internalizar la exterioridad (entre comillas) puesto que estos nobjetos median el desarrollo interno de la psique humana. Esta exterioridad es necesaria para el desarrollo de una interioridad. Aquí, conforme a la exigencia que hemos formulado en la introducción, la finitud cobra existencia gracias a su apertura. Sloterdijk apuesta por presentar a la placenta como primer en-frente, objeto anterior al sujeto. El "órgano-con"⁴⁹¹ es la expresión materialista del *con* que Jean-

488 SLOTERDIJK, P. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 541 y 543

489 *Ibid.*, p. 547

490 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, pp. 271-277

491 SLOTERDIJK, P. "El acompañante originario..." en *Esferas I...*, *op. cit.*, pp. 313-360

Luc Nancy pone en la base del ser.⁴⁹² Con ello, se asegura que lo fundamental quede suspendido en el "entre". "El con es lo primero que existe y que permite existir."⁴⁹³ Queda rastreado el segundo elemento de las esferas humanas: éstas son díadas entendidas como estructuras bipolares o multipolares. En la esferología de Sloterdijk, se empieza a contar a partir de dos por lo que carece de sentido hablar de esfera individual tal y como uno imagina cuando piensa en el popularizado espacio vital de cada uno. La esfera abraza, necesariamente y para siempre, una multitud.

Este análisis materialista tiene la ventaja de mostrar la inexistencia del individuo sobre la base de órganos sin dueño (queda indeterminado si la placenta es órgano de la mujer o del feto⁴⁹⁴) y amalgamas de células curioseando. El individuo sólo puede existir *a posteriori*, gracias a un corte de separación. Si la placenta es el órgano "con", el ombligo es su contra. Por ende, está justificado nuestro anhelo de ir más allá de la coexistencia, por muy radicalmente que esté conceptualizada en Jean-Luc Nancy, y hablar de *coinsistencia* en lo que concierne a las cuestiones de esencia. Sloterdijk acuña el concepto⁴⁹⁵ pero lo abandona enseguida y se aferra a la coexistencia. Profundizaremos en la coinsistencia en la *liberación natalicia*.⁴⁹⁶

El tercer elemento que queremos subrayar consiste en la actuación del exterior en el interior mismo de la esfera. Efectivamente, las paredes de ésta son semipermeables. "Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior."⁴⁹⁷ La diferencia constitutiva que separa lo interior del exterior es relativa. No existe una frontera absoluta que separe un *yo* de un *mundo*.

La esfera es un espacio interior de mundo constituido como mínimo por dos polos. El cuerpo individual nunca abandonará este modo de habitar el mundo. Una vez expulsado al aire libre, el bebé participará en la conformación de un espacio interior madre-hijo. Éste es un espacio de resonancia, soldado por sonidos y una voz, cuyo sentido interno emerge junto con la delimitación de sus fronteras. El espacio madre-hijo se ampliará para incluir al padre. Luego, el recién llegado al mundo se autonomizará gracias a nuevos rostros del vecindario, a amigos reales e imaginarios, a ángeles guardianes, a ídolos lejanos o incluso al absoluto con un nombre cualquiera.

492 Ver supra *La comunidad naciente*.

493 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., p. 325

494 *Ibid.*, en nota, p. 574

495 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 197

496 Ver infra *La liberación natalicia*, especialmente tratando del horizonte éxtimo de lo íntimo.

497 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 37

Sloterdijk señala en *El sol y la muerte* el matrimonio, en la cúspide del desarrollo psíquico, del alma individual y del absoluto que anhelaban los amantes de Dios. Se ha desvelado un cuarto elemento, además de las multipolaridades, de la esferología: la capacidad de crecimiento.

La esfera crece por aprendizaje y vive hasta estallar. "No se puede hablar de las esferas íntimas sin hacerlo del modo en que suceden su estallido y su nueva formación ampliada. Todas las burbujas fecundas, modelos orgánicos de receptáculos autógenos, viven para su estallido [...]."498 Sloterdijk habla de un expansionismo intrauterino.⁴⁹⁹ Esta tendencia a expandirse y a ocupar el espacio anima a todas las esferas, por lo que se puede hablar de la función uterina de las esferas generadas *postpartum*. La convocación al crecimiento, interna a la esfera, configura el espacio que se habita como un vientre materno. Se conforma una esfera, se crece, se nace. La cuestión del pasaje de una esfera a otra parece ser tributaria del drama y la catástrofe.⁵⁰⁰ La implosión de la esfera absoluta, el llamado nihilismo, se debe a su tensión interna entre lo infinito y la inmunidad. La infinidad no ofrece cobijo. Por su parte, Jean-Luc Nancy minusvalora la necesidad de cobijo y de inmunidad. Pero detengámonos un momento en esto: de células intrauterinas, hemos llegado a hablar de absolutos en el nivel macro. Nuestro análisis ya se ha escorado hacia las macrosferas. Con el estudio de las microsferas, hemos arrojado luz sobre cinco características esenciales del planteamiento esferológico: (1) el lugar de una esfera es la relación que en ella se establece, (2) la relación en forma de polaridad es lo primero que hay, (3) en ella actúa el exterior a través de fronteras porosas, (4) está sometida a impulsos de crecimiento y (5) condenada a estallar.

1.2 Macrosferología

La empresa de Sloterdijk tiene el mérito de resaltar un hecho de gran alcance para el tema que aquí nos ocupa: la reflexión occidental desde Platón es una meditación acerca de la esfera.⁵⁰¹ Si el análisis microsferológico reparó en la importancia psicológica del motivo de la esfera, la macrosferología apunta a ámbitos, digamos, sociológicos. ¿Cómo se forman los grupos humanos? Parece ser que la espuma oceánica nos sigue sirviendo de metáfora: la diferencia entre interior y exterior junto con la voluntad de perdurar en el tiempo siguen siendo, en cuanto a conjuntos

498 *Ibid.*, p. 67. Recordamos la exigencia de Esposito para superar el potencial destructivo de la biopolítica: el sistema normativo programa desde dentro su destrucción en aras de una superación.

499 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, p. 292

500 Trataremos detenidamente la cuestión del planteamiento catastrófico en el apartado *Entre esferas*.

501 Para Deleuze, el pensamiento occidental está centrado en la forma del árbol. Ver infra, *Esferas abiertas*, para nuestra crítica al respeto.

humanos se refiere, la pareja fundamental y, como es natural, este matrimonio da a luz a conformaciones esféricas.

Analizaremos la formación de macrosferas desde la perspectiva del macrohistoriador que Sloterdijk hace suya. La macrohistoria contempla la evolución de la humanidad desde tiempos muy remotos, mucho antes de la llamada historia. Hicieron falta muchas generaciones e infinitas muertes y roturas irreversibles de microsferas para llegar a la elaboración colectiva de la macrosfera omnienglobante llamada Dios. Las macrosferas son los lugares-relaciones que habitaron las primeras hordas humanas, luego las manadas que hablan una lengua, las tribus, los imperios, las naciones y finalmente los terrícolas del globo terrestre. El grupo genera su identidad inmunológica concibiendo una bóveda que lo protege del exterior. Esta dinámica del pensar llegó hasta los confines del cosmos, donde el firmamento lo engloba todo. Ser partícipe del todo, he aquí la última inmunología. Pero, ¿si lo último es una bóveda protectora, donde reside la apertura? En la búsqueda y elaboración del todo-uno se sacrificó la posibilidad de la apertura última.

Reconstruyamos paso a paso la elaboración de un espacio propio grupal. De la microsferología íntima y familiar hemos de llegar a conjuntos humanos liberados de lo íntimo y familiar que abarcan en su seno gente desconocida. Las esferas crecen: ¿cómo la ampliación de un espacio íntimo llega a englobar el cosmos en su totalidad? Ya se señaló que el crecimiento se hace mediante el aprendizaje. Pero, ¿qué da pábulo al afán de aprender? La respuesta de Sloterdijk: el dolor y la muerte.

Las microsferas crecen internando en su radio fuerzas estresantes exteriores. Neutralizar la amenaza exterior mediante su asimilación en el interior esférico: así nace un mundo.⁵⁰² Para la política, los enemigos y los extraños constituyen agentes estresantes fundamentales; para la estructura mental, lo infinito y lo monstruoso fomentan la ampliación de la esfera. Traspasando sus domesticaciones exitosas a las generaciones que la siguen, una generación crea macrosferas a partir de microsferas. Lo monstruoso es una hormona de crecimiento.⁵⁰³ ¿Cuál es el espacio donde perdura una relación con un ser querido desaparecido? Pues, si habitamos una relación, ¿qué ocurre con el lugar cuando un integrante fallece?

502 Haremos valer tesis propias al respeto en infra *Polemotenseguridad: una teoría cuántica de la enemistad*.

503 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., pp. 141-149

Las microsferas rotas se arreglan mediante la regeneración de la esfera. Gracias a su ampliación a un espacio mayor consiguen contener a la vez los ausentes y los presentes. "[...] la primera pasión proxémica: un espacio-dolor que produce la proximidad-lejanía con respecto a los perdidos."⁵⁰⁴ La muerte es el primer agente estresante de esferas y artífice de culturas. "Desde este punto de vista las culturas son funciones de las criptas sobre las que se asientan las generaciones de turno. Las tradiciones son ríos de signos en el espacio tanatológico."⁵⁰⁵ Lo que se amplía no es en primer lugar el espacio sino las paredes que lo delimitan. Las esferas crecen como sistemas inmunológicos. Sólo se arrancan de lo íntimo cuando tratan de dar espacio a los muertos. La microsfera rota por la desaparición injustificable de un polo de la relación genera otra esfera simbólica donde presentes y ausentes conviven; así lo creen... Dicha creencia tiene efectos creativos. Esta creación simbólica pasa de generación en generación, sigue creciendo a medida que la gente va muriendo hasta generar una macrosfera, una burbuja inmensa que une a desconocidos entre sí.

La ampliación de una esfera es tributaria de una creciente inmunización. Estos procesos de amplificación del espacio anímico se desplegaron durante milenios antes de poder llegar a concebir un espacio llamado mundo o cosmos. A partir de la civilización mesopotámica, sostiene Sloterdijk, se hace posible un proyecto mundo en su totalidad. "A partir de ahí, política, arquitectura y teología se aúnan en un proyecto común macroinmunológico. El macrocuerpo político aparece como el constructor de un espacio interior de mundo."⁵⁰⁶ Ya ha arrancado la construcción de globos y con ella aparece la diferencia crucial entre micro y macrosfera: las macrosferas, a diferencia de las microsferas, son espacios perfectos. Las burbujas no se constituyen necesariamente con el concepto circular, los globos sí. Son espacios en cuya interioridad la muerte y el dolor ya no señalan un afuera o una contradicción; pero la generación de tal espacio tiene su precio.

"En el sentido del espacio de los imperios y los reinos se verifica, frente al de la vieja vida sobre la esférica balsa grupal, un notable desplazamiento. El mundo se 'globaliza' de un modo nuevo: cualquiera que 'sea el caso' [nacido en el Estado], ahora debe tener lugar en el interior de una esfera santa, la del cosmos, en cuyo centro reina un principio dominador, un Dios o una razón de alcance universal."⁵⁰⁷

Una segunda diferencia entre el globo y la esfera aparece: además de ser una forma geométricamente perfecta, y a diferencia de la burbuja que se tensa según polaridades, el globo tiene centro... de poder. La relación en la burbuja es siempre carnal y concreta, y la forma del espacio que se crea en ella está en constante cambio. En el globo, la relación llega a ser abstracta y

504 *Ibid.*, p. 151

505 *Ibid.*, p. 153. Ver también SLOTERDIJK, P. "El thanatotopo. La provincia de lo divino" en *Esferas III...*, *op. cit.*, pp. 337-356

506 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 241

507 SLOTERDIJK, P. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Madrid, Siruela, 1994, p. 58

por ende necesita de un principio ordenador, un poder representativo de un espacio esta vez perfectamente redondo. La teoría de Sloterdijk tiene una fuerte resonancia con lo que hemos dicho acerca del momento fundador del derecho: negación de la inadecuación consigo mismo. La formación de un espacio sin inadecuación sólo puede acaecer junto con el establecimiento de un centro de poder justificado por la perfección de lo que representa.

Para entender el complejo pasaje de lo micro a lo macro y sus consecuencias, nos es de gran utilidad acercar las tesis de Sloterdijk a la teoría deleuziana de lo molecular y lo molar y del espacio estriado y liso. Lo macro es un espacio liso, circular y perfecto, ajeno a la irregularidad de la realidad agrietada. Ajeno, sin embargo, solamente en su representación que ofrece de sí mismo. Lo molar vive de la energía que florece en lo molecular. Ya decían Deleuze y Guattari que a lo molar va necesariamente unido un aparato de captura, de apropiación y transformación del deseo. La construcción de macrosferas utiliza material de la misma índole.

La construcción de macrosferas necesita recuperar las energías desplegadas en las microsferas. En cierto modo, la fuerza expansiva de las microsferas está expropiada e indexada a la necesidad del macroproyecto. Por eso, las masas incluidas en el globo permanecen infantilizadas. Su nacer ya no les pertenece.

"[...] efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales, cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas."⁵⁰⁸

Ahí donde crecen paredes inmunológicas, de una metáfora uterina debe tratarse. "De ahí se sigue: toda sociedad es un proyecto uterotécnico; tiene que extraer de sí misma la protección por la cual ella misma se hace posible."⁵⁰⁹ La conformación del gran útero común funciona con energía fetal como combustible. Las macrosferas nacen de microsferas estalladas. Una vez iniciada la construcción a nivel macro, hay una necesidad perpetua de microestallidos. Un polo de una microsfera, tras una catástrofe, se ve emparentado con un cuerpo complementario ajeno a su intimidad, una macro-placenta diríamos.

"Por eso la persona mundana normal no puede acceder al secreto propio de sí misma, dado que su psique, como se comprende ahora, está construida como una Ecbatana [*fortaleza persa*] interior, como una serie de fosos y muros en torno a un nunc stans inaccesible, que es un Nosotros enhiesto: el alma interiorizada y su Dios aliado."⁵¹⁰

508 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, p. 71

509 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 180

510 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 247. Para un análisis del papel de la ley en esta construcción de fortalezas que desintiman intimando, ver *infra*, en la sección dedicada a Derrida, *El sujeto de la ley*.

El campesino en la espera diferida por el guardián se enajena y se aliena perdiendo el secreto de su existencia. Penetrar en la fortaleza en búsqueda del propio secreto supone renunciar justamente a lo propio y hacerse múltiple: el secreto de sí mismo, de esta manera, se alcanza mediante la exposición del sí mismo hecho jirones. La persona mundana normal, nos dice Sloterdijk, no puede tener acceso al ello puesto que ha hecho de la cohesión de su individualidad un valor inviolable. Al no tener acceso al ello, no toca el mundo sino en su relación con un absoluto abstracto.

Así el cuerpo individual acaba complementado con lo Absoluto absolutamente alienante. Pero quien se complementa con lo Absoluto, con el cual la intimidad resulta problemática, debe presentarse ante sus representantes. El globo, la redondez perfecta, es una estrategia de poder. "La teoría de la esfera es, a la vez, el primer análisis del poder."⁵¹¹ La esfera redonda que analizaron los griegos autoriza la crítica a lo no-redondo. La esfera pasó a la ética cuando se valoró como inferior la lejanía de la redondez inmaculada. De la perfección geométrica de la macrosfera política nace la posibilidad de crítica a la forma libre de la burbuja. Desde el punto de vista del globo, las burbujas son culpables.

Las esferas pasan de lo micro a lo macro mediante la integración de un espacio muerto. El puente entre los vivos y los muertos lo construye un poder. El poder se nutre de aquello que precisamente debe inmunizar. La muerte, como exterior puro, está interiorizada. La reflexión filosófica, afirma Sloterdijk, ejerciendo raciocinio acerca de la esfera perfecta, estaba en realidad conjurando la muerte. Imaginando una esfera total se quería subrayar la imposibilidad de caer fuera. La ontología fue una inmunología. Sloterdijk: "Interpreto, por tanto, la metafísica clásica como una suerte de biblioteca de aserciones efectivas sobre la totalidad del mundo como sistema inmunitario. De ahí que la ontología sea inmunología primera, nunca algo irrelevante."⁵¹² El arranque de este proceso de inmunización sigue siendo la primera cicatriz, el ombligo:

"En *Globos* [se mostró] que también la cosmología clásica o cosmo-ontología no era más que una enorme ampliación de la idea del espacio propio o, como nosotros hemos dicho anteriormente, una imagen de mundo extensional del ombligo. De ahí que la vieja cosmología fuera en el fondo un sistema metafórico de inmunidad [...]."⁵¹³

La ontología es una esferoinmunología.⁵¹⁴ Las macrosferas nacen como negación del estallido de las microsferas pero, a su vez, su crecimiento necesita de la energía liberada en los microestallidos. En última instancia, se trata de integrar a la muerte para protegernos de ella. Estas tesis resuenan con la

511 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 52

512 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 180

513 *Ibid.*, p. 313

514 *Ibid.*, p. 207

discusión que mantuvimos con Alain Badiou, donde pusimos de relieve que la ética de los derechos humanos, derecho a la vida en primer lugar, en realidad significa el control occidental de la muerte.

Pero la muerte no se deja vencer tan fácilmente. La muerte secuestra un polo de la esfera, ésta estalla y el otro polo se ve necesariamente implicado en la conformación renovada de otra esfera. En el espacio simbólico, se elaboran esferas donde los presentes se relacionan con queridos ahora desaparecidos. Las construcciones exitosas se pasan a las generaciones siguientes, que proveerán nuevas historias y nuevos estallidos, y por ende nueva materia prima para la construcción esférica. Fue tan exitosa la ampliación de esferas que se llegó a perder la intimidad en el espacio interior de mundo. Los años y los siglos pasan y los muertos se acumulan, se acumulan, se acumulan. Surge una pregunta en la psique humana: ¿Cuántos muertos podrá contener el cosmos? Infinitamente, se respondió en los círculos teológicos. Pero el infinito no cobija.⁵¹⁵ El concepto del contenedor absoluto implosionó por tensiones interiores. "Como mejor sale a la luz lo que la metafísica fue y quiso ser es bajo la fórmula de su necrología."⁵¹⁶ La búsqueda de la inmunidad última (y no de la fundamentación última), la que se erige frente a la muerte, integró su exterior en su seno.⁵¹⁷ Con el transcurrir de los siglos, tuvo por fuerza que hacerse infinita (como la ausencia que pretende compensar) y se colapsó. Se murió el baldaquín contra la muerte. En realidad, enfrascado en la biosfera, luchar contra la muerte con ayuda de una teoría filosófica es como andar con un paraguas en el ojo de la tormenta y pretender no mojarse. Ahora nos queda asumir la muerte del monosferismo o de dios⁵¹⁸ sin renunciar a la animación, al aliento, al ánimo. ¿Por qué sigue habiendo grandes esferas si la monosfera se disolvió? Tenemos que aventurarnos entre las esferas para averiguar el cómo de la persistencia de los grandes cobijos.

1.3 Entre esferas

"Veis este huevo? Con él se derriban todos los dogmas de la tierra."
- Diderot, *Conversation avec D'Alembert*

De lo micro a lo macro hay un punto ciego, más exactamente un punto muerto. Sloterdijk resalta la importancia del papel de los muertos en la ampliación de comunidad de hordas hacia imperios. Lo que sobrevive y crece de generación en generación es el lugar simbólico donde

515 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 19

516 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 233

517 Para un análisis de las consecuencias de esta interiorización de la muerte en la protección de la vida en las sociedades contemporáneas, ver infra *Sacrificar la vida a su conservación*.

518 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 118: "La muerte de Dios se comunica en principio por una esquila morfológica: la esfera ha muerto."

perduran los muertos. Resulta que también la esfera omnienglobante llamada Dios o Cosmos es inseparable del pensamiento de la muerte. La monosfera es a la vez la estructura mental que niega el viaje de la muerte y la zona a la cual sólo accedemos mediante la muerte del cuerpo físico. Insistimos, con relación a nuestros intereses por vincular el pensamiento con una idea de justicia, en la necesidad de una teoría que no sea carroñera. ¿Cómo se pasa de las microsferas a las macrosferas?

En la trilogía *Esferas*, el abandono de una esfera siempre se narra con términos dramáticos, catastróficos. El pasaje de una esfera a otra es la historia de derrotas y estallidos. Sin embargo, necesitamos involucrar el pensamiento en las mudanzas de sentido sin adoptar un pensamiento suicida. En *El sol y la muerte*, el interlocutor de Sloterdijk, Heinrichs, formula la pregunta clave: ¿cómo pasamos de microsferas a macrosferas? Más aún, si bien las esferas crecen, ¿cómo pasamos de una microsfera a otra microsfera de mayor amplitud sin empezar desde cero? ¿Qué es lo que se mantiene de una esfera a otra? Desgraciadamente, hemos de reconocer que Sloterdijk no dispone a día de hoy de una respuesta satisfactoria. Sin embargo, no nos quedamos con las manos vacías. Existe material en las *Esferas* para proyectar vías de respuesta, al menos como pesquisa en el sentido de traslado conscientemente programado.

En *El sol y la muerte*, es evidente que Sloterdijk elude la cuestión. Se limita a reformular varias veces la pregunta de su contrincante, reparando en su carácter elemental, sin aventurarse a formular las pistas que el lector está esperando desde centenas de páginas. Nos comunica que trabaja con un modelo vecino a las matemáticas, al cálculo diferencial y que de lo que se trata, en el pasaje de las microsferas a las macrosferas, es de trazar una suerte de curva. A partir del mínimo esférico - la diada - Sloterdijk comparte su método:

"La tarea consiste en describir una curva que va de la pareja al mundo como totalidad, este es el movimiento genético de la totalización metafísica. [...] La curva no es más que una historia que se hace calculable, una historia en la que cualquier lugar puede ser expresado acudiendo a una ecuación funcional. La tarea es por tanto la siguiente: dibuja una curva o cuenta una historia que vaya continuamente de un *minimum* a un *maximum*. Las dos magnitudes más extremas son ontológicamente reales: existe el *minimum* porque sé que hay embarazadas y parejas; y existe el *maximum* porque sé que estamos en el mundo y el estar-en es real. Esto, por consiguiente, significa: ¡traza la curva entre los extremos! Sólo aquí empieza el drama: mientras dibujo, observo a la primera estructura de pareja abrirse, cómo el exterior opera en el interior y cómo, en los casos más favorables, la esfera se regenera en un formato superior desde un plano metafórico, social y lógico."⁵¹⁹

¿Curva? Si bien la elipse, el círculo y la esfera contienen en sí curvaturas, la curva no se agota en estas figuras cerradas. ¿Podría existir una rítmica, una ondulación cuyo destino no sea la

519 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., pp. 231-232

autorreferencia? Ya se está perfilando la posibilidad de una fractalología. Pero todavía no hemos aprendido todo lo que necesitamos de *Esferas*.

En un excursus de *Esferas I*, titulado *El principio huevo. Intimación y envoltura*⁵²⁰, Sloterdijk investiga rápidamente la forma huevo en la perspectiva de la esferología, forma de la cual Diderot ya decía que permitía derribar cualquier dogma. A nuestro juicio, hay más en el huevo que lo que Sloterdijk extrae. El principio huevo nos revela una idea de gran alcance para la continuación de nuestra indagación: lo real no se agota en las esferas. Cierto es que Sloterdijk nunca afirma tal cosa pero cierto es también que la esferología minusvalora la exterioridad de las esferas, obvia el ámbito de la curva que no vuelve sobre sí misma.

¿Qué nos enseña la forma huevo? En primer lugar, las esferas tienen paredes semipermeables.

"Sólo cuando el sujeto se ha constituido desde el principio en una estructura de duplicidad protectora-permeable - y el prediseño de ese dúo comienza en el espacio prenatal, como hemos mostrado - puede enriquecerse el campo subjetivo mediante polaridades sucesivas hasta estructurarse comunitariamente [...]"⁵²¹

Ello significa que las esferas comunican con su exterior, si bien de manera parcial. Esta comunicación no se limita a la inmunología frente a un exterior monstruoso, como hasta ahora nos hemos limitado a decir, sino que hay un alimento o un aliento ahí fuera, por lo menos por lo que concierne a las microsferas. El huevo de la gallina, por ejemplo, recibe el calor necesario para su desarrollo interno de un ser exterior.

En segundo lugar, la cáscara del huevo debe responder a dos exigencias en tensión: ser lo suficientemente rígida para que la vida en su interior goce de una seguridad de desarrollo y ser lo suficientemente blanda como para permitir que la vida desarrollada pueda hacerla estallar y salir a espacios más amplios. Si es verdad que el estallido de la cáscara es una catástrofe para el huevo, no lo es para el polluelo, para el cual se trata más bien de una liberación. Lo que es verdad para el huevo lo es también para los huevos metafóricos, o debería serlo. Acerca de las construcciones simbólicas de sentido y verdad, dijo Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

"Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento."⁵²²

520 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., pp. 297-301

521 *Ibid.*, p. 400

522 NIETZSCHE, F. "Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral" en NIETZSCHE, F. y VAIHIGER, H. *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 27

Las construcciones conceptuales de la filosofía y de las religiones están sometidas a la misma exigencia que la cáscara de un huevo: ser bastante liviano para comunicarse con el mundo (las olas en el caso de la metáfora nietzscheana o el calor de la gallina en el caso del huevo) y ser suficientemente consistente para no romperse ante cualquier vicisitud. La apertura y la finitud actúan simultáneamente en la forma en que la vida crece y se despliega.

El principio huevo enseña cuatro cosas que tendremos que pensar a fondo para la fractalogía: (1) la esfera es un sistema inmunológico inmerso en una realidad de mayor amplitud; (2) lo interno a la esfera tiene, con lo real que la engloba, una comunicación vital que no se limita a la de enemistad⁵²³; (3) en el pasaje de una esfera a otra, algo persiste que no se agota en inmunología; y (4) el pasaje destructivo de una esfera a otra es condición de posibilidad para ese algo que crece en el interior de las esferas.

A diferencia de la esferología que, al tomar una forma perfecta como imagen-guía para el pensamiento, aunque sea de manera alegórica, está condenada a relacionarse con tensión y desconfianza con su otro, la fractalogía apostará desde la imperfección para fomentar la curiosidad desinteresada o caprichosa como forma de abrir las esferas. Las microsferas crecen por aprendizaje, por curiosidad, por impulso propio, mientras que las macrosferas aparecen en reacción al dolor y a la muerte. Antes de continuar en la elaboración de la fractalogía, conviene detenerse en el tratamiento de la justicia a partir de la esferología.

2. Justicia en las esferas

No perdamos nuestro objetivo de vista: unir al pensamiento de una forma u otra con un horizonte de justicia en el mundo contemporáneo. En esta pesquisa, impulsada desde los escombros de la razón fundamentada y del pensamiento instrumentalizado, fuimos abocados a interrogar la forma de la experiencia humana en el *ser-en-el-mundo*. La pertinencia de las esferas fue establecida

523 Sloterdijk, por su parte, insiste en que la esfera sólo mantiene con el Fuera una relación de inmunización. El impulso de crear nace dentro mientras que se desarrolla contra el afuera. "[...] ser-en-esferas constituye la relación fundamental para el ser humano, una relación, ciertamente, contra la que atenta desde el principio la negación del mundo interior y que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las provocaciones del Fuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar individuaciones." SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., pp. 51-52

por Sloterdijk en su ingente investigación. Queremos ahora extraer la teoría de la justicia inmersa en las *Esferas*.

La justicia esferológica, que se presenta a sí misma como práctica medicinal, puede sintetizarse según cuatro vertientes: el amoralismo, el aire vivo, la levitación y la ética del morfológico o especialista de las formas. Estos cuatro elementos se traban los unos en los otros a la vez que tienen lógica propia. La esferología analiza las formas en las cuales se organizan las polaridades. La esferología se interesa por el terreno donde se despliegan las morales, por ende no puede optar por preconizar un polo sobre otro. Su moral es por consecuencia la del amoralismo, no como negación de la moral sino como contemplación del territorio que acoge su nacer. Este territorio ya está vivo en sí mismo. La vida está ya en el aire o el vacío. Desde nuestro estudio de Jean-Luc Nancy, no se contempla en esta investigación un espacio en el cual se despliega la vida sino que se entiende que el espaciamiento es la vida misma, el pensamiento mismo. La esferología de Sloterdijk nos proporciona una finura conceptual mayor que igualmente opera en esta dirección: la de una filosofía natalicia. Si la vida está ya en el vacío, la liviandad puede indicar una vida liberada de sus lastres superfluos. La levitación de Sloterdijk autoriza una especie de valoración dentro de un espacio amoral. Estos elementos son susceptibles de proporcionar un código de conducta al pensador, una suerte de ética para quien se hace especialista de las formas de vida.

Gracias al análisis de estos cuatro elementos entreteljidos obtendremos una visión general del tratamiento de la cuestión de la justicia en la esferología de Peter Sloterdijk. Iremos sin embargo alimentando nuestra lectura de la obra completa de Sloterdijk, para entender el movimiento que subyace a la presentación de las tesis esferológicas.

2.1 Amoralismo: ausencia de moral común o el vacío como moral

La esferología es un enfoque amoral. Paradojalmente, esta amoralidad tiene sus razones morales. Ya apuntaba Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica* que la pluralidad de perspectivas garantiza que el objeto siga vivo. Invitaba a proteger la realidad contra quienes dicen haberla entendido.⁵²⁴ La polémica acerca del ser de un objeto de interrogación nos asegura que el objeto sigue existiendo independientemente de quien lo mira. Al contrario, cuando se establece un consenso sobre el objeto, cuando se cierra la argumentación acerca de su naturaleza, ésta queda congelada, cosificada y por ende inerte ante la razón instrumental.

524 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 430-434

Hay, en consecuencia, una riqueza en la divergencia de los puntos de vista. Riqueza, en primer lugar, por el mundo humano. Pero, en el trasfondo, se desdibuja en la diversidad de opinión y valores una riqueza del ser, una cierta inmunología del ser frente al dominio de la razón. Mientras permanece activo el debate, lo debatido se mantiene a salvo. El acuerdo común sólo cobra fuerza en contra de algo: lógica sacrificial elemental donde la unión del todo se realiza mediante la exclusión de una parte. En el proyecto *Esferas*, esta lógica se amplía al reino de la moral. Si, en cierto modo, en la moral de lo que se trata es siempre de expresar algún resentimiento en contra de la vida, es menester fomentar la pluralidad de morales. Mantener viva la polivalencia del hecho moral es de mayor relevancia.⁵²⁵ Ello radica en la comprensión nietzscheana del carácter polar del bien y del mal. Al establecer una moral común, lo que es llamado *bien* emprende una campaña de erradicación del denominado *mal*. Cuando existen varios puntos de vista, el polo contrario actúa como reto y desafío en el proceso de crecimiento. Los dos polos utilizan al otro para su propio desarrollo. Cuando un consenso en contra de algo emerge, se empieza por ponerle diques y se apuesta por la victoria de un polo sobre el otro. Victoria aquí significa hundimiento de la polaridad y, por ende, empobrecimiento del ser. Por ello, Sloterdijk habla, más allá de una pluralidad de opiniones, de un "pluralismo de universalismos".⁵²⁶ Mostraremos más abajo cómo la riqueza del ser nace de las polaridades que en él actúan. Cuando, sobre todo en el nivel macrosférico, el número de polaridades se reduce hasta llegar en ciertos ámbitos a un solo bien frente a un único mal, decimos que el ser se empobrece, ya que el abanico de posibilidades de posicionamiento se funde como nieve al sol.

El amoralismo esferológico se distingue de otros enfoques críticos hacia el impulso moral del animal humano. Sloterdijk inyecta una tercera posición en el debate muy polarizado, o sea muy pobre, acerca de la moral. El campo moral, hasta ahora dominado por la posición a favor de la moralidad y los tenientes de lo inmoral (Sade y Bataille, entre otros, se rigen por el mismo código moral con la única diferencia de leerlo al revés) y el polo opuesto, la posición de inocencia pura del comportamiento, ahora tiene un tercer contrincante: el pluralismo de universalismos.

Esta pluralidad de morales a su vez supone un hiato donde las morales se chocan, se entretajan, se arrostran una contra la otra, una apoyándose en la otra. El punto de vista que defiende en pro de la riqueza del ser, es que la multiplicidad de las morales será necesariamente amoral. Deja a las morales desplegar sus juegos de refinamiento y hundirse en sus violencias cónicas, pero

525 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 39

526 *Ibid.*, p. 74

poniendo el pecho en el hiato. El punto de vista moral tensa dos polos de realidad y atribuye un valor a cada uno, uno siendo el contrario necesario del otro. En la esferología se apuesta por una multiplicación de las polaridades, creyendo en cierto modo en una virtud de neutralización de los efectos negativos propia del aumento del número de las relaciones polares. Cuando se tiende hacia la polaridad única, la aniquilación potencial de ambos (el bien y el mal) aumenta. La esferología no se compromete ni con el bien ni con el mal sino con el espacio vacío donde éstos chocan, espacio que emerge junto con la relación polar misma. Reparar en ello es muy importante: el espacio emerge en polaridad. La multitud de las morales es una moral del vacío, del entre. Tenemos, pues, dos elementos para pensar la moral del amoralismo: vacío y vida.

2.2 *Vita minima: el aliento del espaciamento*

"¡Conocedores de la Realidad absoluta!, decidnos: ¿qué es lo que mueve nuestra vida, nuestras alegrías y sufrimientos?"⁵²⁷
- *Svetasvatara upanisad*

"Que lo entienda quien pueda."⁵²⁸
- Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas*

Es conocida la afición de Sloterdijk por el pensamiento oriental, como también es innegable su pasión por la filosofía occidental. ¿Puede hablarse conceptualmente del vacío, del silencio, de la iluminación y del *atman*?⁵²⁹ La empresa de Sloterdijk es un ensayo en esta dirección. Manejando el concepto, recurre a la elegancia y la poesía. Conceptualmente, quien quiere hacer valer los derechos del silencio sabe que no podrá formular la palabra definitiva. Las frases son indicaciones, imágenes evocativas, metáforas. El texto es un baile. El amoralismo toma partido a favor del baile, pretende ser la afirmación sin inhibición del impulso de la danza de la realidad.

La justicia en la esferología se vincula con un componente elemental: el aire. Resulta significativo que Sloterdijk oponga el mito de Atum, que crea el mundo escupiendo, a todas las mitologías del Verbo.⁵³⁰ En las narraciones fundadoras donde prima el verbo, el aire es el soporte de

527 MARTÍN, C. (ed.). *Upanisad. Con los comentarios Advaita de Śankara*, Madrid, Trotta, 2009, p. 167

528 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 377

529 El *atman* es una suerte de alma en el hinduismo, un aliento, la esencia de la vida de cada uno. Buda, al hablar del *anatma*, negaba que cada uno tuviese una esencia propia.

530 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 41. Nancy se pierde la importancia de la inversión creación y verbo que hemos detallado con Joaquín Herrera Flores y que Sloterdijk toma como punto de partida. Escribe Nancy en *L'adoration*, op. cit., p. 15: "Si el triple dios del monoteísmo por lo esencial habla (y Buda hace lo mismo) más que ejerce una potencia, o bien, otra manera de decirlo, si el ejercicio de su potencia pasa por la palabra, es porque la palabra en él substituye al ejercicio y la eficacia del sacrificio. El sacrificio vinculaba un mundo a otro mediante el derrame de una vida. La palabra abre en lo vivo - en un vivo, pero para el mundo entero - una alteridad a la cual no

la razón, de los mandamientos y de los "hágase". En el escupitajo creador de mundo de Atum, no hay moral preestablecida que rijan el desarrollo de lo creado sino la invitación a la conciencia de la fragilidad de lo creado. Ordena a lo creado el cuidado de sí mismo, es decir, de la creación. No hay manual que permita caminar con la cabeza gacha. El cuidado del sí pasa por experimentos con uno mismo. Cuando la creación es un texto, uno sabe a qué aferrarse, a los mandamientos o a su transgresión, sin que ninguna de las dos mueva el texto.⁵³¹ Si la creación es una mezcla de saliva y aire caída en la tierra, y si encima viene sin manual de instrucciones, el bien y el mal, la justicia y su falta, sólo pueden sentirse en los experimentos que uno hace con el cuerpo que habita. El sentido del nosotros se siente, como enseña Nancy en su momento de lucidez.

Más acá de toda moral, experimentar supone la animación. Las esferas son, antes que nada, espacios de animación. Después de la muerte de la monosfera, en la sociedad contemporánea, pululan las espumas. Espacios: porque tienen un volumen propio; animación: porque *algo* en ellas se mueve, crece y muere. Hay una suerte de abismo hacia arriba, como si el infinito fuese un enclave dentro de circunstancias finitas, en el cual la vida irrumpe y para mantenerse en movimiento debe respirar algo-más-que-vida.⁵³² Ese *algo* que evocamos, Sloterdijk conviene en que puede llevar muchos nombres, y que ninguno acierta. Esos intentos fallidos de nombrar el *anima mundi* dan testimonio de la necesidad para el pensamiento de la vida de un añadido mínimo, algo más que la mera palabra vida. La *vita minima* combina, como mínimo, el aire, el elemento metafórico del vacío, y la animación, lo cual es para Sloterdijk: impulso hacia arriba.

El *aliento* anima las esferas. No es casualidad que *Esferas* se abra con la narración de un niño que sopla una pompa de jabón. La burbuja, desprendiéndose de su creador, lleva dentro de sí,

se trata de estar vinculado sino abierto. Esta alteridad no es para nombrar: se indica en exceso sobre todos los nombres. No es para unirse a ella: forma la unión y la junción de nuestras palabras, la posibilidad infinita de sentido." Como mostraremos, y como de todos modos la historia de los últimos milenios enseña de sobra, la idea según la cual la palabra puede sustituir a la necesidad del sacrificio estriba en una ingenuidad alarmante. Sin tomar en cuenta lo que Quignard llama *significio*, o sea el sacrificio del cuerpo en el proceso significativo de las lenguas, toda teoría de la emancipación pasa al lado de lo que sin embargo nuestro tiempo exige: un sentido que se siente antes de decirse, incluso sea adorando lo indecible. Nancy echa abajo toda la potencia de su pensamiento con proposiciones del estilo "Al fin, cada uno es un 'nuevo idioma' naciente, y el mundo es el espacio común de significancias idiomáticas." (*El sentido del mundo*, op. cit., p. 233) Nacer significa venir a un mundo que no sabemos nombrar. El idioma siempre es de los padres, de la madre especialmente, como revela el sintagma lengua materna, siempre es viejo y no naciente. En la poesía la palabra se reanuda al impulso naciente y precisamente por ello no habla del mundo como de un espacio común de significancias idiomáticas sino de un mundo desgarrado, abierto. Nancy quiere algo más radical que el ateísmo y sin embargo malentendiendo que la raíz del ser naciendo es precisamente la subordinación del lenguaje a la pulsión que brota.

531 En nuestra teoría de la enemistad, nos apartaremos de la moral transgresora que necesita desesperadamente su otro para transgredir, moral que defendieron Sade, Bataille, Badiou y otros muchos, hasta incluso Deleuze. Ver infra *Polemotensegridad: una teoría cuántica de la enemistad*.

532 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 377

como constitución interna, el aliento de su inspirador. Del mismo modo, Yahvé sopla en el molde de cerámica a Adán y éste, separándose de su creador, lleva algo del aliento divino en sí mismo. Cuando se sopla un cuerpo vacío, surge una resonancia. De estas vibraciones nacieron el lenguaje y luego la razón. Pero a su vez, siendo seres exhalados o exiliados, los seres humanos vibran en la inadecuación con el centro. "Existencia epicéntrica, a su vez, significa: saberse exhalado e influido por el aliento de un centro supremo sin poder confundirse con él mismo."⁵³³ Podemos anunciar un rasgo fundamental de la fractalogía y al mismo tiempo contestar a la pregunta existencial que abre la *Svetasvatara upanisad*: es la inadecuación consigo misma la que mueve la vida, como la inadecuación da el aliento a la justicia deconstructivista de Derrida.

La esferología pretende ser una explicación amoral del mundo. A su vez, esta amoralidad se enraíza en la afirmación del bien de la creación. Es, en cierto modo, el impulso ético el que genera la necesidad de amoralismo. Este amoralismo no es ninguna inmoralidad, no ataca las morales, sólo afirma la inocencia de la creación. Para esta inocencia, sigue habiendo un bien. Éste lleva el nombre amoral de *felicidad*. Sloterdijk desarrolla su teoría a mucha distancia de las de Schopenhauer o Cioran, para quienes la imposibilidad del bien autoriza una condenación integral del mundo que hay. Sloterdijk toma como axioma en su esferología: *está bien que haya...* El amoralismo es una elección comprometida con este bien primordial. Para los seres humanos, este bien originario puede resonar en la consciencia. Lo que se quiso llamar felicidad. Para que el origen resuene conscientemente, es menester hacer el vacío en el cuerpo.

2.3 Flotando en lo alto: la burbuja feliz

La felicidad es una constante en la obra de Sloterdijk. Ya en la *Crítica de la razón cínica* la calificaba de última desvergüenza al alcance del rebelde quínico, que con su cuerpo contradice las teorías de los poderosos.⁵³⁴ Recurriendo a la oquedad propia del concepto de felicidad, Sloterdijk no duda en formular un imperativo de ser feliz para provocar. Dice: no diré lo que es ser feliz pero te reto a conseguirlo. Sin embargo, parece que, entre el inicio de la obra de Sloterdijk y la presentación de la esferología, el propio concepto de felicidad se desdobra; entre la felicidad quínica del gesto

533 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 91

534 Quínico y cínico se diferencian tanto en el uso de su cuerpo y su vínculo con la palabra como en su relación con los poderosos. Para el quínico prima lo que el cuerpo puede sobre lo que la palabra dice y, por consecuencia, está en relación conflictiva con los poderosos ,ya que con su cuerpo muestra la invalidez de las distinciones binarias sobre las que se asienta el poder. Para el cínico, basta lo que la palabra dice, aunque el cuerpo haga lo contrario. Disfraza con su palabra el cómodo trato que recibe en sus posiciones privilegiadas. Más abajo nos explayamos con más extensión en la distinción entre quínico y cínico.

provocativo y la felicidad esferológica del confort no hay medida común. La felicidad quínica es provocativa, nace con el impulso corporal, cuando la conciencia está en sintonía con las inclinaciones del cuerpo. La felicidad quínica es la que uno consigue cuando prefiere seguir los impulsos de su cuerpo a pesar de que éstos entren en contradicción con la moral vigente de la mayoría. La felicidad quínica ocurre en la consciencia que sabe que no se ha traicionado a sí misma. No hay quínismo sin burla performativa de la moral recibida. La felicidad quínica sonríe cuando prefiere lo que hay a lo que debería de haber, cuando encarna lo que la moral dominante afirma que no debe ser. El quínico pone su cuerpo al servicio de lo que rechaza la moral, en este sentido su existencia es siempre y necesariamente provocativa. Lejos de ello, la felicidad esferológica se sustenta gracias al mimo, al confort y al capricho inmaduro. Enseguida desplegaremos los argumentos.

En la temprana obra de Sloterdijk, se concibe la felicidad como la capacidad de estar en sí mismo gozando. Una sentencia de Benjamin recoge lo esencial en este punto: "Ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor."⁵³⁵ Esta felicidad es totalmente tributaria de la presencia espacial de ánimo, que Sloterdijk opone al presente temporal. En *El pensador en escena*, concluye su meditación nietzscheana alabando la "felicidad de los que carecen de esperanza."⁵³⁶ La felicidad se entiende como sensación nacida de la fidelidad a sí mismo, no se plantea como un fruto que se debería cultivar políticamente. La felicidad, cuando sirve de justificación a las políticas, se confunde con el alivio de los males. Se piensa aquí en la felicidad de estar en el prado con el rebaño que detestaba Nietzsche, que es la que proponen las teorías liberales y socialdemocráticas. Si bien tiene su sentido este tipo de felicidad, en ella no se agota la alegría de vivir. En las maravillosas conferencias tituladas *Venir al mundo, venir al lenguaje*: "No perderé el tiempo discutiendo la afirmación de que nada hay más importante que el trabajo de aliviarse la vida. No pienso lo mismo, aunque crea saber en qué momentos tiene algún sentido la filosofía socioliberal de la felicidad."⁵³⁷ Ahora bien, ¿se hace socialdemócrata Sloterdijk en *Esferas*?

En la trilogía que nos ocupa en este momento, Sloterdijk sigue apostando por una ética de la felicidad, aunque ésta parezca descafeinada. Esferológicamente, la obligación de ser feliz condensaría la ética de la creación misma:

"La ley de la participación en la felicidad e infelicidad del compañero de esfera íntima alcanza mayor profundidad que la ley moral, que hace pie en el seguimiento de las normas más generales. Por eso la

535 Citado en SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 211

536 SLOTERDIJK, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 183

537 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 122

obligación de ser feliz es más moral que cualquier precepto formal o material. En ella se expresa la ética misma de la creación."⁵³⁸

Frente al apóstata Cioran, que lastimaba el inconveniente de haber nacido, Sloterdijk confiere al pensamiento y a la política, y por ende a la justicia, un papel crucial en el fomento de la felicidad. Pero, ¿cómo trabajar a favor de un concepto hueco?, ¿cómo crear positivamente un vacío que se siente feliz?

Sloterdijk equipara su concepto de felicidad con el de ligereza. La felicidad se experimenta en la burbuja que flota, que levita. Por consecuencia, la tarea del intelectual, más que fundamentar, estriba en dejar fluir: "No tenemos que fundamentar, sino dejar formar, conectar, flotar."⁵³⁹ La justicia esferológica se concibe como un mecenazgo a favor de lo vivo. Lo vivo propulsa lo nuevamente vivo hacia arriba. Este impulso basta para justificar la vida.⁵⁴⁰ La vida humana se hace cargo de la gravedad que trabaja el cuerpo recién llegado al mundo para facilitarle la experiencia de la existencia. Pero facilitar la existencia de los niños no es necesariamente mantenerlos a distancia de las dificultades. Sloterdijk, con el tono propio de un psicólogo de periódico, afirma sin ambages que los niños necesitan límites.⁵⁴¹ ¿Qué límites? La pregunta es relevante. Si, como se afirma en *Esferas*, la cultura es la defensa de la niñez y defender la niñez es también protegerla de sus excesos mediante contrafuerzas grupales ergotópicas y nomotópicas, y si la neotonia es el estado de la humanidad, entonces los límites que convienen a los niños serán las leyes que convienen a los adultos mimados. El límite que necesita el niño tiene que asemejarse a la ley que necesita el adulto que mantenemos infantilizado. Pero Sloterdijk calla. Según el Sloterdijk esferólogo, el pensador no formula prescripciones sino que se limita a observar. Cuando el objetivo del médico es la felicidad de su paciente, tiene que apostar por el poder autocurativo del enfermo y adoptar una metodología oriental.⁵⁴²

En la esferología, se deja que las morales florezcan y se marchiten. En el espacio que brota junto con la relación polar resuena el origen mismo del mundo. Para que la consciencia de la nueva vida esté en sintonía con la resonancia originaria y actual, el peso debe aliviarse, los lastres minimizarse, etc. Así, de generación en generación la vida va mimándose en receptáculos autógenos. Cuando este mimo es exitoso, la vida flota, conecta y se siente feliz. Este mimo, a su

538 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., p. 454

539 SLOTERDIJK, P. y HEINRICH, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 242

540 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 570

541 *Ibid.*, p. 571

542 Para un esquema caricatural de las diferencias entre las metodologías oriental y occidental del diagnóstico, remitimos a OHASHI, W. *¿Cómo leer el cuerpo? Manual de diagnosis oriental*. Barcelona, Ediciones Urano, pp. 26-32

vez, no puede consistir en una libertad caprichosa total sino que florece gracias a los límites adecuados. La determinación de estos límites resulta muy difícil. Son, como la justicia, indecibles. Si las macrosferas son uterotecnias donde las masas permanecen infantilizadas, la ciencia de las leyes en democracia será similar a la pedagogía infantil. Nos queda determinar el papel del filósofo en este ámbito espumoso.

2.4 Walt Disney, la gran instalación y la medicina

"Espectador integral, tú sí que estás más que visto."⁵⁴³
- Gustav Wangenheim

Es casi un ritual en la filosofía académica rastrear las etapas de un pensador. El primer Foucault, el segundo Wittgenstein, el quinto Nietzsche, etc. Sería interesante y fructífero jugar a este juego con la figura de Sloterdijk. Pero el pensamiento de Sloterdijk no es el objeto de nuestro estudio. Perseguimos un pensamiento de la justicia. Hemos llegado a tierras donde Sloterdijk goza de gran soltura de movimiento. Hemos escuchado sus indicaciones y advertencias. Y ahora necesitamos, no contra Sloterdijk sino en pro de nuestra pesquisa, investigar una problemática que se tensa entre lo adquirido en la *Crítica de la razón cínica* y la postura del intelectual defendida en *Esferas*. Quien desea saber, ¿se entrega en una relación calurosa con el mundo o puede adoptar la actitud fría de un transeúnte atravesando un mundo extraño?

En la *Crítica*, Sloterdijk dibuja un retrato poco envidiable de la postura del espectador inmune. Utiliza las palabras de Gustav Wangenheim para decir, con un tono despreciativo, que el espectador objetivo está más que visto. Su objetividad está al servicio de la muerte. Él mismo no anda muy bien. Ha elegido la razón como asiento en lugar de como vehículo y camina medio muerto. Su cuerpo fue perjudicado por exceso de división, de razón esquizofrénica. Esta razón perjudica a la vida. Según el análisis de Sloterdijk, el valor objetividad imperaba en la república de Weimar, era parte integrante del pensamiento fascista que floreció en vísperas del nazismo. Se trata de un proceder intelectual que niega toda animación a la cosa, a la vez que sustrae el trabajo del intelecto a cualquier relación con el objeto de su estudio. La razón cínica es fanática de ese no amar aquello a lo que dedica su atención. La atención, la consciencia, la energía, la tensión vital están fuera de sus goznes corporales. Este saber produce muerte. "Integración o esquizofrenia. Elegir la vida o participar en la fiesta de suicidas."⁵⁴⁴ Pero al final de la *Crítica* parece que elegir el suicidio es

543 Citado en SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 729

544 *Ibid.*, p. 202

una opción necesaria. A los "lémures de la seguridad", "ahora sólo les queda la elección entre la falsa experiencia propia en el suicidio colectivo y el suicidio de la subjetividad falsa en la autoexperiencia real."⁵⁴⁵ O participar en la cultura moribunda o abandonar las ficciones de sí. Estar vivo significa realizar experimentos con uno mismo.

¿Cuál es el proceder de la autoexperiencia real? No separarse del mundo. La razón quínica o, mejor dicho, el impulso quínico no conoce el exterior puro, nunca se ubica en el lugar muerto de la objetividad. La razón quínica surge como polo opuesto de la cínica. Nace con la polaridad. Una actitud rige la relación que el quínico cultiva entre su afán de conocimiento y el mundo contemplado: la entrega. Frente a la actitud cínica del observador exculpado, Sloterdijk desarrolla una erótica del saber. En nuestro apartado *Erótica del pensamiento*, discutiremos a fondo las posibilidades proporcionadas por este planteamiento. Por ahora, nos interesa comprender cómo en *Esferas* Sloterdijk llega a proponer un paseo en la gran instalación del palacio de cristal, con el ropaje de los muertos, enfrascado en una suerte de periodo refractario después de la arrogante erección quínica.

En *Esferas*, nos invita Sloterdijk a ir de domingueros en Eurodisney para entender de qué se trata en el mundo contemporáneo. Para no fundar de nuevo ninguna moral de la acción, para no desencadenar movimientos históricos, aconseja considerar el palacio de cristal como una gran instalación donde sólo cabe experimentar estados de ánimo. Este palacio sería un templo del mimo donde todo está permitido, al menos en versión virtual. Una instalación sin salida en la cual la filosofía desempeña el papel de comisariado de exposición. Sloterdijk denomina a esta proposición "giro al ver estético."⁵⁴⁶ Sólo en la actitud del observador podemos superar el realismo, la carencia que éste organiza y el modo de relacionarse bajo la modalidad de la preocupación que induce.

En Eurodisney, el saber celebra a Walt y nos invita a congelarnos en aras de adquirir mayor sabiduría.

"Para comprender todo lo que implica la historia de los hombres modernos y su constitución técnica hay que pasar por una especie de muerte por congelación. Hay que mirar el mundo íntimo desde una dimensión completamente externa, con ojos de muerto o esquizo-ojos [Deleuze] [...] Yo comienzo de manera absoluta con el principio de la frialdad o, si se quiere, con el punto de vista de quien no participa por completo dentro de una situación. Ha de empezarse metodológicamente con la melancolía, con la observación despegada y con los lazos vitales hechos jirones. Un científico de la cultura es un Doctor Chiflado: vive entre sus semejantes y, pese

545 *Ibid.*, p. 763. Una vez que hayamos entendido el *significio* hablaremos ya no del sí mismo como sujeto de la experiencia sino del *sui mismo*, siendo el *sui* del suicidio lo único propio que podemos tener: sólo nos pertenecen las identidades de las cuales nos hemos deshecho, liberado. Nos conocemos a nosotros mismos únicamente bajo la modalidad del adiós. Ver infra *El nacimiento taciturno. La política en la obra de Pascal Quignard*.

546 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, *op. cit.*, p. 609

a ello, sólo es un miembro formal del mundo de la vida; él ve desde el exterior esa comunidad ilusoria llamada cultura."⁵⁴⁷

La entrega que generaba calor se entregó a la helada y la comprensión se indexa a un exterior. La comprensión ya no se traba con la participación y la experiencia sino que se extrae del mundo de la vida. La esferología supone una fuerte posición de observación, supone hablar sin entusiasmo de los entusiasmos.⁵⁴⁸ Ser morfólogo o esferólogo significa saber acortarse el aliento.

El Sloterdijk quínico otrora invitaba a encarnar lo rechazado por la moral cínica. Una suerte de territorialización del espacio negado, aniquilado de lo real. Cuando la moral dominante afirma como indeseable una parte de la realidad, el pensador quínico compromete su cuerpo con lo rechazado, encarnándolo. En la esferología, la invitación ética consiste en colaborar por *inacción* a la fiesta de suicidas. La marcha del mundo humano se asemeja a un desfile de lémures y el esferólogo observa lo bien que los que caminan al acantilado se lo pasan. Si leemos la letra de Sloterdijk, tal es su proposición. Pero tal vez haya que entender *Esferas* más como un escupitajo que como una palabra. Tal vez *Esferas* es más un gesto quínico que una palabra cínica.

¿Hay que leer *Esferas* como una obra irónica, donde la erudición se mofa de la inteligencia? Hay pasajes en los que la ironía apenas es sutil. Al leer las ventajas de la cultura de masa, esbozar una sonrisa resulta inevitable:

"La opción por la cultura trivial no es ella misma trivial; así como en la Antigüedad tardía la decisión fue por la primacía del Evangelio frente a las musas, la Modernidad posmodernizada (si no se engaña todo) vota por la primacía de la democracia frente al arte y la filosofía. Las consecuencias más bien agradables de esto: coexistencia pacífica de todos los mensajes sin poder y sin contenido; la cultura de las listas de los mejores como eterno retorno del otro insignificante; autsonografía de las sociedades de medios con la mezcla siempre igual y siempre nueva de *nonsense* y *no-nonsense*; libertad de elección entre diferentes formas de actuación de la misma decadencia, emancipación de los hablantes de la exigencia de tener que decir algo. Por lo que respecta a las consecuencias más bien desagradables, no son aquí nuestro tema."⁵⁴⁹

¿O tal vez haya que abordar *Esferas* como una vacuna contra la descorporización? Existe otra manera de entender el proyecto *Esferas* y queremos dejar la posibilidad abierta de una obra quínica. Si la filosofía es un arte terapéutico,

"[...] si el filósofo, siguiendo la definición nietzscheana del médico de la cultura, quiere estar a la altura de las circunstancias, no puede por menos de impulsar un debate en torno al espacio humano que es digno de ser habitable; tiene que convertirse en inmunólogo de la cultura, y arrostrar la pregunta de cómo este invernadero humano puede instalarse y climatizarse. [...] *Esferas* debe ser comprendido a partir de este planteamiento filosófico de medicación cultural."⁵⁵⁰

547 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., pp. 213-214

548 *Ibid.*, p. 300

549 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 681

550 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 215

Hay culturas sanas y otras más o menos enfermas. ¿Diagnóstico? "[...] las culturas superiores constituyen *per se* más bien complejos patológicos en proceso."⁵⁵¹ Su neurosis radica en lo que Lacan llamaba la enfermedad espiritual de Occidente, el yo, en el yo separado del mundo, el sujeto que tiene el objeto en frente. El inmunólogo cultural habla:

"Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse. La fijación a los objetos es ella misma la matriz lógica de la neurosis. Innecesario aclarar qué civilización es la que sufre la neurosis como ninguna otra."⁵⁵²

Resulta más claro ahora porque la justicia natalicia necesita deshacerse de la omnipotencia del individuo aislable de su entorno. Nacemos partícipes del mundo. Necesitamos un mundo que nace compartiéndose, infinitamente partido, y la dicotomía individuo / mundo nos abstrae del surgir del mundo.

La cuestión esencial parece estribar en la participación, en la limpieza anímica de la participación en el mundo. ¿Entonces, por qué objetivar la cultura, por qué el giro al ver estético donde el filósofo mira la cultura sin sentirse partícipe de ella? ¿Para matar una ficción? En el manual de ginecología de Sloterdijk, se dice: "cuando se trata de comprender las relaciones íntimas, la observación exterior es ya un fallo."⁵⁵³ ¿Cómo resuelve Sloterdijk la división entre un observador que se aventura en la cueva uterina y un computador de datos que se queda a la entrada de la puerta donde una frase grabada en la piedra impone a los que entran abandonar todo pensamiento?⁵⁵⁴ Sin embargo, nos estamos extraviando: cuando la literatura es concebida como gesto, no hay que buscar al autor en el texto. *Esferas* es la necrología irónica del todo-uno. La razón química apostaba por la corporización del saber, oponiendo esta actitud a la división propia de la razón cínica. Si Sloterdijk consiente a dividirse, lo hace como el médico que experimenta la enfermedad en sí mismo. Aplicarse con seriedad a quitarle un poco de su tono altivo a la filosofía, tal podría ser el experimento que emprendió Sloterdijk. Para participar en la cultura esquizoide, amarla y tal vez sanarla, aunque sea sólo en un aislamiento anímico, hay que integrar un poco de muerte en la propia experiencia. La cuestión de la participación hoy en día no puede oponerse sencillamente a la división como se sugería en la *Crítica de la razón cínica*. Participar de un mundo que se abstrae, ¿no implica abstraerse uno mismo un poco?

551 *Ibid.*, p. 226

552 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, p. 277

553 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, p. 295

554 *Ibid.* p. 266: "Este *arrangement* divisorio tiene en cuenta la circunstancia de que el foco de nuestra investigación no reside en el propósito de producir realmente experiencia mística, sino en el proyecto de impulsar una teoría de la intimidad diádica hasta el ámbito en el que normalmente la teoría hablante se diluye en una silenciosa."

¿Cómo participar en el ser? La moral de la no praxis, el *wu mang wu* taoísta -hacer no haciendo-, parece perdurar a lo largo de la obra de Sloterdijk. En la época quínica, esta moral era más politizada, al enfatizar el papel de los servicios secretos y la producción militar en el análisis político del uso de la razón. *Esferas*, por su parte, es un proyecto más alegre, aunque precisamente por ello en su paseo por la instalación, el esferólogo tenga que hacer la vista gorda a las *restricted access area* y centrar y limitar su análisis de lo oscuro en la obra inofensiva de Dante. La no praxis quínica es la acción que no se funda en razones, donde el sujeto descubre su actuar reducido a impulsos naturales. La conciencia se limita a observar, renunciando a su torpe capacidad de intervención. "Una vida creativa florece allí donde nosotros renunciamos a nuestra capacidad de obstaculizar."⁵⁵⁵ Al leer la conclusión de la obra que hace el balance de dos siglos de crítica de razón pura, donde se impugna explícitamente una filosofía del no hacer, uno tiene la impresión de leer a Lao-Tse:

"Toda actuación activa se dibuja en la matriz de lo pasivo; toda actuación de disposición está supeditada al macizo estable de lo no disponible; todo cambio es llevado por la perseverancia fiable de lo inmutable; y todo cálculo descansa sobre el pedestal indispensable de lo espontáneo incalculable."⁵⁵⁶

Por su parte, la no praxis esferológica apunta a una indiferencia, hostil a cualquier posición ideológica, apoyada en la razón de no iniciar cadenas políticas. Es reflexiva, no impulsiva. En la retrospectiva que cierra el proyecto *Esferas*, el personaje llamado *crítico literario* sentencia: "A cada gran palabra de la prosa política corresponden millones de asesinados, a cada exageración llegada al poder, un holocausto de gran estilo, a cada fallo de lógica dirigente, un pueblo extinguido."⁵⁵⁷ Como el fabricante de violín se preocupa del futuro sonido de su producto, el esferólogo teoriza de manera que pueda obviar toda acción apoyada en sus razones. El quínico sin embargo flota más, deja que se haga en él lo que surge. El morfólogo o esferólogo, o sea el especialista en las formas culturales, por su parte parece cultivar una mayor desconfianza acerca de los *input* de sus acciones. Mientras que el quínico se guía por impulsos y por desprecio a la moral, el esferólogo se guía por temor al mal uso de su teoría. Hemos vuelto al principio: nuestro problema consiste en hacer participar lo justo en la cultura mortífera para no participar del todo en ella y así pertenecer al mundo de la vida naciente.

¿De qué forma pertenece el ser humano al mundo? ¿No era ésta la cuestión filosófica por antonomasia? Escuchemos la bella respuesta de Sloterdijk, que concluye *El sol y la muerte*, y dejemos que él mismo nos traiga hacia la fractalología.

555 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 548

556 *Ibid.*, p. 753

557 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 650

"Para esto es necesario distinguir entre la participación en la dimensión elemental y la necesidad de simplificación. En esta última lo importante es la reducción de complejidad; esto es, aquí tiene lugar un tipo de defensa propia de la inteligencia que, a través de simplificaciones efectivas, restablece su capacidad de actuación a la vista de la impenetrabilidad de la situación, también al precio de una terrible simplificación que es de temer con toda razón. En las reducciones de la complejidad sólo cabe elegir entre lo terrible y lo no tan terrible del todo. Parece que sucede algo completamente distinto cuando tiene lugar una participación en situaciones. Lo que aquí está en liza no es sino una participación en la complejidad como tal. Esta participación siempre está ya realizada para nosotros, es un dato originario, habida cuenta de que estamos 'en el mundo' o en situaciones comunes. De esta manera partimos de la situación de nuestro estar implícito en la complejidad. Cuando se participa en el marco del elemento, uno está en el mundo como pez en agua; sin embargo, aun cuando los términos 'pez' y 'agua' hacen referencia a enormes complejidades, el efecto de la participación no resulta a su vez problemático en absoluto. La participación en lo complejo es lo más sencillo, es la relación fundamental, y de ella hay que afirmar que no se puede realizar fuera del modo del estar-en-el-medio. [...] Que uno está dentro y forma parte de ello: he aquí el a priori de la teoría del caos. Al fin y al cabo, no podemos vivir en ninguna otra parte que no sea el caos, en un caos compensado, eso sí, con ordenaciones. [...] En realidad, no son los dioses que nos faltan, ellos no son más que grandes simplificadores; lo que falta es un arte del pensar que sirva para orientarnos en un mundo dotado de complejidad. Lo que falta es una lógica que fuera suficientemente poderosa y dúctil para empezar a acoger la complejidad, la ausencia de definición última y la inmersión."⁵⁵⁸

Si la esfera absoluta ha muerto, no es de extrañar que la esferología se elabore en una fuerte posición de objetividad pálida. Estar sumergido en el mundo de la vida como el pez en el agua, ¿no exige nuevas geometrías?

3. *Fractología. Grietas en las burbujas*

"La mayor parte de la naturaleza es muy, muy complicada. ¿Como describir una nube? No es una esfera... es como una pelota pero muy irregular. ¿Y una montaña? No es un cono... Si quieres hablar de nubes, montañas, ríos o relámpagos, el lenguaje geométrico de la escuela resulta inadecuado."⁵⁵⁹
- Benoît Mandelbrot, discutiendo acerca de los objetos fractales

"Pero la condición mundial consiste en que nada/todo es sagrado: el mundo es un templo, no hay más que un trazo, y lo que está por ser pensado no es su más allá, sino su única múltiple curvatura fractal."⁵⁶⁰
- Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*

El ser surgiendo como un relámpago, la vida insacristable - nuestra investigación pide una fractología. Roberto Esposito habla de la trilogía *Esferas* como de la historia de la inmunología ontológica. A la luz de nuestra investigación sobre esta obra maestra de la filosofía contemporánea, el diagnóstico del catedrático napolitano parece confirmarse: las esferas son sistemas inmunológicos, lo fueron desde el origen hasta el día de hoy, pasando por toda la conceptualización filosófica. Sloterdijk nos las presentó a sapiencias. Sin embargo, surge la duda de que tal vez lo real sea más amplio que la mera inmunología. El reto del pensamiento consiste hoy en pensar comunidad e inmunidad en un mismo movimiento. La duda de que lo real sea más amplio que la

558 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., pp. 345-346-347

559 CAPRA, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 154

560 NANCY, J.-L. *El sentido del mundo*, op. cit., pp. 204-205

inmunología esférica surge cuando Sloterdijk mismo habla de las esferas como de una forma irrecuperable, ya vuelta inválida. La monosfera, que aunaba la inclusión total con la doctrina del centralismo, pertenece a la filosofía clásica, "esa edad metafísica para nosotros irrecuperable."⁵⁶¹ El estudio de la esfera se torna pasado. "Pasó el tiempo del idealismo morfológico. Tenemos que desarrollar otras geometrías que correspondan a un diseño de inmunidad más moderno, de mayor rendimiento y menos ilusorio."⁵⁶² Cuando llega la hora de aplicar el modelo que lleva concibiendo a las sociedades contemporáneas, Sloterdijk se ve abocado a la visita de un museo. Cuando se manejan conceptos muertos o, dicho diplomáticamente, dormidos, difícilmente podrá vivificar su visión del presente. En la forma esférica, permanece algo del antiguo afán idealista. El propio autor de *Esferas* nos reta a elaborar "otras geometrías". Aceptamos el reto.

Cuando decimos que las esferas son formas muertas, no denunciemos su inutilidad. Repetimos: son inmunologías ontológicas y ya nos hemos tropezado con la necesidad de insertar un toque de muerte en la vida - nos ocuparemos explícitamente de ello más abajo.⁵⁶³ Ello significa que las esferas constituyen la forma óptima del cierre. ¿Quid de la apertura? ¿Qué pasó con la necesidad de pensar simultáneamente la finitud y la apertura? La esferología de Sloterdijk da la primacía al cierre. Frente a una posmodernidad encaprichada de apertura y de exterior, recuerda el autodenominado místico racional la necesidad humana de cobijo. Al mismo tiempo, no deja de ser consciente de que el exceso de cobijo ahoga. Nosotros queremos pensar de otra forma. Queremos enfatizar la simultaneidad del cierre y de la apertura. Cuando nos cobijamos, estamos ya planeando la salida del refugio. En el camino de la aventura, guardamos en mente la búsqueda de la morada. Queremos arriesgarnos a pensar de manera fractal. Dicho llanamente, un fractal es un objeto matemático, más precisamente un algoritmo, cuya única regla es la irregularidad. En su desarrollo cada momento se ve limitado por todo lo que lo precede: cada momento del fractal debe diferenciarse de todo lo que lo precedió y en cierto modo también lo permitió.

"Físicamente [los puntos de bifurcación] corresponden a puntos de inestabilidad en los que el sistema cambia abruptamente y aparecen de repente nuevas formas de orden. Como demostró Prigogine, tales inestabilidades sólo se pueden dar en sistemas abiertos operando lejos del equilibrio."⁵⁶⁴

561 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 245

562 *Ibid.*, p. 217

563 Ver infra *Entrada: Fundamentaciones esqueléticas*.

564 CAPRA, F. *La trama de la vida...*, op. cit., p. 153. René Thom usa el término 'catástrofes' en lugar de bifurcaciones. Sloterdijk con su retórica de la catástrofe de la mudanza parece acercarse a tal concepción del fractal. Sin embargo, con una atención especial llevada a la tensión que se está elaborando, creemos poder predisponernos a la catástrofe de manera que no sea vivida catastróficamente. Recordamos de paso la presentación que Esposito hace de la filosofía de Simondon: los procesos de individuación operan mediante la superación de umbrales, descritos a partir de metáforas natalicias. Trabajaremos en esta dirección.

Nosotros aplicaremos la lógica fractal al concepto mismo de fractal y por ende no manejaremos ninguna definición establecida del concepto sino que dejaremos que tome en las páginas que siguen un tono y una dirección nueva.⁵⁶⁵ Cuando la fractalogía se explica bien, cada lectura resulta diferente, pues la diferencia es el arte del fractal.

Sloterdijk y su contrincante rozan la posibilidad de una fractalogía en *El sol y la muerte* cuando Heinrichs señala que el agua genera formas espontáneas. En el agua en caída libre se genera una fuerza contraria concéntrica. La trucha y el salmón utilizan esta fuerza para remontar el río. Si participar en el mundo es estar como pez en el agua, ¿la forma que debemos investigar no pertenecerá a la geometría del agua? Vinculándolos con la formación de burbujas, Heinrichs cita los torbellinos de viento, la fuerza dinámica del agua y las galaxias espirales.⁵⁶⁶ Pero, ¿qué tiene que ver la forma de un copo de nieve con los motivos esféricos? ¿O la vía láctea con un cosmos redondo? Adoptemos la ética del pez y sumerjámonos en las dinámicas fractales, de las cuales Mandelbrot decía que constituyen “un lenguaje para hablar de nubes.”

No nos adentraremos en las sutilezas matemáticas del siglo XXI. Supera nuestras capacidades actuales de entendimiento y nos desviaría de nuestro propósito. Nos proponemos pensar el cierre y la apertura. Conservamos las inmensas posibilidades del pensar esferológico pero limitándolas a la *inmunitas*. La *communitas* debe pensarse a la vez que pensamos el cierre. Cierre y apertura unidos en una forma: he aquí lo que queremos llamar fractal. El concepto fractal nos permite elaborar sobre la interacción caótica de diferentes ordenaciones, hace resonar en su propio nombre la fractura, la apertura, a la vez que su despliegue se basa sobre un cierre *como sí*. Las esferas son figuras que proyectamos sobre un caos ordenado para poder orientarnos en él, para desenvolver un papel en su perpetua construcción, para cobijarnos metafórica y realmente y para despegar desde bases "sólidas", tan sólidas como las telarañas de Nietzsche. La fractalogía recurre a

565 Deleuze y Guattari esbozan lo que podríamos llamar una dialéctica fractal en *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de minuit, 1980, pp. 382-383: "Ahora, por el contrario, estamos en casa. Pero la casa no preexiste: hizo falta trazar un círculo alrededor del centro frágil e inseguro, organizar un espacio limitado. [...] He aquí que las fuerzas del caos están mantenidas en el exterior, tanto como sea posible, y el espacio interior protege las fuerzas germinativas de una tarea que cumplir, de una obra por hacer. Hay ahí toda una actividad de selección, eliminación, extracción, para que las fuerzas íntimas terrestres, las fuerzas interiores de la tierra, no se encuentren sumergidas, que puedan resistir, o incluso que puedan tomar algo del caos a través del filtro o la criba del espacio trazado. [...] No se abre el círculo del lado donde se apresuran las antiguas fuerzas del caos, sino en otra región, creada por el círculo mismo. Como si el círculo tendiese él mismo a abrirse sobre un futuro, en función de las fuerzas en movimiento que abriga. Y esta vez, es para unirse con fuerzas del porvenir, fuerzas cósmicas. Nos lanzamos, arriesgamos una improvisación. Pero improvisar, es unirse con el Mundo, o confundirse con él." La cercanía entre de la fractalogía y la teoría de las mesetas y flujos se irá confirmando a lo largo de la argumentación. La fractalogía, junto con las mesetas, integra la microsferología de Sloterdijk y las ramificaciones en arborescencias excomulgadas en *Mille plateaux*. La fractalogía aúna burbujas, rizomas y árboles.

566 *Ibid.*, p. 315

la esfera como a una mentira necesaria o al menos acomodante. La esfera cobra existencia en su apartarse, en su ensimismamiento. Pero sigue habiendo un *continuum* que la une a su exterior.

"El proceso de venir-al-mundo en el hombre es un continuo que integra momentos discontinuos. Si insisto tanto en que la experiencia del venir-al-mundo es un *continuum* de continuos y discontinuos es porque, con esta formulación, trato de aludir al hecho de que, a pesar de todas las catástrofes y rupturas que siempre han sufrido los hombres desde el punto de vista individual y colectivo, este extraño mosaico que es la especie humana sigue tanto presente ahí, en su diversidad, con su proyecto de vida en común al socaire de promesas rotas y renovadas. Tenemos siempre que vérnoslas con un *continuum* formado de continuos y discontinuos."⁵⁶⁷

La fractalología, integrando la esferoinmunología, es la ciencia de este *continuum* en el cual está enfrascado el fractólogo. Piensa a fondo la inadecuación, posibilidad aludida por Sloterdijk en *Eurotaoísmo*: "El ser humano es la criatura que no encaja. Su relación con las circunstancias está viciada. Para él lo normal es salirse de la norma."⁵⁶⁸ La argumentación que queremos desarrollar anhelamos experimentarla e injertarla en el método mismo que utilizamos para comunicar estos conceptos. Como decía Deleuze, pensar es pensar de otro modo y, añadimos, quien piensa de otro modo también escribe de otro modo.

Primero, conviene resaltar que toda esfera conlleva grieta. Segundo, nos incumbe pensar cómo y para qué tapar la grieta. Tercero, estaremos obligados a destapar nuestra propia cárcel, a salir de ella hacia lo desconocido y a elaborar allí otro orden que autorizará un mayor despliegue de las posibilidades de lo vivo.

3.1 Microfractalología

Podemos mostrar apoyándonos en los propios trabajos de Sloterdijk la relatividad de cada esfera. El fin del proyecto alma del mundo, que inspiró en él el modelo espuma para la sociedad poshistórica, es el diagnóstico de la ausencia de una esfera absoluta. Extrapolando esta constatación, podemos afirmar que no hay esfera que no esté insertada en un ambiente más complejo. La complejidad en la fractalología no apunta hacia la forma perfecta, la esfera, sino a un estadio óptimo de imperfección, caracterizado por una riqueza en la sutilidad, en la diferenciación, en el esteticismo exigente, en el refinamiento y la profundidad del desarrollo. El desarrollo entendido fractalmente no se dirige hacia ninguna esfera o ideal esférico sino que se asemeja a un capricho exigente.

567 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 198

568 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 201. Ver también el "Elogio de la asimetría" en *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, pp. 306-310

Cada vez que Sloterdijk narra una suerte de inicio a las esferas tiene que recurrir al soplo de Yahve o de un niño o bien al escupitajo de un dios hindú. En la versión científica de su narración, además de aquellas sacadas de las mitológicas y de la historia del arte, las burbujas se forman en el encuentro entre el mar (la entidad que sopla) y la tierra (el molde que acoge). La burbuja es el resultado de un encuentro entre un soplo (el aliento) y un receptáculo (espacio). Por ende, la vida entendida esferológicamente es un espacio animado. Con ello no hacemos sino explicitar la teoría de Sloterdijk. Queremos resaltar el hecho de que la esfera es un azar o un capricho en las dinámicas del momento. Hay que añadir que una vez autogenerado, el espacio anímico necesita de un soporte extraño. Tanto Yahvé como el dios hindú entregan sus criaturas a la tierra o a un jardín sobre ella. La pompa de jabón que sopla el niño flota en el aire, y con ello queremos señalar a aquello que es todo lo contrario del vacío. El viento la hace bailar. Ahora bien: la esferología se centra en el interior creado, su validez se limita al espacio animado cercado. El afuera de la esfera está presentado como monstruoso, temible y su irrupción descrita en términos catastróficos. El dios, el demiurgo, el viento, la tierra y la relación positiva que entretienen con la vida escapan a la esferología. Este frase no es sino consecuencia de la ausencia de la esfera absoluta. Para Sloterdijk, el espacio entre las esferas está lleno de muerte y congelación. Sin embargo, nosotros creemos que la animación no es un asunto exclusivamente interior. Sloterdijk lo sabe y otorga a la esfera una dimensión enigmática: "Comprendo, por tanto, el concepto de lo esférico de un modo que indica una tensión entre apertura e impenetrabilidad. Se podría decir también que el espacio esférico está siempre codeterminado por una dimensión enigmática."⁵⁶⁹ La fractalología se interesa en este enigma y en la tensión en la cual estriba. La palabra tensión es harto importante. En la filosofía de Nancy, la tensión del espaciamento del mundo es lo que somos. Volveremos a ello más adelante.

En la superficie de las espumas marítimas, sustancias y minerales que no se reducen al H₂O dibujan formas y colores. Creemos saber hoy en día que otras moléculas también han desempeñado su papel para el desarrollo de la vida. Asimismo, el sol calentó aquello que germinaba. Es una característica de la esferología insistir sobre la semipermeabilidad de las esferas. La esfera desempeña una función membrana.⁵⁷⁰ Deleuze y Guattari indicaron que, desde el espacio interior, podemos tomar algo de las fuerzas del caos a través del filtro del círculo creado para cobijarnos. Entonces, ¿cómo interactúa la esfera con aquello que la traspasa? Nuestra tesis es que las esferas sólo tienen sentido en algunas capas, estratos o mesetas de lo real; en numerosos ámbitos se forman sistemas ajenos a cualquier forma esférica. De modo simultáneo, lo que conforma una esfera dibuja

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 260

⁵⁷⁰ SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, *op. cit.*, p. 398

en otros niveles, más sutiles, más groseros o paralelamente, otras formas cuya realización no significa un apartarse, sino más bien una relación parasitaria o simbiótica. Lo que Sloterdijk llama esferas en realidad son proyectos de esfera parcial, semipermeable, proyectos cuyo bien no pasa por su cumplimiento integral. En el mismo instante en que una esfera se crea se generan relaciones simbióticas ajenas al motivo esférico. La esfera es un método para comunicarse mejor.

La promesa que contiene el huevo cobra sentido sólo en relación con el calor que le proporciona el cuerpo de la gallina y con el pico que se desarrolla en su interior y acabará por romperlo sin que este estallido constituya ninguna catástrofe sino, al contrario, una liberación cuando la rotura llega a tiempo. La redondez del vientre de la madre es sana para el feto y la madre sólo en la medida en que desembocara en dilatación de la vagina y parto. Desde el embrión, el feto crece hasta el diluvio que hará de él un bebé sólo gracias a los nutrientes que se introducen mediante la placenta y el cordón umbilical. Como ya se ha dicho, hasta la esfera absoluta se proyecta a partir de la forma del ombligo. Cabe insistir en que el ombligo es una cicatriz sobre el cuerpo vivo, no contiene en sí la vida. Lo único que queremos subrayar es que la vida, al menos la humana y la que comparte vecindad con ella, si bien crece en esferas, lo hace mediante el uso de una boca y de un ano, aperturas también esféricas por su parte. Sloterdijk lo resalta cuando rechaza el sistema autocoprofago platónico: la vida que se vive en nosotros diferencia entre boca y ano y por ende la serpiente que se muerde la cola, el círculo absoluto, no nos proporciona un modelo adecuado de justicia y aún menos de ecología.⁵⁷¹ Toda esfera, todo sistema inmunológico, está en comunicación diferenciada con un ambiente. Esta diferenciación supone una ciencia de la fractura, de la apertura.

Las burbujas y las espumas no suponen problema alguno para insertarse en una fractalología. Sus formas son dinámicas, estallan y nacen mezclándose con su exterior de manera no exclusivamente inmunológica. No podemos decir lo mismo acerca de los globos o macrosferas cuyas paredes son rígidas. La fractalología lidia con las burbujas pero combate los globos.

3.2 Macrofractalología

El análisis de los conjuntos humanos no contradice lo que enfatizamos en la microfractalología: toda macrosfera se comunica de una manera u otra con el exterior. Las murallas también tienen sus vaginas. Los centinelas en las puertas controlan de manera diferencial la entrada

571 SLOTERDIJK, P. "Autocoprofagia..." en *Esferas II...*, *op. cit.*, pp. 369-373

de agentes extraños. Al mismo tiempo, lo que vive dentro también sale al exterior. Los grupos humanos se contaminan mutuamente. Hasta el dios absoluto tenía su exterior infernal. Sloterdijk lo desvela meditando sobre la existencia de la excomunión en la religión del redentor universal. Si la esfera es inclusiva, no tiene exterior, entonces no tiene sentido expulsar a los ateos. Si se expulsa a los ateos, es que éstos tienen razón y existe un exterior sin dioses y cuerpos sin alma. "La curiosidad de la drástica excomunión es, ciertamente, que se expulsa a los herejes justamente a un exterior que según la convicción de sus jueces y adversarios teístas no puede haber. [...] Tampoco el cosmos-uno puede pensarse en redondo sin discriminación del otro."⁵⁷² En la historia de las ideas esféricas, la macromonoesfera, dios o cosmos, no pudo pensarse sin su exterior. La fractalología se detiene en la comunicación o contaminación entre una esfera y su entorno. En caso de que el exterior esté negado o discriminado, lo que supone el despliegue político de un poder violento, la fractalología deviene sacrificología, estudio del sacrificio de una parte de la complejidad para la constitución de un todo.⁵⁷³ Desarrollamos esta ontología con vistas a una justicia natalicia. La filosofía natalicia tiene una predilección hacia las vaginas del mundo. Ya hemos detallado ampliamente porqué el modelo clásico, en el cual un Uno se crea sobre la exclusión de un otro no satisface las exigencias del pensamiento contemporáneo.

Para hablar del mundo contemporáneo, Sloterdijk también dispone de una imagen esférica. El palacio de cristal, metáfora que Sloterdijk toma de Dostoievski para describir la macrosfera contemporánea, que se elabora de manera total, se sabe que deja fuera de sí la gran mayoría de la vida humana. El gran invernadero es un barco en un océano de pobreza.⁵⁷⁴ Su mantenimiento supone la condena a muerte de millones de kilogramos de minerales, vegetales y carne animal a diario. Sin hablar por ahora de la alienación de las energías humanas. También las macrosferas tienen boca y ano. Los desechos hoy en día se almacenan en el basurero del futuro, cuando sencillamente no se hace a mayor escala lo que otrora hacían nuestros abuelos: de arrojar la basura al río se ha pasado a confiarla a los océanos. Contemplar las macrosferas exige la comprensión del modo de relacionarse con su exterior, lo que pretendemos con la fractalología.

A nivel macro, si bien no podemos abandonar - luego pondremos a prueba este presupuesto - la necesidad de cobijo y de sentido, y por ende la configuración de esferas, es urgente integrar de manera consciente las aperturas en nuestras concepciones del mundo. No obstante, repararemos en

572 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 345

573 En realidad, el estudio de la esferología de Sloterdijk y su ampliación a una fractalología que proponemos son el trasfondo ontológico que nos permitirá elaborar la cuestión política de la filosofía natalicia, la sacrificología.

574 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, *op. cit.*, p. 231

una diferencia de máxima relevancia entre las microsferas y las macrosferas: las burbujas son esferas metafóricas que no se construyen con el círculo sino que nacen espontáneamente en su entorno⁵⁷⁵ mientras que los globos, o macrosferas, sí que se elaboran mediante la aplicación de un concepto esférico y se realizan en la ordenación reflexiva del entorno, o sea en la apropiación del ente. Las burbujas, esferas que no lo son, se integran fluida y espontáneamente al modelo fractal. Por el contrario, los globos, preelaborados racionalmente, codifican la solidificación del mundo y su estructura excluye la posibilidad de comunicación enriquecedora con el exterior. Para el globo, lo exterior es un chivo expiatorio. Entre la espontaneidad y el concepto, entre el nacimiento y la construcción del belén, ¿puede iniciarse un baile?

3.3 Esferas abiertas: simbiosis

"Mundo como esfera, yo como círculo, Dios como centro: ése es el triple bloqueo del pensar-acontecimiento."⁵⁷⁶
- Michel Foucault

"Por lo general, los círculos, las esferas, sus armonías encajadas: todas las formas de *anulación* del espacio. Ni nuestros cuerpos ni el mundo son circulares, es la ley más seria de la creación ecotécnica la de no *girar en círculo*."⁵⁷⁷
- Jean-Luc Nancy, *Corpus*

La imagen del fractal es más libre que la de la esfera. Un fractal puede tender hacia la redondez. Puede que el horizonte esférico sea el que mejor favorezca el autodespliegue de la vida. Pero también, como veremos cuando pensemos el nihilismo a la luz de la esferología, la esfera es la forma que mejor puede ahogar el surgimiento de lo vivo. La esfera alberga la eficacia magnificada, para bien y para mal. La razón esférica, nos enseñó *Little boy*, sirve tanto a la vida como a la muerte. La fractalología integra en sus caminos las aventuras, los caprichos sin sentidos, las idas sin vueltas, la sorpresa, lo impredecible, lo inútil y lo inutilizable, la curva lanzada al espacio abierto, la complejidad ilimitada, la inadecuación de una cosa consigo misma. La inadecuación consigo mismo permite al fractal serlo todo a excepción de una esfera perfectamente redonda y estática. La fractalología contempla el mundo en su surgir, una multiplicidad abierta en ciernes. Este mundo, como dice Nancy, no gira en círculo. En francés, el sintagma *tourner rond*, que traducimos por girar en círculo, girar redondo, significa tanto dar vueltas sobre sí mismo como ser consecuente, lógico,

575 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 179

576 Citado en SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 118

577 NANCY, J.-L. *Corpus*, op. cit., p. 90

consistente. El mundo que no gira en círculo es un mundo incomprensible, una "congruencia incongruente".

He aquí el motivo básico por el cual queremos pujar un pensamiento fractal: la inadecuación como regla fundamental. La definición elemental de un fractal consiste en un algoritmo que evoluciona por órdenes sucesivos. La ecuación despliega un orden hasta crear tal tensión que se ve obligada a superar el orden creado generando un nuevo orden. La única regla que rige la creación de órdenes es ser diferente de todos los órdenes que preceden. En la fractalogía, la mimesis es una práctica diferencial. Para un fractal, estar en adecuación consigo mismo significa la parálisis definitiva, la muerte absoluta. La imperfección es su motor. Apoyándonos en *la ley constructal* de Béjan⁵⁷⁸, que versa sobre la lógica fractal, queremos resaltar el hecho de que la imperfección no tiene como horizonte ninguna perfección, la política fractal no se nutre de utopías ni de esperanzas por principio. La imperfección, cuando mejor se siente, busca un estado optimum de su ser inadecuado. Es una problematización que no proyecta ninguna resolución. Una forma que no elabora necesariamente un ideal esférico.

¿En qué se diferencia nuestro planteamiento del de Sloterdijk? La esferología estudia la sociedad contemporánea partiendo de sistemas co-aislados cuyo centro activo consiste en un alejamiento del dolor, en una negación de la gravedad. El impulso hacia arriba de la civilización, según Sloterdijk, puede llamarse también inmunización frente a la gravitación.⁵⁷⁹ Por su parte, la fractalogía, al enfatizar en sus bases la inadecuación, no lucha en contra del dolor ni de la gravitación. Una filosofía natalicia se interesa por la gravedad y, como se verá, ésta necesita la gravitación. En cierto modo, nuestro trabajo pretende aunar en un solo pensamiento la esfero-inmunología de Sloterdijk y el mundo naciente de los cuerpos de Nancy, donde el mundo se abre a su sentido. "El mundo de los cuerpos es el mundo no-impenetrable [...] donde los cuerpos articulan en primer lugar el espacio. Cuando los cuerpos no están en el espacio, sino el espacio en los cuerpos, entonces el cuerpo es espaciamento, tensión del lugar."⁵⁸⁰ Para la fractalogía, como veremos ahora, la gravitación es un trampolín hacia arriba, la tensión sirve a la fuerza que empuja. No hay libertad de movimiento sin entrega a las fuerzas de la gravedad.⁵⁸¹ En su emergencia, los

578 BÉJAN, A. *Shape and Structure. From Engineering to Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 324 p.

579 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, *op. cit.*, pp. 545-546

580 NANCY, J.-L. *Corpus*, *op. cit.*, p. 27

581 Ver *infra* nuestro estudio de la performance contemporánea, especialmente de las danzas contact-improvisación y butoh, titulado *La gravedad del mundo*. Recordamos la exigencia de Nancy: el cuerpo *debe* tocar tierra. (Ver *infra* *Hacia una justicia natalicia*.) Es un deber para pisar el territorio de la justicia natalicia.

sistemas fractales, si bien contienen sistemas co-aislados, se nutren más de influencias recíprocas que de apartamientos. O, mejor dicho, en los sistemas fractales se sabe que incluso los mutuos apartamientos son espejismos, y que de la simbiosis general no sale nada. Cabe reiterar que no nos estamos encarando a la esferología sino moviéndonos lateralmente de manera a qué pueda pensarse morfológicamente tanto la finitud como la apertura. Deleuze y Guattari: "todos estos elementos heterógenos componían 'la' multiplicidad de simbiosis y devenir. [...] Cada multiplicidad es simbiótica, y reúne en su devenir animales, vegetales, microorganismos, locas partículas y galaxias."⁵⁸² La multiplicidad de simbiosis y devenir, el ser singular plural en estado naciente, ¿qué forma, qué caminos, qué modelo o qué antimodelos?

Seguir creciendo y seguir naciendo integrando un pensamiento de la justicia. ¿Según qué modelo? Esferas? Árboles? Rizomas? Llegados en este punto, no podemos evitar confrontar nuestros argumentos con la famosa toma de partido de Deleuze y Guattari en contra de la forma de árbol. Sencillamente, nosotros queremos aplicar el método rizomático cuya herramienta básica consiste en la conjunción "y". Queremos vencer los dualismos dejando de pensar a través de ellos.

"Un rizoma ni comienza ni acaba, siempre está en el medio entre las cosas, inter-ser. intermezzo. El árbol es una filiación, pero el rizoma es alianza, únicamente de alianza. El árbol quiere imponer el verbo 'ser', pero el rizoma tiene por tejido la conjunción 'y... y... y...'. Hay en esta conjunción bastante fuerza para sacudir y desenraizar el verbo ser."⁵⁸³

Creemos que también tiene suficiente fuerza para hacer estallar la propia oposición rizoma-árbol. Rizomáticamente, deberíamos hablar de rizomas y árboles y burbujas y espumas. La oposición entre rizoma y árbol, si bien fue útil para la exposición de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, no tiene solidez en absoluto como para invalidar de forma drástica la figura del árbol de los conceptos filosóficos. Nos explicamos.

No queremos refutar la argumentación de *Mil mesetas*, pero sí subrayar los límites en los que se enreda. En primer lugar podemos apuntar a la confusión entre la forma del árbol con la pirámide binaria, la lógica binaria utilizada en su propia contra de manera persistente y del impulso reaccionario que guía el rechazo obstinado hacia el árbol. Porque es por sufrimiento y cansancio que se prohíbe al pensamiento flirtear con los árboles:

"Estamos cansados del árbol. Ya no debemos creer en los árboles, ni en las raíces ni en las raicillas, hemos sufrido demasiado por culpa de ellos. Toda la cultura arborescente está fundada sobre ellos, desde la biología hasta la lingüística. Al contrario, nada es bello, nada está enamorado, nada es político, salvo los tallos subterráneos y las raíces aéreas, el adventicio y el rizoma."⁵⁸⁴

582 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., pp. 305-306

583 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., especialmente "Rhizome", pp. 9-37, aunque la oposición rizoma-árbol actúa a lo largo de toda la obra.

584 *Ibid.*, p. 24

Nosotros vemos belleza también en los árboles. Compartimos el cansancio de la forma piramidal del "o... o" y el sentimiento de urgencia del "y". Este cansancio también lo aplicamos al ultimatum o rizoma o árbol. O con nosotros o contra nosotros - no existe en el mundo mejor planteamiento para quien quiere alejarse del nacimiento y de la justicia.

Hemos utilizado la palabra arborescencia para ilustrar la lógica fractal.⁵⁸⁵ No renunciaremos a ella. En lugar de ello, demostraremos la confusión que reina en los capítulos de *Mil mesetas* entre la arborescencia y la forma piramidal.⁵⁸⁶ "Pero el libro como realidad espiritual, el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesan de desarrollar la ley del Uno que se hace dos, luego dos que se hacen cuatro... La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz."⁵⁸⁷ ¡El árbol de Deleuze et Guattari sólo crece por debajo! Un Uno desde las alturas se va subdividiendo en dos, cuatro, ocho, etc. La superposición entre el árbol y sus raíces es tributaria de la confusión con la forma piramidal. Pues las raíces en absoluto constituyen el fundamento del árbol. Éstas crecen junto al tronco y al ramaje. Si se necesita apuntar a un *origen-fundamento* del árbol, se debería indicar a las semillas. Éstas a su vez provienen de otro fruto de otro árbol. Los árboles también se originan en el medio, en el *intermezzo* rizomático. Las raíces no son un ser sino un devenir. Para Deleuze y Guattari, ¡las raíces son el suelo del árbol! Leamos:

"Es curioso, cómo el árbol ha dominado la realidad occidental y todo el pensamiento occidental, desde la botánica a la biología, la anatomía, pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el fundamento-raíz, Grund, roots y fundations. El Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque, y con la deforestación [...]."⁵⁸⁸

En primer lugar, sería muy interesante poder leer una exposición argumentada de la dominación de la forma *árbol* en el pensamiento occidental. Deleuze y Guattari se limitan a afirmarla sin más en pro de la fluidez de su propia argumentación. La exposición de Sloterdijk acerca del dominio del concepto *esfera* en el pensamiento filosófico, en la cual sostiene que toda la filosofía occidental es una meditación acerca de la esfera, es muy convincente, y no podemos abandonarla a raíz de una afirmación de *Mil mesetas*. En segundo lugar, el vínculo privilegiado de Occidente con el bosque y la deforestación ¿no delata justamente que la forma árbol es más bien denegada que alabada? Tal vez lo que está en la base del problema es la creencia errónea de que las raíces del árbol constituyen su suelo, su fundamento. Occidente ha cortado sus bosques en razón a este equívoco, que retoman a su cuenta Deleuze y Guattari, y ¡nos invitan a cortar los árboles de nuestras cabezas!

585 Por cierto, Deleuze y Guattari preguntan: "¿Se podría ofrecer una definición matemática muy general de los espacios lisos? Parece ser que los 'objetos fractales', de Benoît Mandelbrot, se encuentren en esta dirección." *Ibid.*, p. 607

586 Ver la descripción del sistema puntual (*Ibid.*, p. 362) que no tiene nada que ver con un árbol.

587 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 11

588 *Ibid.*, p. 28

Decididamente, la deforestación es una obsesión del pensar binario. En tercer lugar, a la hora de mover realmente y pensar anatómicamente el cuerpo, falta en Deleuze y Guattari demostrar que la palabra tronco debe ser abandonada y proponer un programa práctico de una rizomática anatómica. Puede que seamos anticuados pero seguimos experimentando nuestro cuerpo compuesto de extremidades y parte troncal.

La lógica sacrificial encomienda que la valoración de algo (ídolo, valor, concepto) vaya unida al sacrificio de su otro. Poner en primer plano el rizoma supone para Deleuze y Guattari la condenación brutal del árbol.

"Cuando un rizoma está bloqueado, arbolificado, se acabó, nada del deseo puede pasar; pues es siempre mediante el rizoma que el deseo se mueve y produce. Cada vez que el deseo sigue un árbol, ocurren repercusiones internas que lo hacen caer y lo conducen a la muerte; pero el rizoma opera sobre el deseo mediante empujones exteriores y productores."⁵⁸⁹

O la vida con el rizoma o bien el camino del árbol y la muerte. El concepto rizoma sólo tiene sentido junto al anatema del árbol. "Toda la lógica del árbol es la lógica del calco y la reproducción. [...] Todo otro es el rizoma, mapa y no calco. Hacer el mapa, y no el calco."⁵⁹⁰ Haz eso y no lo otro. Oriente VS occidente: "¿No hay en Oriente, especialmente en Oceanía, algo como un modelo rizomático que se opone en todos los aspectos al modelo occidental del árbol?"⁵⁹¹ Oposición frontal: "Que no se confundan tales líneas, o lineamento, con los linajes del tipo arborescente, que son sólo unos vínculos localizables entre puntos y posiciones. Al contrario del árbol, el rizoma no es un objeto de reproducción [...]."⁵⁹²

El dualismo sigue vigente a lo largo de toda la obra e incesantemente se identifica el árbol al lado *malo* del pensar, paradójicamente el lado dualista, como atestiguan las siguientes citas: "[...] de dicotomías o arborescencias [...]" (217) "sus arborescencias o sus dicotomías" (219) "todo tipo de arborescencias y dicotomías" (220) "[cabezas buscadoras] talan los árboles en beneficio de verdaderos rizomas" (233) "Se abre un posible rizomático, obrando una potencialización del posible, contra el posible arborescente que indicaba un cierre, una impotencia." (233) "con segmentaciones de otra naturaleza, rizomáticas en lugar de arborescentes. Una micro-política." (243) "Y el árbol juega aquí el rol a la vez de un principio de dicotomía o de binaridad, y de eje de rotación..." (257) "El Árbol es un nudo de arborescencia o principio de dicotomía [...] es una estructura o una red cuadrículando lo posible. Pero, si lo oponemos así una segmentaridad

589 *Ibid.*, p. 22

590 *Ibid.*, p. 21

591 *Ibid.*, p. 28

592 *Ibid.*, p. 32

arbolificada a la segmentación rizomática [...]" (259) "[...] sugerir otro esquema, en favor de un funcionamiento rizomático y ya no arbolificado, que ya no pasaría por esos dualismos." (404) "Es la sumisión de la línea al punto lo que constituye la arborescencia." (359) "rizoma, lo opuesto a la arborescencia, se libera de la arborescencia." (360) "Un sistema puntual [arborescente] será tanto más interesante si un músico, un pintor, un escritor, un filósofo se opone a él, incluso se lo fabrica para oponérselo, como un trampolín para saltar. La historia sólo está hecha por los que se oponen a la historia (y no por los que se insertan en ella, o incluso que la remodelan)." (362-3) "[...] lo Intempestivo, otro nombre para la *haecceidad*, el devenir, la inocencia del devenir (es decir el olvido contra la memoria, la geografía contra la historia, el mapa contra el calco, el rizoma contra la arborescencia)." (363) "Las manadas, las bandas son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra sobre unos órganos de poder." (443) "Viaje-árbol o viaje-rizoma." (601) Para una teoría susceptible de abatir el dualismo, se han visto esfuerzos mejor enfocados. Oponerse a la historia movido por la promesa de hacer historia no es exactamente la oposición que la justicia natalicia necesita. El esfuerzo de Sloterdijk de no desencadenar movimientos históricos es mucho más consistente. Oponerse a la historia desde el deseo de hacer historia es una oposición o bien condenada al fracaso o bien hipócrita, esta oposición en realidad está enamorada de la historia.

Sin embargo, nuestros autores son bien conscientes de estar manejando un dualismo radical. "¿Quizá estamos restableciendo un simple dualismo oponiendo los mapas a los calcos, como buen y mal lado? ¿No es lo propio de un mapa poder ser calcado? ¿No es lo propio de un rizoma cruzarse con raíces, incluso confundirse a veces con ellas?"⁵⁹³ Parece que hay una brecha mediante la cual rizoma y árbol se comunican o se contaminan, según como lo miremos. Esta posibilidad está explicitada más abajo en tres ocasiones (a pesar de las cuales, como hemos visto, persiste el binomio rizoma-árbol). "Los árboles pueden corresponder al rizoma, o inversamente brotar en el rizoma"⁵⁹⁴ "Todo un 'mapa' americano al Oeste, donde incluso los árboles hacen rizomas."⁵⁹⁵

"Hay nudos de arborescencia en los rizomas, empujones rizomáticos en las raíces. Más aún, hay formaciones despóticas, de immanencia y de canalización, propias de los rizomas. Hay deformaciones anárquicas en el sistema transcendente de los árboles, raíces aéreas y tallos subterráneos. Lo que cuenta, es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente; el otro actúa como proceso inmanente que derriba el modelo y esboza un mapa, aunque constituye sus propias jerarquías, aunque suscite un canal despótico."⁵⁹⁶

En la conclusión, Deleuze y Guattari retoman la mutua influencia del rizoma y del árbol: "[...] los árboles del lenguaje están sacudidos de brotes y rizomas."⁵⁹⁷

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 21

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 27

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 29

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 31

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 632

Si árboles y rizomas hacen rizoma entre sí, ¿por qué oponerlos de manera tan tajante e insistente?

"Sólo invocamos un dualismo para recusar otro. Sólo usamos un dualismo como modo para llegar a un proceso que recusaría todo modelo. [...] Llegar a la fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo absolutamente necesario, el mueble que no cesamos de desplazar."⁵⁹⁸

Se establece el dualismo sólo para luchar en su contra. La fuerza creativa de la vida se sacrifica en la lucha contra el fantasma que ella misma crea. Con esta manera de plantear la enemistad ya hemos introducido unas ideas que sistematizaremos más abajo a la hora de pensar la enemistad dentro del modelo tensegrítico. Por ahora, ha llegado el momento de cansarse de mover inútilmente los muebles binarios y salir de la casa, en absoluto necesaria, de la dualidad. El ser singular plural, pluralismo = monismo, es la realidad que brota, nace, que se espacia y se da formas y normas para su propia superación gozosa. No hace falta deforestar el pensamiento para que haya acontecimiento y devenir: hay un acontecimiento perpetuamente aconteciendo de manera plural, fractal.⁵⁹⁹ Si queremos devenir loros, lobos, macacos, serpientes y hormigas necesitamos bosques rizomando con todos sus árboles, hierbas y plantas. El ser singular plural no tiene alteridad que sacrificar, ni los árboles del pensamiento.

De la argumentación de Deleuze y Guattari respecto a los árboles, saludamos la introducción vehemente del rizoma en el bosque del pensamiento. La selva es más viva. Pero falta una exposición de los estragos de la forma árbol en el pensamiento. Más bien, si la esfera parece propia de Occidente, nuestra intuición ubicaría el árbol del lado de Oriente, donde Deleuze y Guattari ven sólo el rizoma. En cuanto a la fractalogía, subscribimos la sabiduría de las plantas, en la cual caben sin lugar a duda también los árboles: "Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera donde hacen rizoma - con el viento, con un animal, con el ser humano (y también un aspecto por el cual los animales mismos hacen rizoma, y los seres humanos, etc.)."⁶⁰⁰ Otra vez aquí, después de Cioran, Esposito y Nancy, la sabiduría vegetal resulta sugestiva para el pensamiento humano. Libertad que empuja, que nace, que crece, árboles haciendo rizoma. Siempre hay un afuera donde se hace rizoma, seamos humanos, burbujas, globos, árboles, hierro o medusa. La fractalogía engloba a todos estos entes o, más bien, la fractalogía abre todos estos entes a su

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 31

⁵⁹⁹ Estar a la escucha del acontecimiento no puede significar esperar. Está ahí, sucediendo a nivel micrológico, en la punta de la nariz, en la vibración de las manos. Quien espera *El acontecimiento* en el nivel macrológico (decimos macro a pesar de que con tal expresión nos referimos a la diminuta perspectiva humano-histórica) se condena a la angustia y se expone a terribles equivocaciones.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 18

afuera, indexándolos al empuje del devenir, al ser que brota. La apertura al afuera conlleva una dosis irreductible de dolor. Después de todo, Deleuze, pensando a partir de los estoicos, llamó al acontecimiento *la herida*, incluso la muerte.⁶⁰¹

Hemos apuntado a dos conceptos que de ahora en adelante ilustrarán los caminos inevitables de la pesquisa contemporánea por una justicia vivenciada: la tensión y el dolor. Conviene parar mientes, en primer lugar, en la tensión inherente a los sistemas vivos y al espaciamiento del mundo y, en segundo lugar, al llamado dolor que necesariamente los acompaña. Para ambos conceptos, tendremos que traer a colación material del afuera.

3.3.1 Tensegridad: primera aproximación

"[...] hacernos cargo de esta tensión sin intención, este resorte de existencia sin esencia. [...] Del cristal a la lógica, hay una ordenación y una organización de las cuales ningún diseño da cuenta pero que su tensión misma - cristalina, orgánica, viva, pensante - ofrece a nuestra atención: no para resolverla sino para venir a su encuentro, para sentirla. Esto es lo que se llama 'pensar'."⁶⁰²
- Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*

Hemos dicho que en cada capa u orden, en cada meseta, se genera una tensión en el fractal de fractales. El orden o cobijo autoriza el desarrollo de una potencia que tarde o temprano experimentará como limitante al orden que le da a luz. Llamamos tensión a esta tendencia a ahogarse en la propia cuna. No planteamos resolución ninguna, no anhelamos la desaparición de la tensión: no soñamos con la levitación. Experimentar la tensión dinámica del ser que nace es lo que, con Nancy, llamamos pensar. Queremos mostrar que las "tensiones impulsivas inherentes a los cuerpos"⁶⁰³ no inducen una levitación sino un crecimiento, subrayando que éste ocurre en todas direcciones y no solamente hacia arriba, y que tal crecimiento necesita de otra geometría. Queremos mostrar, asimismo, que no es con la esferología como podemos analizar mejor las tensiones internas que sustentan las culturas (instituciones, normas, ley y derecho). Tanto el cuerpo como la cultura llaman a la arborescencia. Sí, frecuentamos al demonio: la fractalogía echa raíces.

Estamos pensando el ser que nace. Nosotros empujamos, crecemos, abrimos el espacio que somos. Hay una fuerza que nos atrae, que nos llama, y a su vez fuerzas que nos cobijan. Hay

601 DELEUZE, G. *Logique du sens*, p. 179 citado en MENGUE, P. *Deleuze et la question de la démocratie*, op. cit., p. 30

602 NANCY, J.-L. *L'adoration...*, op. cit., p. 27

603 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 80. Lo que hemos planteado a partir de Nancy, el Trieb freudiano o la pulsión, la tracción vital, adquiere un matiz nuevo a la luz del planteamiento tensegrítico.

sistemas en tensión donde brotan fuerzas de empuje. Al mismo tiempo, estos sistemas de tensión no son sino efectos del surgimiento del ser. Según nuestra posición en la multiplicidad-sin-Uno, una misma fuerza puede empujar o atraer. Para seguir pensando en este mundo complejo nos resultará muy útil el concepto de *tensegridad*, compuesto de dos palabras: integridad tensional. Combinando finitud y apertura, ubicamos al ser humano en un campo de fuerza. Sloterdijk, en *Eurotaoísmo*, habla del ser humano que siente su participación en un mundo abierto, esto es, en tensión espacial:

"Uno advierte que 'está' en lo abierto, en primer lugar, por la inseguridad que siente. Lo abierto se hace patente en que, en ello, uno 'existe'. Por consiguiente, lo abierto sería la tensión o campo de fuerza que se genera en torno a la 'posicionalidad' excéntrica humana. Estar en lo abierto sería, pues, percibir el éxtasis existencial como una confusión innata. [...] la certeza de que si hoy aún puede estar abierto algo no será, desde luego, ni el horizonte geográfico ni el futuro histórico, sino únicamente los campos de fuerza de la vida en presente."⁶⁰⁴

Estar enfrascado en fractales significa estar encerrado en lo abierto - como pez en el agua. Lo abierto es atributo de la presencia corporal, y seguramente no del presente temporal, sea éste en la línea de un progreso hacia un horizonte geográfico o histórico. Por lo tanto, la tensión no se proyecta hacia su resolución en las mañanas que cantan o en tierra prometida. Más bien, la presencia de la tensión sugiere la posibilidad de su integración presente. Ello nos proporciona la expresión *tensión integrada* o *integridad tensional*. El concepto de *tensegridad*, acuñado por el escultor Kenneth Snelson y desarrollado por el arquitecto Buckminster Fuller, que utilizan tanto Sloterdijk en su ontología como los bailarines contemporáneos en sus análisis anatómicos, acoge en su seno la distribución de la tensión. La fusión de integridad y tensión, en el origen de la palabra *tensegridad*, será muy enriquecedora a la hora de pensar la justicia, pues significa que la erradicación de la tensión, conseguir la armonía hollywoodiense gracias a la eliminación física de los enemigos, hunde la integridad del sistema. Sin tensión, un sistema tensegrítico se derrumba. La justicia tiene más que ver con la integración de la tensión que con la lucha en su contra, evoluciona más en la búsqueda de la imperfección óptima que en el anhelo a la solución final.

Tanto en la arquitectura como en el arte, la biología o la ontología, la *tensegridad* se presenta como "islas de compresión en un mar de tensión". Hay unidades que empujan hacia afuera dentro de un mundo tensionalmente integrado. Queremos a continuación proponer que la multiplicidad-sin-Uno naciente, el fractal de fractales, se comporta como un sistema tensegrítico. Hay un mundo para la justicia nos decía Nancy, este mundo es tensegrítico.

Sin embargo, tal y como la entendemos, la *tensegridad* no se deja analizar en un planteamiento esferológico. Detallando la novena dimensión de la isla antropógena - el estrato de lo

604 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., p. 105

real donde emerge el ser humano -, Sloterdijk afirma que las culturas se sustentan en tensiones internas y las llama tensegridades.⁶⁰⁵ En este capítulo fundamental para nuestra investigación acerca de la justicia para el nacimiento, las esferas parecen difuminarse, dejando lugar a fuerzas en tensión. De hecho, en la misma imagen que Sloterdijk comparte con su lector para ilustrar la tensegridad espumosa⁶⁰⁶, se contempla la estructura que organiza a las burbujas desde el exterior de éstas. Después de la muerte de Dios, el nomótopo - la novena dimensión de la isla antropógena, la dimensión normativa - ya no es un lugar exclusivamente esférico, si es que alguna vez llegó a serlo. Sloterdijk pierde la fuerza del concepto de tensegridad al integrarlo de manera demasiado precipitada en su planteamiento. La tensegridad, dice, trabaja sólo con presión y tracción y se desprende de la verticalidad. En las obras de arquitectura de Fuller, según Sloterdijk, el aire reemplaza al suelo y se contempla una "construcción más allá de la pesadez."⁶⁰⁷ Creemos que esta manera de presentar la tensegridad es equivocada, pues, a pesar de la felicidad que pueden inspirar las obras de Fuller y las esculturas de Snelson, éstas siguen firmemente apoyadas en el suelo. La tracción de la gravedad es fundamental para la elevación de la construcción como lo es para el erguimiento del cuerpo humano.

Snelson articuló el concepto tensegridad después de una larga observación de la naturaleza y de asistir a unas clases magistrales de Fuller en la Universidad de Oregon. ¿Cómo se construye la máquina natural?, se preguntaba con el objetivo de esculpir como antaño pintaban los realistas, imitando la naturaleza. Concluyó que era una combinación de dos fuerzas: la tracción y la presión. Básicamente, toda tracción genera en el cuerpo afectado una fuerza de presión a 90 grados que a su vez generará una fuerza de tracción a 90 grados. Se puede ilustrar el modo de actuar de la tensegridad al observar un globo de aire. Si se presiona el globo desde arriba y abajo (apoyándolo sencillamente en el suelo), la piel del globo se estirará por los lados, a 90 grados de la fuerza de presión. Si imaginamos un cubo en el cual caben justo dos globos, podemos contemplar la distribución de la tensión en la integridad del sistema: presionando un globo desde arriba, éste se hinchará por los lados, esta hinchazón empujará a su vez en el lateral del segundo globo, que se estirará a 90 grados, o sea hacia arriba. El juego tracción-presión hace viajar la fuerza por todo el sistema. Las esculturas de Snelson no dejan que se escape la mínima fuerza, en cierto sentido son perezosas. Todo está distribuido y el equilibrio de la escultura asombra al ojo acostumbrado a los trabajos realizados con la única fuerza de presión (gravedad), como las paredes de las casas. Fuller vio en un trabajo de Snelson la realización de lo que buscaba desde hacía décadas e importó el

605 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., pp. 358-362

606 *Ibid.*, p. 371

607 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 253

concepto a la arquitectura para empezar a construir edificios donde no solamente se apilan ladrillos (presión) sino en los que se optimiza el juego presión-tracción. Un sistema tensegrítico, al distribuir la tensión - cualquier cambio de posición en una zona del sistema (escultura, casa) impulsa a la totalidad del sistema a ajustarse -, se hace estable en cualquier ámbito. Se compone de tracción continua y presión discontinua (cumple con la exigencia de pensar simultáneamente la continuidad y la ruptura), es compuesto, en palabras de Fuller, "de islas de presión en un mar de tensión". Existe una rama de la ciencia, infectada con el rigorismo definicional, que quisiera limitar la tensegridad a las esculturas artísticas y las construcciones.⁶⁰⁸ Nosotros pensamos, con otros, que no existe necesidad de limitar de antemano la riqueza de un planteamiento.

Hoy en día, está naciendo la biotensegridad, la aplicación de la tensegridad desde la estructura musculoesquelética del cuerpo humano hasta la configuración celular. Entendemos que en *Esferas III* Sloterdijk intentó aplicar este concepto novedoso a la ontología. Queremos seguir en esta línea, que nos parece abrir un rico campo de conceptos para entender el sustento de la sociedad, y asimismo elaborar una justicia que no inspire una burla despreciativa.

Antes que nada, conviene arrancar de lo que hay. La tensegridad no lucha contra la gravedad sino que utiliza la fuerza que se pone en marcha. La tierra nos tira hacia ella, el sol atrae la tierra hacia su fuego. La tracción que ejerce el peso de la tierra sobre nuestro cuerpo genera en él fuerzas de presión que a su vez nos proporcionan ocasiones de tracción. La libertad aquí consiste en una entrega al peso y no en su liberación. Apenas hay libertad en las cápsulas de levitación. La acrobacia circense y la danza contemporánea se dirigen hacia la ligereza precisamente porque no se alejan nunca del peso del cuerpo. Abren nuevos campos de posibilidad utilizando las fuerzas que trabajan el cuerpo. Jean-Luc Nancy escribe en *Corpus*: "Un cuerpo no tiene un peso; incluso para la medicina, es un peso."⁶⁰⁹ Sloterdijk se acerca a estas posibilidades cuando define la inmunología como creatividad defensiva. La creatividad se pone al servicio de fuerzas en tensión para abrir nuevos espacios de vida.⁶¹⁰ Lo que hace flotar las tensegridades es el peso del mundo.

608 GÓMEZ JÁUREGUI, V. *Tensegridad. Estructuras tensegríticas en ciencia y arte*, Santander, Servicio de Publicaciones de la universidad de Cantabria, 2007, 201 p. En este libro, cuyo mayor aporte consiste en la bibliografía y las imágenes, se ilustra maravillosamente la estrechez de visión que acompaña la especialización. El autor empieza por definir lo que es un sistema tensegrítico según la visión de la arquitectura para luego apartar de su camino las "falsas tensegridades" que no cumplen con la definición antes dada y, al final, concluir que la tensegridad sólo conviene a la arquitectura y la escultura, so pena de perder su "auténtico significado" (p. 62), que lógicamente es el significado dado por el autor. En resumen, el pez que se muerde la cola. Ya hemos señalado que los círculos cerrados tienden a limitar la riqueza del pensar. Vamos a abrir la tensegridad.

609 NANCY, J.-L. *Corpus*, op. cit., p. 82

610 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 193

Este mundo se da con sentido y con justicia en su nacer, en su espaciamento desde el más acá de los cuerpos. Si nuestra pesquisa quiere tener sentido, debe encontrarlo en este mundo abierto y esto supone integrar el dolor que nos mueve. Jean-Luc Nancy dice acerca del sentido:

"Pero un sentido *abierto* como los 'sentientes' - o más bien, abierto *de* su apertura a ellos, exponiendo su ser-extendido -, una significación del espaciamento espaciante en sí misma. Significará, a pesar de todo, inevitablemente. Lo digo otra vez: estamos organizados por esto. Pero el *ser* en nosotros, la *existencia* que ponemos en juego, es la infinita suspensión finita de esta organización, la exposición frágil, fractal, de su anatomía. La escritura no vale como desbandada o como caos de la significación: sólo vale en la tensión perteneciente al sistema significante. Es decir, en esta tensión (que somos) del ser con lo que somos. En esta anatomización de la organización, sin la cual no seríamos mortales, pero no seríamos más que la Muerte en Persona. Esta tensión es la extensión denotada cuerpo en nuestra tradición."⁶¹¹

Para seguir creciendo, el espacio anímico debe abandonar la anatematización del dolor y consentir a abrirse y bailar con el afuera.

3.3.2 *Dolor en lo abierto*

Esferas abiertas: con esta expresión señalamos de manera inocente una vida desgarrada. Será en este apartado donde más nos alejaremos de la esferología, ¿Cuál es ese mal real gracias al cual Sloterdijk pretende sopesar la legitimación de determinadas políticas y cómo se mide la disminución del daño humano?⁶¹² ¿Conviene elaborar cápsulas herméticas al dolor? ¿No estamos lanzándonos en las redes de la medicina cínica al erguir la bandera del dolor cero? En la fractalología, no hay levitación que no eche raíces. No hay flores bajo el sol que no se nutran en la oscuridad, la humedad, el frío, el mal olor y los insectos de la tierra profunda. Es más: desarrollaremos la tesis de que la lucha encarnizada en contra del dolor es mortífera.

No sabemos cuál es la actitud adecuada ante el sufrimiento. Pero podemos rechazar la incorrecta: la que afirma que el dolor es inadecuado para la existencia humana y preconiza su erradicación como más alto valor unificador. Lo que en el fractal llamamos inadecuación, en el cuerpo humano se dice dolor. No hay vida sin él. Lo que aquí se afirma no es un culto al dolor, sino la tesis de que éste ya se da por doquier. Proponemos lidiar con el dolor sin transformarlo en el eje central de la vida, ni generándolo ni borrándolo. Así, dejaremos de padecer por la existencia del sufrimiento.⁶¹³ La hipótesis del dolor cero es tan productiva como la del olor cero de la cual Sloterdijk se burla. Aunque la esferología preconice el alejamiento de las fuentes del dolor, pareciera que el esferólogo por su parte no esté sujeto al mismo imperativo. Como premisas de la vida pensante, Sloterdijk señala la autocontradicción y el autodaño y añade: "la vida filosófica sólo

611 NANCY, J.-L. *Corpus*, op. cit., pp. 73-74

612 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 445

613 Es la lección que Sloterdijk aprende de Nietzsche. Ver *El pensador en escena...*, op. cit., p. 177

puede justificarse porque se convierte en un autoensayo de cognoscente."⁶¹⁴ Para abrir nuevos espacios, la creatividad reacciona a partir del dolor y de la tensión.

En el mundo espumoso, donde impera la ligereza y el anatema dirigido al dolor, se acaba sufriendo por la ausencia de peso: "el sujeto se siente expuesto a una descarga banal. Su levedad le hace daño de modo curioso; o, mejor, se siente separado inquietantemente de lo que podría hacerle daño."⁶¹⁵ Al mismo tiempo que describe amoralmente las tendencias contemporáneas en los modos de vivir, Sloterdijk apunta a la imposibilidad de erradicar el dolor o el sufrimiento que se genera en la ausencia de peso, señalando así la posibilidad si no colectivamente sí individualmente de elegir para sí ciertos sufrimientos. En la conferencia titulada *El desprecio de las masas*, si bien afirma comprender la pertinencia de las políticas socialdemócratas de la felicidad, intenta conducir a los oyentes hacia la posibilidad de un "sufrimiento voluntario."⁶¹⁶

Ahora bien, creemos que el contenido de la palabra *felicidad* es la negación del dolor. Lo que en las socialdemocracias se concibe en tanto felicidad tiene como contenido la ausencia de sufrimientos. Es una felicidad reaccionaria. Por eso preferimos, para nuestro anhelo de justicia, la expresión expansiva de *grandeza*. "Son los heridos graves de la cultura los que con grandes esfuerzos encuentran algunos remedios curativos y hacen girar la rueda de la crítica. [...] Toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar."⁶¹⁷ El dolor como abono, tal era la propuesta nietzscheana. Dado que el dolor es un dato originario, es el único fundamento que está al alcance de los seres extáticos que somos.

"[...] la verdad reside en el dolor primordial que el hecho de la individuación inflige sobre toda vida. Ciertamente, utilizar la expresión dolor primordial en singular es paradójico, puesto que existen tantos centros de dolor primordial como individualidades. Estar condenado a la individualidad representa el dolor de los dolores, y, al mismo tiempo, para los sujetos humanos, la verdad de la verdades."⁶¹⁸

Por el contrario, tomar el dolor como enemigo fomenta el más absurdo dolor.

"Toda subjetividad polémica surge, en última instancia, de las luchas de negación de los yoes contra el dolor que innegablemente les afecta en cuanto vivientes. Ellos practican la reconstrucción, el armamento, la construcción de muros, el cercamiento, la delimitación y el autoendurecimiento para protegerse. Sin embargo, *en ellos* el fermento continúa incesantemente. Quien construye y se arma un día destruirá y golpeará."⁶¹⁹

La organización de la felicidad es una guerra en contra del dolor y, por ende, contra la vida. La felicidad es el nombre para esferas perfectas. Nosotros buscamos un estado óptimo de imperfección.

614 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 161

615 *Ibid.*, p. 551. La falta de peso quita libertad, tal y como hemos señalado antes.

616 SLOTERDIJK, P. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 99

617 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 28

618 SLOTERDIJK, P. *El pensador en escena...*, op. cit., pp. 84-85

619 *Ibid.*, p. 662

Podemos ilustrar nuestro pensamiento con la ayuda de una novela de Éric-Emmanuel Schmitt. En *La part de l'autre*, el autor francés narra, por un lado, la vida ficticia de Adolf H. y, en paralelo, la vida inspirada en los hechos históricos de A. Hitler. Esta novela puede considerarse un escrito fractalógico en tanto trae a colación la teoría del caos. La hipótesis fundamental reza así: pequeños acontecimientos pueden desviar trayectorias vitales de manera inconmensurable e impredecible. Y el mundo no es sino la suma de estas trayectorias. En el caso que nos ocupa, se trata de ver cómo el rechazo del joven Adolf Hitler de la escuela de bellas artes de Viena cambió la faz de la tierra.

Adolf H. entra en dicha escuela. Se hace pintor y padre de familia. Y luego profesor admirado de sus alumnos. Muy lejos de ello, A. Hitler es el personaje siniestro que conocemos. Hacia el final de la novela, cuando a un alumno prodigio le urgen preguntas impulsadas por sus ganas de expansión a toda costa, Adolf H. confiesa la receta de su éxito: ha elegido la felicidad y lo ordinario en lugar de la grandeza. La moraleja conmociona. Sin embargo, descansa sobre equívocos ingenuos.

En primer lugar, si arrasar un bosque entero es hacerlo crecer podemos calificar el nazismo hitleriano de grandeza. La pretensión de la universalización de un vacío particular, el del pueblo alemán como gran masa uniforme, es lo único que en el tercer Reich se puede acercar a la grandeza.⁶²⁰ Tal y como contesta Michel Onfray a sus críticos cuando recurren al epíteto demonizador *fascista* cuando defiende una estetización de la política, ¿dónde reside la belleza en el nazismo? ¿Dónde está la grandeza en el hitlerianismo? Además, es insostenible una lógica que quiera prohibir todo lo que involucraron los nazis en su delirio, pues deberíamos revocar no solamente la música y los juegos olímpicos, el derecho y la industria militar, la investigación científica y la tecnologización de la agricultura, la lucha contra el cáncer y la democracia, sino también la lógica del chivo expiatorio. ¿Quién se atreve a deshacerse del enemigo y pensar a fondo una sacrificología?

El anatema de la grandeza en la sociedad moderna siempre va unido a la prescripción forzada de la felicidad. He aquí el segundo equívoco de la moral schmittiana: elegir la felicidad no es una opción *per se* sino que siempre camina junto con la prohibición de anhelar otra cosa. Lógica sacrificial básica. No creemos casual que la encrucijada donde la humanidad debe elegir entre

620 Ver la crítica de A. Badiou al respecto, infra *Ética y verdad*.

felicidad y grandeza sea también la que motiva la intriga de *Brave new world* de Aldous Huxley, felizmente traducido para nuestra exposición con el título de *Un mundo feliz*. Quien ve en el mundo retratado por Huxley un ideal donde vivir no entenderá nada de nuestro proyecto. Ahí también se eligió la felicidad, se la está administrando. Pero, la lectura de la novela actúa en nosotros como un potente vomitivo. Llegó un momento, explica el Administrador al salvaje rebelde mientras otea una multitud de libros prohibidos, en el cual la humanidad tuvo que elegir entre la felicidad y la grandeza. Sin embargo, lo que asquea al salvaje en el mundo feliz no es la ausencia de grandeza, sino la grandeza de la mediocridad. Se está efectivamente feliz en el mundo tecnológico. No es de extrañar que se trate de una felicidad anestesiada, donde el dolor está acallado con cápsulas esféricas.

El pensamiento tiene que ver con el impulso de grandeza. Es fácil mostrar que la oposición entre felicidad y grandeza es un sofisma. Pues hay una alegría en el crecimiento y el ideal de felicidad que también hoy día se mide con indicios de crecimiento, aunque sean cínicos. La única diferencia entre ambos que parece perdurar tras nuestro análisis es la del dolor. Parece que la felicidad reprocha a la grandeza su falta de encarnizamiento en contra del dolor. "La modernidad quiere un presente sin lágrimas."⁶²¹ La felicidad es el nombre moderno de la moral de esclavos mientras que la grandeza sigue siendo la felicidad de quienes se abandonan a afirmar la potencia que los anima.

Cierre y apertura simultáneamente significan felicidad y grandeza. Dicho esferológicamente: las esferas están insertas en arborescencias. Está errando la visión de Sloterdijk cuando sostiene que la perspectiva de la esferología y la de la arborescencia son distintas.⁶²² Él propuso una historia de la humanidad escrita bajo el prisma de la esfera. Afirma estar impaciente por leer una empresa similar codificada por la forma árbol.⁶²³ Pero resulta significativo a nuestro juicio las circunstancias del descubrimiento de Robert Hooke, al cual recurre Sloterdijk para ilustrar su concepto de espuma. Para nombrar lo que observa en la corteza del corcho, éste se inspira en las habitaciones monacales.⁶²⁴ Llama células a las esferas microscópicas de vida... del árbol! La esfera es una herramienta dentro del fractal, como la célula es vital al árbol. De un árbol cualquiera brotan unos capullos, primeras esfero-inmunologías primaverales, de los cuales nacerán flores, primer

621 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, *op. cit.*, p. 71

622 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, *op. cit.*, pp. 246-247

623 Deleuze y Guattari, si bien afirman que el pensamiento y la ciencia en Occidente están todas condicionadas por la forma árbol, no elaboran la historia que Sloterdijk está impaciente por leer. Por lo que la exposición de los autores de *Mille plateaux*, *op. cit.*, adolece de credibilidad filosófica, al menos en este punto.

624 SLOTERDIJK, P. "Célula y burbuja de mundo" en *Esferas III...*, *op. cit.*, pp. 436-438

atrevimiento abierto en el afuera, estas mismas dando a luz a la fruta, segunda esfera inmunológica, que contiene la esfera por excelencia: la semilla. En la semilla el origen. El origen brota de un fruto podrido.

La crítica hacia el modelo árbol en ontología denuncia la vinculación obligada mediante el tronco de la esfera ramaje con la esfera raíz y, asimismo, con un concepto de origen. Pero nada tienen que ver las raíces con el origen. Son tan antiguas las raíces como el tronco y las ramas, crecen juntos, las primeras proporcionando agua y minerales desde dentro del suelo terrestre y la parte del ramaje empapándose de la riqueza de la atmósfera. El árbol crece tanto hacia arriba como su crecimiento hacia abajo le permite. Ya hemos expuesto lo esencial de nuestras dudas y tomas de partido en el apartado anterior.

En un libro vanguardista en cuanto a la aplicación del modelo tensegrítico a la biomecánica corporal, *Vías anatómicas*, Thomas Myers rastrea la tensegridad hasta en las estructuras microvacuolares: "lo que una foto fija no puede reflejar es la forma fractal y espumosa en la que estas estructuras microvacuolares ruedan unas sobre otras, se estiran, recuperan su forma, se combinan y se separan."⁶²⁵ El comportamiento de la espuma, que Sloterdijk atribuye a la vida en el palacio de cristal, es parte integrante de la lógica fractal. Las burbujas pueden analizarse desde este punto de vista porque sus paredes son móviles, se estiran, se combinan, se separan, lo que no ocurre con los globos o las macrosferas.

En otra parte de su esferología, Sloterdijk nos ofrece otra ocasión para promover un modelo fractal enredado con la esferología. La primacía de las arborescencias sobre la inmunología esférica se delata también a la hora de especular sobre el acontecimiento fundamental del siglo XVI. Puede ser, dice Sloterdijk, que la revolución de Vesalio tenga más importancia en la autocomprensión humana que el giro copernicano.⁶²⁶ Los primeros anatomistas que cartografiaron el interior del cuerpo humano incidieron más en la configuración de la sociedad contemporánea que los astrofísicos que descolocaron la tierra del centro del universo. Copérnico trazaba círculos y elipses. Vesalio dibujó, además de los músculos y el esqueleto, las redes vesiculares y nerviosas: arborescencias con claros troncos como el corazón o la médula espinal. No se puede contemplar la red nerviosa con el prisma rizomático sin perderse la centralidad de la médula espinal y su culminación en el cerebro. Existen, tanto para la red nerviosa como para la red vesicular, canales

625 MYERS, T. W. *Vías anatómicas. Meridianos miofasciales para terapeutas manuales y del movimiento*, Barcelona, Elsevier, 2001, p. 60

626 SLOTERDIJK, P. "Revolución, rotación, invasión" en *Esferas III...*, op. cit., pp. 58-62

troncales que, sin negar el rizoma en el cual efectivamente desembocan las diferentes ramas de estas redes, no se dejan analizar sin reducción de complejidad en el paradigma rizomático. Para comunicar con su exterior, las células del corcho y las microsferas desarrollan más allá de sí mismas estructuras fractales. Los bronquiales, los bronquios, los alveolos también se despliegan fractalmente. El aire, la percepción, la sangre y el dolor circulan en nuestros cuerpos mediante canales fractales de crecimiento.

En la definición de grandeza que hemos dado un poco más arriba, consentir a la potencia que se expande en nosotros, aparece en primer plano porqué el fascismo alemán no era poseedor de esa cualidad. No es la afirmación de la potencia que lo animaba sino la confesión de la impotencia del ánimo. Fue, a imagen del mundo feliz, un híbrido entre grandeza e instituciones de felicidad, también llamadas políticas de masas. En el fractal, la grandeza puede, por momentos, ser feliz. En el fascismo, la felicidad como negación se hace megalomaniática e, infeliz de huir del dolor, decide arrostrar a su gran enemigo, el dolor supremo: la muerte. El nazismo fue una guerra a muerte contra la muerte.⁶²⁷

En el fractal vida terrícola, la tensión de la paradoja está hoy en día en un punto crítico. Para explicitar aquello a lo que apuntamos con la expresión guerra a muerte contra la muerte, queremos proponer un estudio llamado sacrificología. Éste es el camino que tal vez nos pueda llevar a un combate a vida contra la vida tal y como ocurre en el vientre materno y a una filosofía humilde del nacimiento, y a algún tipo afirmativo de justicia en el mundo desarticulado de la razón derrotada. La presentación de las tesis de Sloterdijk y nuestro posicionamiento al respecto nos han proporcionado una ontología naciente donde finitud y apertura se combinan fractalmente. La vida se despliega en sus relaciones y crece mediante la organización tensegrítica de su inadecuación consigo misma. Con ello, el pensamiento de la política dará un vuelco irreversible.

⁶²⁷ Es la conclusión a la cual llega Roberto Esposito en *Bios...*, *op. cit.*. Detallamos su trámite en *Fundamentaciones esqueléticas*, ver infra.

II. Sacrificología

"El sacrificio no sólo es el resultado, sino también el presupuesto, del *pactum societatis*."⁶²⁸
- Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*

"Todo lo que hasta la fecha se ha llamado 'moral' es el universalismo de la venganza."⁶²⁹
- Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*

Entrada: Fundamentaciones esqueléticas

"La mutua operatividad entendida de physis y logos es filosofía y no lo que se dice. En un futuro próximo sólo un fisonomista podrá ser un filósofo que no miente. El pensamiento fisonómico ofrece una oportunidad para evadirse de ese ámbito de cabezas divididas y, por consiguiente, perversas."⁶³⁰
- Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*

Nos toca ahora contemplar las consecuencias políticas de nuestra concepción de un ser que nace, de nosotros que brotamos. Inesperadamente, nuestro pensamiento en aras de justicia se ve abocado a la tarea de superar la oposición vida / muerte e integrar el dolor en su movimiento. Para facilitar la exposición de las consecuencias políticas de una concepción naciente del ser, nos conviene aclarar de entrada el terreno político que se abre tras la realización de esta tarea. Para esta entrada a la sacrificología, en un primer momento, contemplaremos cómo en el discurso omnienglobador la vida penetra el exterior absoluto, la muerte. Nuestro estudio ontológico nos reveló que la necesidad de pensar a la vez la finitud y la apertura exige que sean integrados en un sólo movimiento la comunidad y la inmunidad. De igual modo que la finitud consiste en una apertura a lo infinito, el impulso inmunológico nos proporciona la posibilidad de una comunidad sin nombre. Y vice-versa. Existe una compenetración entre comunidad e inmunidad sin posibilidad de decidir un orden temporal para estos impulsos paradójicos. La polaridad última que nos corresponde superar es la que opone la vida y la muerte. Debemos entender la muerte internamente a la vida. Luego, en un segundo momento dentro de esta entrada, apostaremos por romper la esfera vida con la barra oblicua que la separa de su exterior y así ir a la estructura ósea de lo real. Propondremos apoyarnos en los huesos del cuerpo para desplegar un pensamiento que evoluciona más allá de la polaridad vida/muerte. Así conseguiremos para nuestra *sacrificología* fundamentos que flotan.

628 ESPOSITO, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 77

629 SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, op. cit., p. 49

630 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 21

A. *Sacrificar la vida a su conservación*

"Cuidémonos de decir que la muerte esté enfrentada a la vida. El vivo es sólo una especie de muerto, y una especie muy rara."⁶³¹
- Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

"La muerte es un brote [...]"⁶³²
- Jean-Luc Nancy, *La naissance des seins*

Vivimos una época tensa. La comodidad del presente se enturbia en cuanto se mira hacia el futuro. El progreso se nutre de miseria. Los dos indicios irrefutables del progreso, la disminución de la mortalidad infantil y el alargamiento de la esperanza de vida, culminan en la decoloración difícilmente admisible de lo que supuestamente progresa. En el primer mundo se extiende la sensación de que, si bien vivimos un número mayor de años, vivimos una vida descafeinada. Hoy día, la polaridad vida / muerte parece llegar a su máxima elasticidad. Alejando la muerte tenemos la impresión de apartarnos de lo valioso de la vida. La paradoja está agotando sus enseñanzas y cada vez más el diagnóstico se impone: la vida está siendo sacrificada en nombre de su propia conservación.

¿Qué significa esto? ¿Cómo se llega a constatar el sacrificio de la vida en su propio nombre? La significación de esta sentencia, una vez recorridos los caminos que llegan a ella, es de mayor relevancia para la relación que entreteje el lenguaje y la justicia, el sentido y los cuerpos. Quien se aventura en el entramado de esta sencilla afirmación, *la vida está siendo sacrificada a su propia conservación*, estará de pronto abocado a reflexionar acerca de la urgencia de reelaborar la manera en que el lenguaje se piensa a sí mismo en su cráneo, o bien de pronto éste se reducirá a calavera y el cuerpo en el cual se sujeta, a cadáver. Las cabezas divididas y perversas que sueñan discursos inmortales no pueden pretender estar pensando. El espacio del pensamiento surge en el cuerpo y la mortalidad de éste no es el enemigo de la razón. Nuestro trámite por la barra oblicua de la vida / muerte nos llevará a otra encrucijada: nacimiento / muerte. Ésta, a su vez, no desplegará un binomio cuyos términos son autoexcluyentes sino que invitará a filosofar una rítmica del nacer y del morir, a bailar nuestro pensar por encima del abismo...

La cuestión central en el sacrificio de la vida a su propia conservación es obviamente inmunológica. El diagnóstico hacia el cual nos dirigimos es que en la humanidad del siglo XXI, el

631 NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, op. cit., § 109

632 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, op. cit., p. 20

sistema inmunológico simbólico de la humanidad se ha vuelto alérgico a la vida misma. Progresar, trabajar, colaborar hoy significa echar una mano al suicido colectivo. La justicia de la comunidad global está ejecutando la sentencia a muerte que dictó la razón contra la muerte... y su cómplice de primera hora, la vida.

Proponemos contemplar la argumentación de tres pensadores acerca de la autoinmunología vital. La lista está lejos de ser exhaustiva, obviamente, pero es lo suficientemente potente como para sacar a la luz la elementalidad del dolor y disparar nuestra argumentación hacia una filosofía natalicia. El trío que invitamos a la mesa tiene una predilección por las trilogías: Sloterdijk y *Esferas*; Esposito y el *munus* del *bios*; y López Petit y el *querer vivir*. Contemplaremos tres caminos argumentativos que desembocan todos en un misma encrucijada. Este cruce de caminos enmienda, si pretendemos seguir participando del nacimiento del ser, abandonar el anatema en contra de la muerte, anatema tan central en la cohesión de la sociedades contemporáneas.

Sloterdijk: La expropiación de la vida en nombre de su conservación

Los esfuerzos de Sloterdijk para introducir en la filosofía occidental un concepto de felicidad tributario del vacío e impugnar una ética de la no-acción y de la desmovilización con acentos taoístas, una ética que nos manda a dejar de obstaculizar el flujo de la vida en nosotros, arrancan de una constatación desoladora: "La vida se sacrifica a las condiciones de mantenimiento."⁶³³ Pensar hoy es *abrirse a* y *asumir que* "la vergüenza que afecta hoy más que el pecado original a toda vida lúcida: no haberse rebelado lo suficiente contra la degradación omnipresente de lo vivo."⁶³⁴ En nombre de la vida, la vida vivida está desvaída y la exaltación de la vida en los discursos políticos choca con una degradación omnipresente de lo vivo. La vida está menguada hasta reducirse a un mero nombre. Los tiempos que vivimos explican la vida, se adentran en sus entrañas como un niño que curiosear en el interior de un pájaro. Las energías vitales se depositan en el banco que pretende asegurar la vida bajo la condición de un usufructo diferido.⁶³⁵ El capitalismo de hoy funciona como las religiones de antaño. Pero goza de una mayor libertad para con su obra, ya que explícitamente sus premisas exigen el desarrollo y la penetración sin fin de lo que lo soporta. "Ninguna otra época puede exhibir una pericia llevada tan lejos en el arte de

633 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón clínica*, op. cit., p. 472. Hemos realizado anteriormente un estudio de la filosofía de Sloterdijk y de sus esfuerzos que trascienden la oposición entre pensamiento oriental y filosofía occidental. Ver supra *Hacia una fractalología*.

634 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, op. cit., p. 178

635 Ver SLOTERDIJK, P. "El negocio de la ira en general" en *Ira y tiempo. Ensayo psico-político*, Madrid, Siruela, 2010, pp. 59-86

aniquilar la existencia a partir de sus propias premisas vitales."⁶³⁶ Sloterdijk entiende con ello que en nuestras sociedades se usa la fuerza que despliegan las vidas en contra de la vida.

Para entender cómo el capitalismo expropia la energía vital de la vida, puede sernos útil rastrear el funcionamiento de la expropiación a partir de la época de los globos o de las macrosferas perfectas. "Vacunar la vida con la locura que se llama ser"⁶³⁷ fue el programa filosófico a partir del momento en el que la filosofía se centra en la figura geométrica de la esfera. Con este propósito, el filósofo se convierte en especialista de las enfermedades de sentido y de malestar cultural. El argumento ontológico de la esfera omnienglobante garantiza a toda vida particular la imposibilidad de caer fuera. Con el argumento del cosmos esférico se quiso combatir el miedo a no estar dentro (del vientre materno). El omnienglobante universo esférico no tiene desperdicio. Pero, como objeto fractal, parece que los límites del ser se despliegan siempre un poco más allá, hasta la invención del *Más Allá* como separado de la vida *in situ*. El *más allá* ya no se entiende como una extensión infinita del aquí sino como otro lugar, otro espacio sin relación con la vida que se preocupa por su seguridad. El universo es omniinclusivo: ni en la muerte uno está expulsado. La monosfera fue una inmunología frente a la muerte y al miedo que inspira. En este punto, en tanto especialista de los confines del ser, de los límites inmunológicos de la vida, el filósofo, cuya pasión por la razón le confiere una intimidad con el más allá, compite con los sacerdotes.

La esfera última o el dios absoluto, sujeto a la lógica fractal, se hace infinita y se desprende del mundo finito. La inmunología que se separa de lo que protege, he aquí lo que se ha denominado nihilismo: "[...] la teología infinitista es la fuente fundamental del nihilismo. Ella es responsable de la equivalencia entre ser-ahí e inseguridad; ella es la negación inicial de todas las demandas humanas de inmunidad."⁶³⁸ Más lejos se ubica el confín, más urgente se hace su concreción. Sin embargo, el infinito no cobija. Sloterdijk parte, como ya se mostró, de una definición de la vida como resonancia en el interior de un receptáculo autógeno y metafóricamente esférico (sólo los globos o macrosferas son literalmente esféricos). Gracias a la renovación del interior del mundo después de los estallidos y a la transmisión cultural de las construcciones exitosas, el espacio interior de los humanos ha ido ampliándose hasta que se perdieron los confines.⁶³⁹ Entonces, culturalmente, los seres humanos han empezado a vivir en grandes esferas cuyos límites se abstrayeron de su experiencia diaria. Los seres humanos empezaron a vivir en inmunologías

636 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, *op. cit.*, p. 71

637 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 314

638 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 480

639 Ver supra *Macrosferología*.

trascendentes. En esta abstracción se instalan poderes políticos que hacen el puente entre la vida cotidiana y la inmunología, pues a diferencia de las microsferas las macrosferas tienen un centro de poder. La ampliación siguió su curso, algunos seres murieron y se quiso ampliar hasta el infinito el ser-dentro. Pero refugiarse en lo infinito no satisface la necesidad vital de inmunología, la concreción del todo-uno resultó ser imposible. La expropiación de la energía tiene aquí su matriz operativa fundamental: la necesidad de concreción de inmunología crece junto al desvanecimiento de las paredes inmunológicas. Sloterdijk elabora a partir de ella su genealogía del infierno, de las antiesferas. Toda propaganda teológico-metafísica, bajo consejo sacerdotal unánime, debe quitar a los seres humanos la seguridad en sí mismos con el propósito de hacerlos participar en el proyecto de inmunidad superior, el proyecto de lo altísimo. Se debe quitar seguridad a los seres humanos para que se aseguren más arriba, en un más allá ajeno al espacio que experimentan. Se fragiliza la confianza en las microsferas para que parezca más necesaria y urgente la realización de la macrosfera, a la cual sólo se accede mediante la sumisión al poder que la representa.⁶⁴⁰ Cuando la inmunidad y la salvación flirtean con el absoluto, aparecen por necesidad sistemática riesgos enormes de desgracia y calamidad.⁶⁴¹ La tesis de Foucault según la cual el orden se nutre de pequeños desórdenes tiene en los escritos de Sloterdijk una resonancia relevante. De lo dicho hasta aquí podemos sacar un primer teorema: la expropiación de la energía vital estriba en las esferas absolutas. En términos deleuzianos: no hay captura del deseo sin orden molar, y viceversa.

¿Y dónde está lo absoluto? ¿Dónde está el tesoro del origen? "El informe de la tradición es solemne: muere y lo encontrarás."⁶⁴² La separación, mediante el hacerse infinito, de la inmunología y el organismo necesitado de ella crea el abismo del nihilismo. Si la vida es cuestión de inmunología y si ésta sólo se encuentra después de la muerte, entonces el nihilismo brotará de la diferencia entre muerte y vida. La vida brota siendo a la vez *immunitas* y *communitas*. La inmunología última, la que protege frente al mal de la muerte, arranca la inmunología de la vida. Paradojalmente, para protegerse concretamente frente a la muerte hay que morir. La vida resuena en un espacio cercado. En las macrosferas, representantes de un poder aseguran que las paredes necesaria para la vida se palparán después de la muerte. La diferencia entre vida y muerte aparece entonces como el lugar donde se invierten las condiciones vitales: en la vida se está privado de los necesarios límites inmunológicos y en la muerte, donde ya no hacen falta, se asegura que estarán. La diferencia vida / muerte es el agujero negro donde la vida se desvivifica.

640 Para un análisis de la misma cuestión - relación entre vida individual e ideal inmunológico y el poder mediador - pero desde otro ángulo de ataque, el del campesino y del guardián de la ley, ver *supra* "El sujeto de la ley".

641 SLOTERDIJK, P. "Antiesferas..." en *Esferas II...*, *op. cit.*, pp. 513-515

642 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, *op. cit.*, p. 586

En la era posreligiosa o en la religión del capital, este mecanismo sigue funcionando con una moral científica: la supervivencia. El sujeto cuyo motor es la lucha contra la muerte se va configurando desde la emergencia de la modernidad. Para Sloterdijk, el sujeto cuyo fin es la autoconservación se realiza a sí mismo extrayéndose de la vida.

"En el 'disparo capaz de pensar' llegamos a la estación final de la *deformación moderna del sujeto*, pues lo que en la Edad Moderna se llama sujeto es, en realidad, aquel Yo de autoconservación que se retira de lo vital paso a paso hasta cumbres paranoicas. Retirada, distanciamiento, autoconservación siguen haciendo avanzar esta especie de subjetividad."⁶⁴³

Esta retirada hay que pensarla también de manera fractal, como un proceso progresivo donde lo mismo se hace diferente. Las energías vitales invertidas en la línea de separación vida / muerte - en la supervivencia como valor fundamental - configuran lo contrario de lo que se proponen y acaban fusionando vida y muerte. El sujeto superviviente se entrega cada vez más a un discurso que pone la vida ya no en otro lugar, sino en el mero nombre *vida*.

Sloterdijk analiza cómo funcionaba la inmunología antes del descubrimiento de los sistemas biológicos de inmunidad. Había que proteger la vida de su contrario en la vida misma. Poner un muerto (espíritu, alma, algo que no vive) al servicio de la protección de la vida. El sistema alma del mundo no era en absoluto individual. Sólo cobija al individuo en su disolución en el todo. La gran simbiosis... La pan-simbiosis significó pan-tanasia en su discurso.⁶⁴⁴ Y ello precisamente porque se limitó a no ser más que un discurso: la pan-simbiosis discursiva se construyó con ordenaciones jerárquicas más cerca del parasitismo que de la simbiótica. Hoy en día, cuando el alma del mundo se disuelve en manos del mercado, no es de extrañar que la consolidación del valor *vida* suponga ingentes industrias militares. "Todos los hostigamientos primarios se derivan de la división de la muerte de la vida."⁶⁴⁵ Esta división se despliega fractalmente y desde el hostigamiento genera guerras mundiales. "Todas las guerras son, entendidas desde la raíz, consecuencia del principio de autoconservación. [...] La moral, con la que se legitima la superación de la moral en la guerra, es la de la autoconservación."⁶⁴⁶ *Defensa* es el equivalente político-militar de la autoconservación filosófica.

La autoconservación hace el puente entre el militarismo industrial en la raíz de la democracia liberal y la feliz distracción que luce en su superficie. "El militarismo total de la guerra

643 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, p. 518

644 SLOTERDIJK, P. "El alma del mundo en agonía..." en *Esferas III...*, pp. 184-186

645 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, p. 105

646 *Ibid.*, p. 214

industrial obliga en los estados de la cotidianidad a una preterición de la muerte lo más implacable y narcótica posible... o a la transposición de la muerte a los otros: ésta es la ley de la distracción moderna."⁶⁴⁷ Para Sloterdijk, la religión y el consumismo capitalista se nutren del mismo recuerdo vital: hay más vida en nosotros que la que realmente se vive. La distancia entre la vida que se vive y la que nos anima es la diferencia absoluta de vida/muerte. Desde un punto de vista biológico, muerte y vida son dos caras de un único acontecimiento.⁶⁴⁸ No es de extrañar que el instinto de supervivencia absolutizado en la naturaleza humana se confunda con un impedimento del acontecimiento. De todos modos, habrá que buscar en los cuerpos biológicos las pistas que nos puedan llevar hacia un horizonte de justicia. En "los cuerpos se abren innegablemente espacios sombríos de vida no vivida [...]"⁶⁴⁹ La vida no vivida - los espacios de vida no vivida por miedo - se une con los temores a la aniquilación que se instalan desde la más tierna infancia en los cuerpos que forman las sociedades violentas.

"Sólo a partir de esta unión surge de nuevo en la civilización el no a la muerte, absoluto y aparentemente inamovible del ser humano. [...] La vida forma restos: un monstruoso y abrasador 'todavía no' que necesita más tiempo y más futuro del que se le da a cada uno. Éste se pasa la vida soñando más allá de sí mismo y muere pleno de renunciaciones. [...] La religión no es primariamente el opio del pueblo, sino el recuerdo de que hay más vida en nosotros de lo que efectivamente se vive en la vida."⁶⁵⁰

Tal es el impulso de creer, tal el de comprar - creo que la vida que no vivo a pesar de que me anima la encontraré después de la muerte o creo encontrar en lo que compro los espacios vitales que no he vivido por temor.

Hoy día resulta obvio que la industria de la supervivencia nos acerca a la muerte, que quien se dedica a alejar la muerte tiene que verla cada mañana en la primera página de los folletos que cuentan lo que acontece en el mundo. "Ya hace tiempo que no pagamos un precio por la supervivencia, sino que creamos plusvalía en beneficio de una máquina de suicidio."⁶⁵¹ Extraerse de la máquina que pone la energía vital al servicio del suicido en nombre de la vida exige que las conciencias vuelvan al cuerpo. Leamos el párrafo de donde proviene la frase con la cual arrancamos este análisis de la autoinmunología vital:

"Lo que en el mundo físico es la ley de la gravedad, en el mundo moral es la ley de que la supervivencia de las sociedades siempre exigirá sus sacrificios. Toda supervivencia debe pagarse y exige un precio que ninguna conciencia moral puede permitir y ningún cálculo económico puede calcular. El precio para la supervivencia lo tienen que experimentar los grupos trabajadores y combatientes de las sociedades humanas como un tributo tanto más amargo al principio realidad, ya que ellos se lo cobran a su *propio cuerpo*. Ellos lo pagan en forma

647 *Ibid.*, p. 314

648 SLOTERDIJK, P. "El thanatopopo..." en *Esferas III...*, p. 356 : "Efectivamente, los seres humanos del futuro tienen que conciliar su propio impulso vital con la visión sistémica de la biosfera, para la que vida y muerte sólo representan dos aspectos del mismo acontecimiento."

649 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, p. 411

650 *Ibid.*, pp. 411-412. Reconocemos una vez más el *todavía no* del guardián kafkaniano.

651 *Ibid.*, p. 476

de sometimiento a fuerzas y hechos 'superiores', lo aportan en forma de dolores, acomodaciones, renunciaciones y autolimitaciones endurecedoras. Constantemente pagan este precio y en moneda viva que atraviesa y corta la carne. Penetra en la carne. [...] Siempre es la vida misma aquello con lo que se paga el precio para la supervivencia. La vida se sacrifica a las condiciones de mantenimiento. [...] Lo que el *common sense* llama dureza de la vida descifra el análisis filosófico como autocosificación. En la obediencia frente al principio realidad lo vivo se apropia la dureza externa e interior. De esta manera, se convierte a sí mismo en instrumento de los instrumentos y en arma de las armas."⁶⁵²

Nuestro análisis metafísico-religioso devuelve el anhelo de justicia a los cuerpos carnales. La tarea del filósofo - si en ella hay algo de vida, amor y sabiduría - ya no puede consistir en hacer el puente entre cuerpos sacrificados y paredes inmunológicas pospuestas al infinito, sea éste teísta o espejismo del final del progreso. La tarea de la filosofía es devolver los cuerpos al impulso creador del cual nacieron. Pensar es experimentar con la tensión del brotar.

Esposito: Autoinmunización de la vida

Nuestro segundo invitado en esta discusión acerca del sacrificio de la vida a su propia conservación no fue elegido al azar. Nos interesa el trámite de Esposito por dos razones. En primer lugar, el análisis que propone el pensador napolitano recorre senderos diferentes a los de Sloterdijk aunque en el mismo territorio problemático: "La vida es sacrificada a su conservación."⁶⁵³ En segundo lugar, la idea de la cual arranca se opone diametralmente al punto de partida del filósofo alemán. Para Sloterdijk, la modernidad consiste en la destrucción de todos los sistemas de inmunidad humanos.⁶⁵⁴ Esposito, por su parte, concluye de su recorrido en la biología inmunológica y en la filosofía del derecho que la modernidad es esencialmente un proceso de inmunización. El choque frontal entre ambos pensadores, a primera vista inevitable, no ocurrirá. Más bien, desde diagnósticos opuestos acerca de la naturaleza de la modernidad, acabarán luchando en el mismo frente: la constitución del sujeto moderno como individuo ensimismado en su instinto de autoconservación. Contemplemos detenidamente la disposición de las fuerzas argumentativas.

La tesis central de la obra de Esposito reza así: la Modernidad es esencialmente un proceso de inmunización.⁶⁵⁵ El modo de proceder del pensamiento y de la política moderna estriba en que lo dado es la muerte. Ciertamente, afirma Esposito, que la inmunización es una constante a lo largo de la historia de la civilización pero sólo a partir de la Modernidad deviene el núcleo central de la filosofía política.⁶⁵⁶ Por ejemplo, ya en la comunidad cristiana Agustín subraya que "el amor al

652 *Ibid.*, pp. 471-472

653 ESPOSITO, R. *Communitas...*, p. 43

654 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, p. 40

655 ESPOSITO, R. *Communitas...*, *op. cit.*, p. 40

656 ESPOSITO, R. *Bios...*, *op. cit.*, pp. 71-93

prójimo es directamente proporcional al recuerdo del peligro común que compartimos."⁶⁵⁷ La comunidad cristiana une comunidad y nada, pero en su vertiente negativa: más que un don de vida, dicha comunidad se funda en "el chantaje insostenible del temor a la muerte."⁶⁵⁸ A partir de Hobbes sin embargo es cuando la protección frente a la muerte ocupa sin competición seria el puesto del núcleo central de la política. La comunidad en Hobbes es un don de muerte; cada uno puede, tal como lo hizo Caín, matar a su hermano o a su vecino. Conviene pues protegerse de lo común. He aquí lo que se entiende con la expresión, calificando el despliegue político de la Modernidad, de proceso de inmunización: lo común, lo dado, lo que hay, es aquello de lo que hay que protegerse, apartarse, neutralizar. La tesis de Esposito al respecto y lo que nos interesa mostrar, es que cuando el pensamiento político emprende la protección de la vida frente a la muerte, acaba haciéndose cargo de la administración de la muerte, tal como lo ilustra el advenimiento del nazismo. Estudiemos dicho proceso en sus varias etapas.

La inmunización, como lo indica el subtítulo de *Immunitas*, consiste en "protección y negación de la vida". Puede que en el objeto de la inmunización resida la razón de porqué ésta pasó a ser el núcleo de la filosofía política moderna. Antes de Hobbes, grupos encaraban grupos, esferas se oponían a esferas en un mundo multipolar. Con Hobbes, la vida viene a ser el objeto de la inmunización y el pensamiento unifica el valor en el cual estriba. La filosofía política no adopta ya el punto de vista situado que separa civilizados y bárbaros sino que se apropia como su objeto la vida misma. El enemigo sigue siendo el otro, el bárbaro: frente a la vida el villano es la muerte. Sin embargo, inmunizar implica introducir un poco de veneno, un poco de contrario, para prevenir el mal. Inoculando el problema se lo anticipa. Al tomar como objeto la vida, la inmunización crea un orden artificial encargado de conservarla. A tal fin, este orden (llamémoslo por ahora soberanía) goza del poder de vida y muerte. Que la muerte pueda ser útil a la conservación de la vida ya indica una tensión del pensamiento. Es sabido que las democracias parlamentarias y sus paradójicos - lo menos que se puede decir - servicios secretos siguen confirmando el hecho de que al enemigo hay que conocerlo, tenerlo cerca, penetrarlo. El orden político cuyo pretendido fundamento sería la vida debe relacionarse con la muerte, conocerla, controlarla, hasta eventualmente, lógicamente, administrarla.

Para prevenir de la muerte violenta y repentina, el soberano moderno se reserva el derecho exclusivo de decidir la muerte. En Hobbes, sigue relatando Esposito, frente al peligro de muerte

⁶⁵⁷ Citado en ESPOSITO, R. *Communitas...*, op. cit., p. 38

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 39

inmanente se establece un poder político con legitimidad para matar. Puesto que la muerte existe como amenaza intrínseca a la imprevisibilidad del convivir, habrá que neutralizar la convivencia subordinándola a la voluntad soberana. Ironizando este hecho, Herrera Flores sostiene que el voto democrático es como una vacuna contra la comunidad... un poco de comunidad cada cuatro años dispensa de la comunidad.⁶⁵⁹ Pero volvamos a la exposición de Esposito: en su esquema, el derecho es un instrumento de la lógica de inmunización y no a la inversa como se suele creer. El derecho, como violencia contra la violencia, desde el origen y en el corazón de su funcionamiento, "se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida."⁶⁶⁰ *En el nombre de la vida*, se contiene la expansión de la vida⁶⁶¹, se la condena a no ser más que mera *vida*, solamente palabra. Vida desnuda... mientras que dar forma a la vida propia (*bíos* más allá que *zoé*) es obligación, deber, deuda, de lo vivo. La soberanía toma como objeto a la vida en totalidad y en esta toma secuestra la posibilidad y la necesidad de dar forma a la vida, de esculpirla. En ello también coincidían Weil y Arendt⁶⁶²: instituir una relación más allá de la biológico-natural con el mundo es asunto del ser humano pensante. "Pero, al inmunizarla de la comunidad, el derecho termina por sacrificar la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación. [...] Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida."⁶⁶³ La vida no se agota en el pensamiento de su mera sustancia ni mucho menos en la defensa de su nombre; es antes que nada una cuestión de forma, de la forma que se da a sí misma y del potencial de superación que proporciona la forma autogena de la vida.⁶⁶⁴

Tocamos aquí el núcleo del problema. Un poder protege la vida. Pero, como dice Esposito⁶⁶⁵, al introducir una separación entre poder y vida creamos un vacío interno a ella. Es así como la Modernidad funciona al modo de la negación de su contenido vital. La modernidad por tanto supone que el poder tiene como objeto la vida cuando sin embargo todo poder debería entenderse interno a la vida misma. El derecho funciona sobre el fundamento de una comunidad nombrada, una ficción lingüística que aplasta las vidas reales. Cuando se afirma una comunidad llena, la comunidad real es negada. En su afirmación llena, la vida queda anonadada.⁶⁶⁶ "La vida es

659 HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como procesos culturales...*, *op. cit.*

660 ESPOSITO, R. *Immunitas...*, *op. cit.*, p. 20

661 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, pp. 71-ss

662 Ver ESPOSITO, R. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 14

663 ESPOSITO, R. *Immunitas...*, *op. cit.*, pp. 43-49

664 Ver el proceso fractal o los círculos que traza Deleuze y que abren a nuevos espacios, *supra*, *Esferas abiertas... y Hacia una justicia natalicia*.

665 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, pp. 125-136

666 Por una aclaración respecto a la relación entre verdades vacías, llenas, y potencial de creación, remitimos a nuestro análisis del pensamiento de A. Badiou, *La justicia vacía*.

sacrificada a su conservación."⁶⁶⁷ Más exactamente: a la conservación de un nombre. La *communitas*, según revela el estudio de su etimología, tiene que ver con una falta, un vacío, un algo que dar, una carencia. La comunidad llena, nombrada, la que se tiene, que es propia, bloquea esta apertura que nos arroja los unos a los otros.

“Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un ‘más’, sino por un ‘menos’, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está ‘afectado’, a diferencia de aquel que está ‘exento’ o ‘eximido’.”⁶⁶⁸

Para seguir hilando con la argumentación que hemos elaborado, esta modalidad queremos avvicinarla a la inadecuación que mueve la vida según la fractalogía: la comunidad, así entendida, se crea en el despliegue de la inadecuación, en el espacio donde la creación no encaja consigo misma. Sin embargo, para nuestro enfoque fractalógico no conviene acercar el vacío a una falta o una carencia. Si bien *algo* se da, no viene a llenar, sino más bien a ampliar la apertura. La comunidad nombrada *vida* debe entenderse de esta manera: la vida es una llamada, una apertura que debemos conquistar y no algo dado, que poseemos. Vivir es crear vida y no protegerla ni angostarnos en nuestros miedos.

La filosofía moderna sacrifica el *cum*, aquello que Nancy nos recuerda incansablemente como esencia del ser. Nihilismo. Se sacrifica a los humanos a su propia supervivencia: “Lo que se sacrifica es precisamente el *cum* que es la relación entre los hombres, y por lo tanto, en cierto modo, a los propios hombres. Paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en* y *de* la renuncia a convivir.”⁶⁶⁹ Se vacía el *con* para proteger a los individuos del dolor y del sufrimiento que en él se genera, debido a su potencial asesino. Pero, he aquí la pregunta crucial, corrosiva, ¿cómo vaciar un vacío, como sacrificar una falta? Esposito hace hincapié en algo que nos parece fundamental para el pensamiento contemporáneo: asumir el vacío y crearlo son dos cosas distintas.⁶⁷⁰ El nihilismo, para Esposito, no es la nada sino su oculta miento mediante otra nada.⁶⁷¹ La nada que es un claro en lo real donde nos trabamos los unos en los otros, donde sólo existimos mediante esta traba, está impedida en nombre de una ficción llena, que no es sino otra nada. Esta segunda nada, necesariamente lingüística, intrumentalizando el pensar, genera una nada devastadora. Recordemos lo adquirido en los análisis de la ontología democrática y las figuras del mal que hemos realizado junto con Badiou. El proceso de inmunización genera un orden paralelo que tarde o temprano se autonomiza y se vuelve autista, perdiendo contacto con el mal del cual

667 ESPOSITO, R. *Communitas...*, *op. cit.*, p. 43

668 *Ibid.*, pp. 29-30

669 *Ibid.*, pp. 42-43

670 *Ibid.*, p. 66

671 ESPOSITO, R. *Immunitas...*, *op. cit.*, p. 124

debía proteger para generar él mismo los problemas que lo justifican.⁶⁷² En las macrosferas, el discurso inmunológico se desarraiga y con un nombre pretende resolver la inadecuación del ser. La inadecuación remite a la nada que permite el espaciamiento del nosotros. El nombre con el cual negamos la inadecuación es la segunda nada, devastadora gracias al poder que autoriza.

Para nuestro estudio, resulta imprescindible hacer hincapié en esta autonomización de un orden ajeno a la vida - aunque sea a partir del nombre *vida*. Con Sloterdijk, lo hemos llamado genealogía del infierno, donde en pro de una mayor seguridad en lo altísimo se genera un sin fin de males y calamidades en el humilde mundo terrenal. Con Esposito, podríamos expresarlo así: llenar el vacío celeste con un dios obliga a generar una nada infernal. Sigamos enfatizando: a nuestro parecer, Sáez Rueda apunta a lo mismo, aunque con una terminología diferente, cuando trata de la ficcionalización del mundo y del resentimiento.⁶⁷³ Refiriéndose con ello a la vida de la imagen, separada de la existencia, una desviación del curso del ser, "en la esfera de la palabra, un discurso autoenvolvente, cerrado sobre sí, monólogo autoelogioso e ininterrumpido [...]."⁶⁷⁴ Podemos de igual modo volvernos hacia Deleuze, cuyas tesis resuenan en todos nuestros autores, y leer cómo una máquina abstracta, tributaria del lenguaje, envuelve todas las estratos (capas de realidad) sobredeterminándolas:

"Aquí la Máquina abstracta empieza a desplegarse, empieza a erguirse, generando una ilusión que desborda todos los estratos, aunque siga perteneciendo a un estrato determinado. Es obviamente la ilusión constitutiva del hombre (¿quién se cree que es, el hombre?). Es la ilusión que deriva de la sobrecodificación inmanente al lenguaje mismo."⁶⁷⁵

Sacrificio en obra y resentimiento generan un matrimonio nihilista. Estamos tratando la relación entre imagen y divinidad, entre ficcionalización y sacrificio de lo real, entre lenguaje y abstracción. Pensando la nada nombrada (la soberanía o el ente fundamentado), obviamos pensar la nada que nos constituye en tanto un *nosotros* arrojado al mundo. Racionalizando el ser ahogamos su surgimiento. Pensando lingüísticamente desertamos del pensamiento del cual Nancy decía que era el levantamiento mismo del ser naciente.

La nada que no pensamos es la que realizan los totalitarismos que, según demuestra Esposito apoyándose en Arendt, nacen de un bloqueo del pensar.⁶⁷⁶ El pensar que no se expone a la apertura sino que evoluciona dentro de un todo cerrado está instrumentalizado por el discurso que cierra la esfera absoluta. El pensamiento subordinado ya no a la comunidad en tanto falta sino a la

672 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 156

673 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, pp. 145-151

674 *Ibid.*, p. 147

675 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 82

676 ESPOSITO, R. *El origen de la política...*, *op. cit.*, p. 15

comunidad llena, o sea inmunizada, culmina, tras su fermentación, en el totalitarismo. Esposito defiende la tesis explosiva de que el nazismo tenía como dios a la Vida.⁶⁷⁷

"Dar la muerte a la muerte - el sueño autoinmunitario del hombre - [...] La enfermedad que los nazis combatieron a muerte no era otra que la muerte misma. Lo que querían matar en el judío - y en todos los tipos humanos asimilados a este - no era la vida, sino la presencia en ella de la muerte [...]." ⁶⁷⁸

Integrar en nuestro *pensamiento en aras de justicia* la realidad del nazismo sin desecharlo como un mero extravío exige, de manera inevitable, la superación del dualismo vida/muerte. ¿Cómo hacerlo?

Si en su oposición a la muerte la vida se sacrifica a sí misma, según plantea Esposito, la superación de esta oposición pasará por la asunción del proceso sacrificial.⁶⁷⁹ De la misma manera que asumir la nada no coincide con producirla, asumir la lógica sacrificial, tal y como invitaba Bataille, no es ni mucho menos establecer políticas de sacrificios humanos. Para asumir tal lógica, conviene invertir una creencia extendida: la civilización humana es un producto del proceso sacrificial y no el contrario.⁶⁸⁰ El sacrificio no es una invención propiamente humana sino que la humanidad misma es hija del proceso sacrificial. "La historia en cuanto tal es historia del sacrificio, en el sentido fuerte de que le pertenece."⁶⁸¹ Estas hipótesis invitan a la elaboración de una sacrificología. ¿Qué ocurrirá si nos adentramos conscientemente en lo que, según el más grande estudioso del proceso sacrificial René Girard, sólo puede funcionar de manera inconsciente? ¿Qué posibilidad tendrá una razón que conscientemente hace suyo un impulso violento, una exposición a su nada? ¿Qué le ocurre al ser humano cuando lo primero es la partición mutua y no el individuo sustancial? En los capítulos que siguen nos proponemos contestar a estas preguntas y profundizarlas.

En resumen, la filosofía moderna de la inmunidad parte siempre del individuo y de su vida *propia* mientras que la filosofía de la *communitas* parte de la relación del compartir en la cual brota la vida.⁶⁸² Cuando la vida se endiosa, todos somos culpables de llevar dentro de nosotros el principio que nos hará morir. En el paradigma moderno, lo dado se compone de individuos vivos inmersos a su pesar en una comunidad donde impera la posibilidad de la muerte. Por el contrario, el enfoque de la *communitas* no parte del individuo lleno, sino que asume la nada mediante la cual coexistimos e incluso coinsistimos. La paradoja de la filosofía política moderna y su realización, incluso en el fascismo alemán, reside en que para inmunizarnos - los supuestos individuos - contra

677 ESPOSITO, R. *Bíos...., op. cit.*, pp. 175-187

678 *Ibid.*, pp. 201 y 221

679 ESPOSITO, R. *Communitas...., op. cit.*, p. 204

680 ESPOSITO, R. "Sangre doble" en *Immunitas...., op. cit.*, pp. 55-66

681 ESPOSITO, R. *Communitas...., op. cit.*, p. 88

682 *Ibid.*, p. 156

la muerte, no puede haber vacuna, pues nunca se puede morir a medias. La administración de la inmunización frente a la muerte establece políticas de mortificación donde, como decía Sloterdijk, los cuerpos individuales se llenan de espacios de vida no vivida. La lógica autista del sacrificio se dinamiza hasta matar la vida, y no a medias.⁶⁸³ Hemos apuntado que en su guerra contra la muerte, la vida absoluta también se enfrenta al dolor. Por el contrario, según Esposito, la relación del compartir no puede pensarse sin una cierta dosis de dolor generada por el vacío. ¿Puede que la superación de la dicotomía nihilista vida / muerte pase por una apropiación no de la vida sino del dolor? ¿Puede que vivir exija, como planteó Sloterdijk, el suicidio de la subjetividad en la autoexperiencia real?

López Petit: Odio libre a la vida

“A fondo yo no amo más que a la vida – ¡y, en verdad, sobre todo cuando la odio!”⁶⁸⁴
- Friedrich Nietzsche, “La canción del baile”

En el pensamiento de Santiago López Petit, la problemática que estamos explorando encuentra una formulación y una respuesta crudas. Para el filósofo catalán, la palabra *vida* organiza la sujeción del querer vivir y lo empequeñece mediante el miedo. El pensamiento vivo, es decir incorporizado, consiste en la liberación del odio y se dirige contra lo que lo somete, o sea la vida. Nos interesa seguir el pensamiento tránsito de López Petit para entender cómo se llega a afirmar que en nombre de lo que está vivo en nosotros, debemos odiar la vida. López Petit presenta sus trabajos inscribiéndose en la tradición filosófica. Nuestro propósito no es valorar la propuesta de López Petit sino describir los procesos de autoinmunización vital. Si cedemos un espacio a las tesis de este autor, es porque creemos que podremos sacar herramientas útiles para la continuación de nuestro trabajo. Además, nos proporcionará un tercer punto de apoyo, un tercer camino para ilustrar el hecho de que la vida se mortifica en su propio nombre.

Nosotros no estamos escribiendo un panfleto. Pero sí estamos escribiendo con nuestra sangre. Buscamos la forma justa para el sinsentido que recorre nuestras venas. Y gozando y sufriendo esta búsqueda. Nuestro pensamiento está en sintonía con su carácter errático, está enamorado de él. No estamos cosiendo trozos sueltos de argumentación. No es una casualidad que el libro donde López Petit se lanza en defensa de un odio emancipador se titule *Amar y pensar*. No

683 Ilustra caricaturalmente este hecho el último comunicado del Führer, donde exige la muerte del pueblo alemán. Ver ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, p. 221

684 NIETZSCHE, F. “La canción del baile” en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 168

es casualidad que Nietzsche equipare el amor más alto a la vida con su odio en un aforismo titulado *La canción del baile*. Somos conscientes de lo recurrente que se hace la imagen de la danza en nuestra exposición. Estamos construyendo las bases para un movimiento sin fondo. Ya podemos formular lo que antes estaba oscuro, informe, tenebroso, lo que sentimos, intuimos, lo que corporalmente estamos aprendiendo y sabiendo. Existe en el día de hoy un único lugar donde cabe ubicar algo digno de llamarse justicia: en un cuerpo que baila. Estamos arguyendo el porqué.

La empresa de López Petit consiste en "una apuesta por el querer vivir."⁶⁸⁵ ¿En qué consiste el querer vivir? Entre el ser y el poder - entre el lenguaje y sus pretendidos dueños o representantes - está brotando, naciendo, empujando el querer vivir. El ser y el poder buscan identificarse, adecuarse y estabilizarse, con la consiguiente aniquilación de lo que brota. El acercamiento entre ser y poder crece en la medida que disminuye el espaciamento del nacimiento. La figura ideal para la justificación del poder en el discurso del ser es, nos dice López Petit sin sorpresa, la esfera.⁶⁸⁶ La esfera absoluta aúna la unión entre ser y poder y desintegra el querer vivir cuyo motor consiste en la asimetría.

En la ontología de Empédocles, argumenta López Petit, el amor yace en el centro de una esfera perfecta, "unidad total en reposo."⁶⁸⁷ El odio permanecía fuera hasta el momento en el que destruye la esfera. Y los elementos se *dis-ponen*, el *ipse* se dispersa para decirlo con el lenguaje de Nancy. López Petit, buscando *otro* odio, concluye: todo comienza con el odio. El odio no está ni bien ni mal, sino que es una fuerza que se da con el mundo cuando el amor emprende su surgir. Se dice del nacimiento que es el momento más doloroso de la vida de un ser humano. Nacer genera un dolor, arranca de un dolor, florece en la inadecuación y vive mediante la grieta.

"Vivir hace daño, viviendo hacemos daño."⁶⁸⁸ El origen, que no cesa de originarse, duele. Por eso, "disponer de nuestro propio dolor fundamenta una posición."⁶⁸⁹ El dolor empuja, es una fuerza que obliga irse, crear tierras. La incongruencia del surgir y la asimetría que se despliega en la negación de la esfera no se experimentan sin dolor: "[...] estar atravesado por la asimetría. El impensado presentado por el cuerpo, la fuerza de la asimetría *sobre* nuestro cuerpo es la fuerza del

685 Subtítulo de *Entre el ser y el poder*, el primer tomo de la trilogía sobre el querer vivir. *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío* es el segundo tomo y *Amar y pensar. El odio de querer vivir* completa la trilogía.

686 LÓPEZ PETIT, S. *Entre el ser y el poder...*, *op. cit.*, pp. 6-29

687 LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar...*, *op. cit.*, p. 39

688 *Ibid.*, p. 29

689 *Ibid.*, p. 95

dolor hacia la vida.”⁶⁹⁰ Pensar es tributario de este empuje. La vivencia se dirige hacia la vida, que no es una propiedad dada de ningún sujeto. Estamos, en primer lugar, más que dotados de vida dotados de dolor. Si queremos proponernos la conquista de la vida, debemos disponer en un primer momento de nuestro dolor. En la intimidad con nuestro dolor nos aseguramos que estamos posicionados en el espaciamento. El sentido del mundo se siente, advertía Nancy. El dolor constituye la sensación más grosera, más intensa, más indudable que se da en la vida. Nos dirigimos hacia la sutileza pero por ello debemos arrancar de la verdad tal como se da a primera vista, dolorosamente.

Para López Petit, el acontecimiento del pensar convoca la coincidencia del *yo*, del centro de dolor y del cuerpo.⁶⁹¹ El lenguaje que expresa el *yo* nace de un cuerpo en *movimiento* hacia la vida. Este movimiento anima el alma del animal. El lenguaje cobra aquí un potencial emancipador ya que “arranca del cuerpo.”⁶⁹² Yendo, huyendo hacia tierras incógnitas, el cuerpo no siente miedo porque el centro de dolor lo empuja a lanzarse. “En la distancia entre el yo y el centro de dolor se pone el cuerpo que no piensa.”⁶⁹³ El discurso del poder aumenta la distancia entre el yo y el centro de dolor, impidiendo así el pensar.⁶⁹⁴ El poder, apoyándose en un ser quimérico, pone el origen del dolor en un lugar donde el cuerpo individual está necesitado de él para poder acercarse a su dolor más propio. En este esquema, el camino hacia el ser del dolor pasa por la entrega al poder. En la distancia entre el centro de dolor y el cuerpo, el cuerpo se sujeta al Verbo, al ser que está en la base del poder. Dependiendo para la organización de su vida de las denominaciones del poder, el cuerpo se pierde en el laberinto de la significación. Su espera le angustia, el miedo lo apresa y el nacer se apaga. “El poder domina mediante el miedo.”⁶⁹⁵ Y, en tela de fondo: “la política del miedo que reina en el mundo empuja inexorablemente el querer vivir hacia el mero instinto de supervivencia.”⁶⁹⁶ Lo de afuera se hace tan peligroso, el centro de dolor tan lejos y confuso, que el querer vivir abandona la expansión que rompía el *statu quo*, en pro de la seguridad miedosa y del mantenimiento del ahora - se entrega consintiendo el empequeñecimiento. La preocupación por la supervivencia denota un querer vivir empobrecido.

690 *Ibid.*, p. 92

691 *Ibid.*, p. 90

692 *Ibid.*, p. 92

693 *Ibid.*, p. 90

694 Si traducimos la argumentación de López Petit al léxico de Sloterdijk, se diría que en nombre del ser (de la inmunología última - macrosfera) los centros de dolor (las microsferas) se ven despojados de la fuerza de la asimetría y de la posibilidad de posicionamiento (expropiación de la energía vital, configuradora de espacio autogeno).

695 LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar...*, *op. cit.*, p. 90

696 *Ibid.*, p. 108

Nos parece importante detenernos un momento en la cuestión del querer vivir afin de mejorar la claridad de la exposición, aunque el pensamiento de López Petit no es nuestro tema base. Estamos contemplando tres caminos trazados en territorios diferentes que nos permiten resaltar el agotamiento del poder emancipatorio de la diferencia radical, dual, entre vida y muerte, subrayando la importancia que tiene en estas cuestiones la concepción del dolor y la pertinencia del sujeto cartesiano. ¿Es el *querer vivir* lo propio de un sujeto de voluntad? ¿Remite la expresión *vida propia* a una posesión de este sujeto? ¿En definitiva, estamos volviendo a Descartes, renunciando a la posmodernidad? Definitivamente debemos contestar a cada una de las objeciones con la negativa. Para López Petit, el querer vivir es un movimiento impulsado por la afectación dolorosa de la asimetría o inadecuación motor de la vida o del impulso vital. Ese querer se va construyendo a medida que (se) quiere, así como el impulso cobra fuerza a medida que uno se deja empujar, arrojar, arrastrar. Por consiguiente, la vida propia no es una posesión sino un posible horizonte de conquista, no por un emperador cuya base sería el cerebro de un sujeto pensante y volitivo sino por la sinergia de cuantas de energía fugando en las aperturas concomitantes a la(s) asimetría(s) que mueven los fractales. López Petit utiliza el concepto de hombre anónimo⁶⁹⁷ para enfatizar la multiplicidad que siente el dolor y el querer, aquella multiplicidad que cada uno es y que no es posible unificar. Siendo el nombre la única unidad de un cuerpo⁶⁹⁸, el hombre anónimo no goza de la unidad de un sujeto, "es alguien que huye."⁶⁹⁹

Todo ser se origina a partir de un poder como toda ley lo hace desde una violencia.⁷⁰⁰ López Petit llama autoposición del ser⁷⁰¹ al momento que hemos estudiado con Derrida en el cual una ficción viene a colmar la inadecuación. La autorreferencialidad de la ley remite siempre a la palabra tautológica de un ser, de una comunidad. El filósofo catalán estudia los procesos de hipostatización de la vida en los discursos ontológicos.⁷⁰² En la genealogía del concepto de vida detalla cómo la palabra *vida* llegó a abstraerse de las vivencias múltiples, esto es cómo la vida acabó remitiendo a una macrosfera esférica sin relación con las microsferas. La vida ya no es algo que crece, que nace, sino algo que protege frente al otro, frente a la apertura. Hoy en día, sostiene López Petit, "creer en

697 LÓPEZ PETIT, S. "Autopresentación del hombre anónimo" en *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 113-116. "Por esa razón el hombre anónimo tampoco es un cualquiera, un hombre intercambiable. [...] Es alguien que huye. Contra la interpelación del poder, su silencio. [...] Somos nosotros quienes vemos en el hombre anónimo las huellas de un nosotros. Nosotros que, justamente, somos ese mismo hombre anónimo. Porque siendo lo más lejano - *ese otro* que yo soy [...] - es, a la vez, lo más cercano, ya que ese otro que yo soy *es quien soy* cuando no tengo nombre y aparezco como anónimo." (p. 114)

698 Desarrollaremos ampliamente esta tesis y sus consecuencias políticas en nuestro estudio de Quignard y del significado, ver infra *El significado*.

699 LÓPEZ PETIT, S. *El infinito y la nada...*, op. cit., p. 114

700 Esta tesis está explicitada más arriba, ver supra, *Dialéctica del derecho*.

701 LÓPEZ PETIT, S. *Entre el ser y el poder...*, op. cit., pp. 182-185

702 LÓPEZ PETIT, S. "Genealogía del concepto de vida" en *El infinito y la nada...*, op. cit., pp. 17-98

la vida es la condición necesaria para que el poder pueda dominarnos.”⁷⁰³ No importa aquí la resonancia que tenga en cada uno el valor *vida*. Creer en la vida, sea cual sea su contenido, *en la palabra vida excluyendo de ella la muerte*, es arrojarse en las redes de los poderes mortificantes. La extirpación, el nihilismo, no separa la Vida de la muerte, sino la vida de la Vida.⁷⁰⁴ Contando con el riesgo de ser redundante, señalamos la similitud con el planteamiento de Esposito: en nombre de la Vida exenta de muerte se expropia la vida. El centro de dolor que amenaza a la Vida está por todas partes, así que la vida debe sujetarse cada vez más a la Vida. La divinización de la palabra *Vida* la transformó en lava seca que ahoga la irrupción del querer vivir. “La vida subida encima del pedestal se ha desnudado dejando ver a todos el cadáver de una palabra.”⁷⁰⁵ Vida: un concepto marchitado. El odio liberado contra la vida no es una invitación a derramar sangre por las metrópolis del mundo sino una cruel mirada a un discurso que ya no sirve para la expansión del querer vivir. La vida en tanto mera palabra impide el nacimiento del nosotros. La vida reducida a mera sustancia prohíbe lo que sin embargo es necesario para nosotros: la creatividad de las normas y formas de vida.

Vida es la palabra que nos hace fantasmas. *Hombres-muertos*, dice López Petit.⁷⁰⁶ La palabra *vida* se desdobló en el cuerpo y ahora está al servicio de la voz de la consciencia moral. La consciencia es la voz del grupo interiorizada, la sujeción a la lengua. Porque está extirpada del cuerpo, la palabra de la consciencia sólo puede enjuiciar. La filosofía política que hemos combatido con Badiou y la multiplicación de los *arkhé* que hemos apartado nos condenan a vivir en un tribunal.⁷⁰⁷ Decía Foucault: “El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.”⁷⁰⁸ El saber que enjuicia desde la palabra tautológica del ser ataca las raíces del surgir del devenir. Desde la ficción, el lenguaje niega el cuerpo. Al contrario, el cuerpo empujado por el dolor odia las ficciones que lo encierran, que le impiden huir, surgir. Deleuze: “Es el sueño el que encierra la vida en las formas en nombre de las cuales enjuicamos.”⁷⁰⁹ Los *hombres muertos* sueñan una Vida que redirige su odio contra el surgir de la ex-istancia. El concepto *vida* ya no basta para arrancarnos a lo que Sloterdijk llamaba fiesta de suicidas. Si el fascismo italiano gritaba ¡viva la muerte!, el grito posmoderno ¡viva la vida! da el compás a la comunidad de lémures que organizan su suicidio colectivo.

703 LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar...*, op. cit., p. 23

704 *Ibid.*, p. 115

705 *Ibid.*, p. 26

706 LÓPEZ PETIT, S. “Contra el hombre. A favor del querer vivir”, loc. cit., p. 95

707 *Ibid.*, p. 95

708 FOUCAULT, M. “Nietzsche, la genealogía, la Historia” en *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, 3ª ed., 1992, p. 20

709 DELEUZE, G. “Pour en finir avec le jugement”, loc. cit., p.160

Podemos recoger la enseñanza de López Petit de la manera siguiente: “El querer vivir es un grito, la vida es una palabra.”⁷¹⁰ Y, “en el silencio del juicio ya no se oye el grito del cuerpo.”⁷¹¹ El cuerpo está silenciado en todos los discursos donde el Verbo prima y la agresividad intrínseca a la palabra, hecha juicio, se dirige contra el cuerpo y contra la justicia que debemos a su nacer. Reivindicar el odio no significa darle fuerza sino apropiarse de él. Odiar el odio no nos lleva a ninguna parte. Hacer consciente a la lógica sacrificial que de todos modos actúa significa algo similar a liberar el odio, que de todos modos fermenta.⁷¹²

Amar la justicia al múltiple-sin-Uno, la creación, y pensar con su cuerpo contra las doctrinas del juicio que invocan el Verbo divino, el libro revelado. “Escritura de sangre y de vida que se opone a la escritura del libro, como la justicia al juicio.”⁷¹³ En la línea de Nietzsche, *pensar* como invita López Petit no es concebir la vida como algo dado, como algo en el corazón de un dispositivo jurídico que le da legitimidad, sino como una conquista, una tarea, un viaje en el cual el dolor es estéril sin ser el eje de referencia de la existencia. “La vida tiene que ser *la conquista de la propia vida*, porque no es un reino heredado, sino una *tarea*.”⁷¹⁴ No hay que desear larga vida a los seres humanos ni vidas libres de dolor. El dolor es lo que permite odiar lo que nos ahoga.

Quien dice justicia invita a pensar, quien invita a pensar apunta al propio cuerpo, quien señala el cuerpo consiente un dolor, quien consiente un dolor se nutre de asimetría. Como hemos visto, tanto el análisis esferológico, como el del querer vivir y de la etimología inmunológica, nos llevan a un nexo donde la diferencia entre el lenguaje y su otro se hace imprescindible para pensar contemporáneamente la justicia. Al mismo tiempo, el nexo nos dio la herramienta con la cual desembrollar sus elementos: la cuestión del dolor. A través de ella, podemos elaborar una consciencia esquelética.

710 LÓPEZ PETIT, S. *Amar y pensar...*, *op. cit.*, p. 24

711 LÓPEZ PETIT, S. “Contra el hombre...”, *loc. cit.*, p. 96

712 SLOTERDIJK, P. *Ira y tiempo...*, *op. cit.*

713 DELEUZE, G. “Pour en finir avec le jugement”, *loc. cit.*, p. 160.

714 SALGADO FERNÁNDEZ, E. “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, *loc. cit.*, p. 323. Queremos repetir aquí esta precisión de Salgado Fernández: “Decir *sí* al dolor como *condición de la vida* no significa considerarlo un valor en sí mismo. Lo valioso no es el sufrimiento, sino la manera de reaccionar ante él.” (*Ibid.* p. 313)

B. Hacia la médula del pensar. Para una razón esquelética

"Señores míos, sáquenme a son de trompeta a todas estas almas nobles del Eliseo del así denominado buen gusto, donde ellas, adormecidas y en un ocaso aburrido, medio existen, medio no existen. Pues tienen pasiones en el corazón y nada de médula en los huesos [...]"⁷¹⁵
- Johann Wolfgang von Goethe

"Abro mi carne precintada. Quiero habitar en mis venas, en la médula de mis huesos, en el laberinto de mi cráneo. Me retiro a mis vísceras."
- Heiner Muller, *Máquinahamlet*

Hemos aislado una forma de pensar el ser humano demostrando su incapacidad para encarnar posibilidades de justicia en nuestro presente. Según esta concepción religioso-científica, la vida es esencialmente autoconservación, lucha contra las fuerzas de la muerte. El ser humano busca el placer y huye del dolor. No hace falta adentrarse dentro de una casuística de mala fe para demostrar el carácter demagógico de estas simplificaciones de la psique humana. El mero esforzarse ya muestra que todo dolor no es huido, que ante la proposición de una tarea o un objetivo se consiente asumir un dolor. En cuanto a la muerte, ya se señaló que no excluye conceptualmente una vertiente de dignidad a la vez que la autoconservación de la vida sólo rinde a medias el impulso que la anima. ¿Puede que dejándonos sentir el dolor sin atribuirle *a priori* una connotación negativa salgamos de la dicotomía mortífera vida / muerte? Está la tesis que queremos sostener. Para desplegarla, habrá que reconocer que vivimos en el futuro próximo donde según Sloterdijk quien quiere filosofar sin mentir debe hacerse fisonomista.

Desde Nietzsche, el pensamiento no puede abstraerse de cuestiones fisiológicas sin caer en meras habladurías. Los pensamientos son cuestiones corporales y, como tales, la filosofía debe desplegarse a partir de una axiomática corporal. El cuerpo, desde hace más de un siglo, es la gran razón. ¿Qué significa corporizar el pensamiento? Si bien esta exigencia es reiterada continuamente en la filosofía contemporánea, carece de manual práctico, de guía de aplicación, carece, paradójicamente, de cuerpo. Si el pensamiento se enraíza en el cuerpo y si estas raíces se ahondan en el dolor, tal y como hemos querido mostrar anteriormente, entonces tendremos que adentrarnos en la estructura nerviosa y ósea de la vida.

Hubo a lo largo del siglo XX numerosas propuestas para encarnar el pensamiento. Los debates de hoy en día parecen una vez más organizarse según una dualidad: carne VS cuerpo.

⁷¹⁵ Citado en SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, *op. cit.*, p. 184

Habiendo caído la oposición mente / cuerpo (en aquellos que genuinamente se arriesgan a pensar en su tiempo), la filosofía contemporánea se define en gran parte por la cuestión del cuerpo-mente - entremezclados. No es casualidad que Roberto Esposito ataque esta cuestión en su *Filosofía del bíos*, en un apartado que sigue la sección titulada *La filosofía después del nazismo*. Con Nancy, se señaló que la mente y el cuerpo existen sólo en su toque mutuo, cuerpo y mente brotan entrelazados. Hemos detallado anteriormente cómo en el nazismo se propuso acabar con la muerte misma, llevando a su apogeo la mortífera oposición vida/muerte. La empresa presuntamente vitalista del tercer Reich desembocó en carnicería. Cuando la vida se endiosa y la muerte se endemonia, el cuerpo viviente es el culpable de llevar dentro de sí el principio que lo hará morir. Si la muerte es la gran culpable del mal, el cuerpo vivo y mortal no puede menos que ser sospechoso. En el nazismo, sólo se dictó y se ejecutó una sentencia que ya era latente desde hacía varios lustros. La tarea de pensar el cuerpo igual que la de corporeizar el pensamiento - la una respondiendo a la otra - incumbe a quienes se interrogan acerca de la filosofía después del nazismo.

El análisis que desarrolla Esposito al respecto es ejemplar, pues tiene la ventaja de resumir ambas posiciones intelectuales hegemónicas: cuerpo o carne. Esposito se decanta a favor de la carne porque sólo en ella cabe la apertura al vacío que mantiene viva la *communitas*, el ser en tanto que vacío común. El concepto cuerpo, afirma Esposito, aniquila la apertura, de dos maneras. Doble cierre del cuerpo: sobre sí mismo e incorporación en el cuerpo de la nación (o del pueblo alemán en el caso del nazismo). La incorporación proporciona al cuerpo cerrado su sustancia espiritual; esta sustancia espiritual, este ser, supondrá a su vez un chivo expiatorio. Pensar la política sobre el modelo del cuerpo y el cuerpo en lenguaje político deniega al cuerpo el acceso a su exterior, tanto para el cuerpo individual como para el nacional: inmunización frente al exterior. En el cuerpo cerrado, el exterior sólo existe como objeto de inmunización.

Esposito introduce otra dicotomía para continuar con su exposición. La diferencia entre vida y existencia que debemos a Heidegger no es ajena a cómo el nazismo conceptualizó el exterminio de masa que llevó a cabo y no permite asumir la apertura como tal: "El mundo constituye el horizonte de sentido donde el cuerpo es atravesado por una diversidad que lo aparta de la coincidencia consigo mismo; esto entraña superar no sólo el trascendentalismo husserliano, sino también la dicotomía heideggeriana entre existencia y vida."⁷¹⁶ Esposito se dirige hacia Merleau-Ponty para encontrar un concepto capaz de hacer justicia al vacío y a la apertura que busca. La existencia sin vida es la carne que no coincide con el cuerpo. La carne es lo que se sustrae al cierre

716 ESPOSITO, R. *Bíos...*, *op. cit.*, p. 257

del cuerpo. Gracias al concepto *carne*, el pensamiento evita la autorreferencialidad. Sujeto y objeto de la indagación filosófica, "la carne del mundo" - sin sujeto - nos empuja a las entrañas abiertas del ser.

Para entender la argumentación de Esposito y su elección de la carne, es imprescindible comprender porqué el concepto *cuerpo* es insuficiente, pues a nuestro pesar evolucionamos en el ámbito del pensar dual donde una afirmación es incomprensible sin la negación de un otro. Como esto es verdad en ambos sentidos, nos podemos detener en el rechazo, por parte del pensamiento de la diferencia, de la filosofía de la carne y su defensa del *cuerpo*. Según Esposito, la mala prensa de la carne en Francia se debe a que los filósofos de este país aceptan sin previo examen el modelo cristiano según el cual la carne remite al cuerpo traducido al espíritu o al espíritu introyectado en el cuerpo. Para los franceses, según cree Esposito, *carne* es y debe permanecer como concepto cristiano y puesto que no conviene ya ser cristiano si pretendemos estar pensando en nuestra época, el concepto carne es meramente desechado. Pero, y la objeción viene de otro francés, para Merleau-Ponty la carne remite a la exteriorización del cuerpo y no a su interiorización. Esposito nos recuerda así la ascendencia cristiana de un amplio sector de la fenomenología.

Mientras el cuerpo siempre es uno para Esposito, la carne salvaje remite a una organización necesariamente plural (*sarx* suele ser *sarxes*, del mismo modo que, Nancy suele recordarlo, la palabra singular en latín sólo existe en su versión plural, *singuli*). La Iglesia cristiana efectuó el pasaje de *sarx* a *soma*: espiritualizar la carne fue un método de "domesticar" sus impulsos centrífugos y anárquicos. Un cuerpo siempre tiene *un* alma, o al menos *una* cabeza, sin la cual sería un mero aglomerado de carne. Si pensamos el cuerpo político estamos abocados a pensar la trascendencia, la soberanía, el rey del pueblo. Esposito - como nosotros - indaga la nada de soberanía: he aquí porqué resurja la carne: "un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo."⁷¹⁷

Gracias a su análisis del nazismo, Esposito desveló que el cuerpo, que era esencia encarnada, se descorporizó, perdiendo la apertura al mundo real. En conclusión, el filósofo napolitano invita a liberar al núcleo poscristiano de la argumentación acerca de la carne. La encarnación se opone a la incorporación: la primera divide en dos lo que era uno mientras que la segunda unifica una pluralidad.

717 *Ibid.*, p. 268

Concluyendo su exposición, Esposito hace referencia a una pintura de Bacon: en la carne, el cuerpo huye de sí mismo, en consonancia con la inserción en su interior de algo que no le pertenece. La carne huye a través de sus orificios. "Ese 'hecho común', esa carne faenada, deformada, dilacerada, es evidentemente la carne del mundo."⁷¹⁸ Como es natural, a continuación viene una referencia a Deleuze sacada de su obra dedicada a Bacon: "La muerte es juzgada desde el punto de vista de la vida, y no lo inverso, que tanto nos complace."⁷¹⁹ Decimos que esta referencia llega de manera natural porque se ve en lo anterior cómo la huida de la carne a través de sus orificios tiene un matiz creativo. Y no podía faltar Deleuze en una consistente presentación del debate contemporáneo acerca de la relación entre cuerpo y pensamiento. Lo curioso es que Deleuze aparece al final y hasta entonces parece estar incluido en lo que Esposito llama pensamiento francés de la diferencia. Sin embargo, difícilmente puede hablarse de cierre del cuerpo con relación a Deleuze y su concepto de cuerpo sin órganos. Detengámonos ahí donde Esposito obvia la confrontación.

Artaud decía que ya bastaba de los órganos, que eran inútiles. El cuerpo sin órganos empieza a partir de este momento, en el cual un cuerpo se cansa de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o los pierde. El cuerpo sin órganos está en el camino de la pérdida. Ahí donde un psicoanalista diría "Parad, buscad vuestro yo de nuevo", Deleuze invita a proseguir en la pérdida, invita al yo a deshacer aún más. "El CsO, es lo que queda cuando lo hemos quitado todo. Y lo que quitamos es precisamente la fantasía, el conjunto de significados y significaciones."⁷²⁰ Frente a la argumentación de Esposito que acabamos de detallar, podemos oponer ya de entrada el hecho de que el cuerpo sin órganos se consigue mediante retiradas y liberación de desechos y, por consiguiente, no se constituye mediante un cierre ni una incorporación. Su propósito es poblarse únicamente de intensidades que pasan a través de él, que éste genera y produce, y que transita. El cuerpo sin órganos es un concepto abierto, rizomático. Ahora bien, en cuanto a lo que nos interesa, algo parece confuso en cómo se hace un cuerpo tal. Se empieza afirmando que el cuerpo sin órganos arranca cuando se está cansado de los órganos y enseguida la argumentación se desliza hacia la pérdida del yo y la retirada de las *significancias* y significaciones. De los órganos a la significación hay un largo camino. En realidad, aparte de la referencia a Artaud que acuña el concepto, el cuerpo sin

718 *Ibid.*, p. 271

719 *Ibid.* Esta citación nos enseña que tanto en Deleuze como en Esposito la oposición entre vida y muerte sigue jugando un papel fundamental en el sentido fuerte de la palabra. La *vida* es la respuesta de Deleuze ante las preguntas puntiagudas, palabra mágica que colma el vacío que acecha entre los argumentos teóricos. Ver Zizek, S. *Órganos sin cuerpo...*, *op. cit.*

720 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 188

órganos no remite a los órganos sino a la organización de éstos, o sea a la significación del yo que captura las intensidades y así impide su fluir.

Pocos conceptos llevan tan mal su nombre como el de cuerpo sin órganos (CsO). Pues, en palabras de Deleuze, el cuerpo sin órganos no tiene que ver con los órganos sino con la organización de éstos. "Nos damos cuenta poco a poco que el CsO no es en absoluto el contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo, es el organismo."⁷²¹ Lo que sí percibimos claramente es la conformación del concepto cuerpo sin órganos mediante oposiciones binarias. De igual modo que en la oposición rizoma / árbol, la oposición cuerpo sin órganos / organismo es sólo relativa y ambos se relacionan simbióticamente:

"Del organismo, debemos conservar suficiente para que se rehaga en cada alba; y pequeñas provisiones de significación e interpretación, hay que guardar algunas, incluso para oponerlas a su propio sistema, cuando las circunstancias lo exijan, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuerzan a ello; y pequeñas raciones de subjetividades, hay que conservar suficientes como para poder contestar a la realidad dominante."⁷²²

El cuerpo sin órganos, cuyo otro es en realidad no los órganos sino la organización, debe guardar aún así ciertas dosis de organización sin las que se desvanecería como el maccartismo sin comunismo, como el bien sin el mal. Incluso, de manera más compleja y retorcida que esta relación mafiosa, el cuerpo sin órganos es en sí organización a otro nivel y vice-versa:

"Sea el organismo como estrato: hay efectivamente un CsO que se opone a la organización de los órganos, pero también hay un CsO del organismo, perteneciendo a este estrato. Tejido canceroso: en cada instante, en cada segundo, una célula se hace cancerosa, loca, prolifera y pierde su figura, se apodera de todo; hace falta que el organismo la traiga de vuelta a su regla o la re estratifique, no solamente para sobrevivir él mismo, sino para que sea posible una huida fuera del organismo, una fabricación del 'otro' CsO sobre el plano de la consistencia."⁷²³

El cuerpo sin órganos es lo que queda cuando quitamos todo pero para que se pueda hacer hay que conceder al todo (la organización) un papel central y fundador. La teoría del cuerpo sin órganos pone de antemano que debe permanecer en lo virtual y que su actualización no puede arriesgarse más allá de la parcialidad. Un cuerpo sin órganos realizado totalmente no tendría organización contra la cual oponerse para cobrar realidad - no tendría sentido.

721 *Ibid.*, p. 196. También en otro lugar: "Nadie hace el amor con amor sin constituir por sí sólo, con el otro o con los otros, un cuerpo sin órganos. Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío y sin órganos, sino un cuerpo en el que aquello que ejerce de órganos (lobos, ojos de lobos, mandíbula de lobos ?) se distribuye según los fenómenos de masa, siguiendo unos movimientos brownoides, bajo formas de multiplicidades moleculares. El desierto está poblado. Por consiguiente, no es tanto a los órganos a lo que se opone, sino a la organización de éstos en tanto componen un organismo. El cuerpo sin órganos no es un cuerpo muerto, sino un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más hormigueando cuando haya hecho saltar el organismo y su organización. Los piojos saltan sobre la playa del mar. Las colonias de la piel. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. Y el problema del inconsciente, seguramente, no tiene que ver con la generación sino con la población y la población." (*Ibid.*, p. 43)

722 *Ibid.*, p. 199. En nuestra teoría de la enemistad, nos detendremos ampliamente en esta concepción del papel del enemigo. Ver infra, *Polemotensegridad: una teoría cuántica de la enemistad*.

723 *Ibid.*, p. 201

La paradoja del cuerpo sin órganos, debido a que está totalmente intrincada en la dualidad, encuentra en la cuestión del espacio otra forma de expresión. El cuerpo sin órganos no es espacio - es la materia intensa y no formada, no estratificada.⁷²⁴ Las intensidades que deja fluir, que produce y que distribuye, circulan en un "spatium intensivo, inextensivo."⁷²⁵ El cuerpo sin órganos está lleno y sin espacio. Resulta difícil concebir la circulación de flujos y de intensidades en lo lleno, casi imposible en lo inextendido. De hecho, en el propio Deleuze, el rechazo al espacio, si bien se repite algunas veces, va a la par de su ensalzamiento. Por ejemplo, ya en *Mil mesetas*, a la hora de conceptualizar la *rostroidad*, concebida sin sorpresa en forma dual, la cavidad-volumen es lo que se opone al rostro. Para celebrar la líneas de huída, escriben Deleuze y Guattari, hay que deshacer su rostro y huir entre las paredes blancas y los agujeros negros gracias a la siguiente distinción: "Podemos entonces proponer la distinción siguiente: el rostro forma parte de un sistema superficie-agujeros, superficie agujereada. Pero este sistema no debe sobre todo confundirse con el sistema volumen-cavidad, propio al cuerpo (propioceptivo)."⁷²⁶ Nos alegra la referencia a la propiocepción y al sistema volumen-cavidad que percibe. Pues, nosotros propondremos un cuerpo vacío con órganos cuya potencia crece con el volumen espacial: un cuerpo butoniano.⁷²⁷ Pensar el cuerpo en tres dimensiones, y no en las dos dimensiones de la imagen falsificada llamada *yo*, es precisamente el reto propioceptivo.⁷²⁸ La multiplicidad exige el volumen – de hecho los personajes subconscientes tienden a ubicarse físicamente con tensiones en las cavidades: estomacales, intestinales, etc. El pensamiento, según vamos elaborando, es espaciamiento y percepción tensegrítica. No puede pensarse un cuerpo inextensivo.

Antes de ello, conviene reparar en otra paradoja de la teoría del cuerpo sin órganos: su equivalencia con el huevo. "El CsO, es el huevo. [...] El huevo es el CsO."⁷²⁹ No puede parecer menos que paradójica la afirmación de que el huevo es una pura cuestión de dinamismo intensivo sin referencia a la forma. Para nosotros, no se puede pensar el huevo sin cáscara y ésta a su vez sin su forma. La forma de burbuja del huevo devuelve este al paradigma inmuno-esferológico. El cuerpo sin órganos es pura apertura, como la proposición de encarnación de Esposito es pura multiplicación, y pasa de largo la necesidad de cierre o de finitud que Sloterdijk detalló con una

724 *Ibid.*, p. 189

725 *Ibid.*, p. 189

726 *Ibid.*, p. 208

727 Para nuestro análisis de la danza butoh, ver *Andanzas infernales*.

728 Sentir propioceptivamente el volumen del cuerpo según tres dimensiones, percibirse en el espacio es en realidad la preparación a la integración de las múltiples dimensiones que conforman el nacimiento del ser. Ver infra *Improvisar el mundo*.

729 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 202

fuerza argumentativa irreprochable. De hecho, hemos visto cómo en la teoría del cuerpo sin órganos está escrito la necesidad de limitar, de organizar aquello que se define por su oposición a la organización. En el esquizoanálisis se renuncia a pensar esta organización, limitándose a demonizarla a la vez que se reconoce su irreductibilidad. Nosotros nos encaramos al reto de pensar a la vez la apertura y la finitud. En nuestro proceso en este reto, hemos reivindicado la forma huevo que ahora resurge con otros matices. Sin embargo, nuestra forma de plantear la cuestión nos parece más consistente. El huevo es antes que nada un asunto de forma inmunológica y espacial. El cuerpo sin órganos se limita a la apertura, en pro de una mayor comunicación de flujos con lo común pero falla al no reparar en la necesidad de cobijo, presentándose a sí mismo en tanto puro flujo de intensidad sin espacio. Las posiciones resultan irreconciliables. Esta dificultad se dibuja en el trasfondo de otra objeción insalvable: el huevo es el lugar donde se van organizando los órganos y no donde se deshace de ellos. Para Deleuze y Guattari, el cuerpo sin órganos es el huevo dinámico, sin extensión ni forma, que se alcanza mediante el deshecho de los órganos, que en realidad no remite a los órganos sino a su organización, la cual sin embargo es absolutamente necesaria al funcionamiento del cuerpo sin órganos que se crea en su contra. Creemos que, por esta vez, lo indescifrable de la frase anterior se debe a la inconsistencia de la teoría que nos propusieron Deleuze y Guattari con respecto al cuerpo. La teoría del cuerpo sin órganos es pura intelectualidad descorporizada. En conclusión, la oposición es tal que tenemos que apostar, con Žižek, por la inversión del concepto de cuerpo sin órganos y propugnar el de *órganos sin cuerpo*.⁷³⁰

Con los *órganos sin cuerpo* alcanzamos la posibilidad de hablar de procesos de organización sin unificación, órdenes sin Dios. Nos hemos explayado en la imposibilidad de pensar el huevo sin relación con su exterior. Asimismo, cuando planteamos procesos de organización sin unificación, no rechazamos la necesidad del cierre, en este caso la de cáscara. El cierre ocurre únicamente en algunos estratos, en algún plano de realidad, mientras que en los estratos superiores o inferiores, laterales, anteriores o posteriores, el rizoma sigue ramificándose (acercamos a propósito el rizoma de las ramas) o el fractal desplegándose. Nosotros anhelamos un pensamiento que no sea binario en su relación con la realidad y por ello nos estamos aventurando en el reto de abarcar a la vez el cierre y la apertura, la finitud y la infinitud, en el movimiento del pensamiento. Puesto que existe el orden molar, el cierre, la captura, la cáscara y puesto que también todos éstos son indispensables al pensamiento mismo de lo molecular, la creación, la huída y la intensidad, quizá sea necesario para la filosofía de hoy contemplar ambos momentos en la misma visión. Dicho en términos

730 ŽIŽEK, S. *Órganos sin cuerpo... op. cit.*

deleuzianos, tal vez haya que superar la oposición entre ser y devenir e inscribir el uno en el otro. Es lo que pretendemos hacer.

La pareja ser / devenir juega en la filosofía de Deleuze un papel central. La confusión entre ambos visiblemente lo irritaba. El devenir revolucionario de la gente no puede ubicarse en el mismo plano que el ser histórico. Los frutos de los acontecimientos revolucionarios (para Deleuze y muchos otros, un pleonismo, todo acontecimiento es *per se* revolucionario) no deben esperarse cosechar en las instituciones que traducen lo acaecido y lo recuperan en pro de su propia supervivencia y expansión. La revolución se palpa en la tesitura misma del tejido molecular de la gente y de su entretejer a pie de calle. Anunciar la derrota de una revolución apoyándose en su fracaso para establecer las bases institucionales del Nuevo mundo, delata una falta de sensibilidad filosófica: cuando hacemos esto, proyectamos sobre el acontecimiento de lo nuevo la manera de ver, y los valores que ésta conlleva, de lo antiguo y establecido. En este esquema, tienen toda la razón (autorreferencialmente sin embargo) los nuevos filósofos franceses cuando profetizan de antemano la deriva en el mal de todo intento de crear un bien revolucionario. ¡Como esperar frente al televisor que éste anuncie que se vive mucho mejor sin él! Los autodenominados nuevos filósofos se burlan, y otra vez con razón, de quienes esperan que las instituciones de codificación de los flujos se disuelvan en una oda a la fluidez. Pero no se dan cuenta, y es la apuesta de Deleuze, que hay gente que no espera a que el televisor los autorice a deshacerse de él para tirarlo por la ventana o que se esfuerzan en la dirección de la autoorganización sin esperar la autorización institucional para ello. Con su actitud incesantemente confirmada, los nuevos filósofos no han alcanzado un nivel superior de clarividencia sino que se han encerrado en una autorreferencialidad cínica donde lo único que les puede ocurrir es una leve mejora en la economía interpersonal de los egos gestores de la agonía general, como por ejemplo un puesto de ministro. Quien contempla la asombrosa complejidad de la realidad de hoy entiende y asume lo que sostenía Cioran: da lo mismo acabar siendo ministro o portero de un burdel. Revolución: no buscarse en aquello contra lo cual se yergue.

Ahora bien, suscribimos la presentación de Deleuze del devenir revolucionario de la gente. Que haya o no cambios institucionales poco tiene que ver con los procesos de apertura de los protagonistas de los acontecimientos. Hubo revoluciones que no cambiaron nada a nivel macrológico y hubo pseudorevoluciones que pasaron como un huracán en los medios de comunicación sin quitarle un pétalo a una sola flor, como la revolución naranja de Ucrania. Enfocando nuestra mirada al devenir de la gente, no obstante, no conseguimos apartar del todo las

rigideces propias del orden del ser. Queremos proseguir en el camino de Deleuze y Foucault y por ello nos aparece necesario hoy en día deshacernos de la pesada distinción ser / devenir. Para Deleuze, el devenir es la vida en su propulsión hacia arriba y el ser la lava seca que recae hacia abajo.⁷³¹ En primer lugar, cabe señalar la incongruente presencia del plano de verticalidad en un paradigma pretendidamente exclusivo de forma inmanente. Para mantener la credibilidad del enfoque, debe presentarse la pareja arriba/abajo como inseparable. Si la vida únicamente sube, significa que existe un suelo o un referente transcendental que ratifica la elevación y así perdemos la univocidad de la inmanencia. Si la vida sube en relación a sus desechos que caen, la pareja se inscribe en una relatividad reversible. ¿Podría decirse entonces que en realidad la vida cae y sus desechos flotan hacia arriba? ¿Al mantener la vieja idea de la vida etérea que flota, no la oponemos meramente a la muerte? ¿No le quitamos su positividad propia al insertarla en un movimiento que sólo cobra sentido en relación a su contrario? El devenir fluye hacia arriba mientras la historia recae hacia abajo, dice Deleuze. Lo acuático vuela y los huesos caen. La obsesión hacia la verticalidad, ¿no es propia del pensamiento árbol? Siguiendo la línea de los órganos sin cuerpo, habrá que invertir este planteamiento deleuziano: la vida líquida fluye como es debido hacia abajo mientras que los huesos flotan hacia arriba.⁷³²

Nuestra tesis sobre razón esquelética sería: la vida (devenir) cae y la inmunología (ser) flota. De esta manera evitamos la oposición radical entre ser y devenir. Efectivamente, cuando se afirma que la vida va hacia arriba y se asegura que los huesos (¿la muerte?) cae, viene enseguida a la mente la imagen de un mutuo alejamiento. La vida florece hacia arriba y defeca hacia abajo sin que jamás, o al menos así lo quisiera quien ama la vida, haya confusión entre los perfumes de diferentes índoles. La inversión que proponemos no se limita a sostener blanco donde se afirmaba negro sino que abre todo un campo de posibilidades nuevas de comprensión y desembrollo. Se acercan a la diferencia entre quienes creen que entre el blanco y el negro sólo encontramos el gris y los que saben que ahí se iluminan todos los colores y sus matices. Si la creatividad, si el impulso vital se plantea como una caída y si la solidificación de las creaciones de la vida flota hacia lo alto, la relación entre ambos resulta ser mucho más íntima, embrollada, intrincada. Cayendo no lejos de sus

731 Mengue discute (*Deleuze et la question de la démocratie*, pp. 59-80) la oposición entre flujos y segmentos duros, entre materia cristalizada y osificada que cae y la vida, la duración y el movimiento que sube. Deleuze coge la distinción entre la materia que cae y la vida que sube de la *Evolución creativa* de Bergson.

732 En el *Tao te king* hay una indicación en este sentido que nos parece revolucionaria con relación a esta obstinación a estar arriba que gangrena el pensamiento occidental. Para ser la más grande de todas, para ser más grande que los lagos los ríos y los arroyos, el mar se pone por debajo de todos. Nosotros queremos poner lo grande arriba y nos frustramos al fracasar perpetuamente. Con relación a esta tensión hacia arriba, Sloterdijk habla irónicamente en *Eurotaoísmo* del filósofo occidental como de un hombre obsesionado con la posibilidad de mantener una erección a lo largo de toda su vida.

huesos sino sobre ellos, derritiéndose entre ellos, apoyándose en ellos, la vida puede caer hacia arriba. Mientras la vida se dirige hacia abajo sus creaciones la elevan. En este esquema, cuyo entendimiento apela el paradigma tensegrítico, la vida cae hacia arriba gracias a lo muerto. Cabe, pues, pensar cómo ordenar los huesos para que permitan que la caída fluya hacia arriba. Cabe, pues, desde lo molecular adentrarnos en la organización de lo molar, no ya como un otro que bloquea esencialmente sino como la estructura que facilita el fluir. Con su crítica a la historia y su identificación con los huesos, y con la presentación de éstos en el plano de la verticalidad creativa, Deleuze nos ofrece la ocasión de razonar más allá de la diferencia entre vida y muerte, cuya necesidad hemos expuesto, apoyándonos en los huesos mismos del cuerpo.

El esqueleto es la armadura del sentir. Más acá del cuerpo que condena a la incorporación en un uno biófago, de la carne que divide sin más y del informe cuerpo sin órganos, la palabra esqueleto puede ofrecernos un posible fundamento para pensar abismal y fractalmente. En primer lugar, debemos asumir a esta altura de la argumentación que no buscamos lo que escapa al lenguaje sino otro modo de concebir el lenguaje que hace de éste algo enfrascado en lo real, con funciones totalmente diferentes a nombrar sin intención o a comunicar sin interés. El concepto *esqueleto* disuelve la oposición autoexcluyente vida / muerte. Dicha disolución es menester para proseguir en el camino que exploramos. El esqueleto, si bien no es el otro del lenguaje, es la palabra que invalida la fundación de poder sobre la separación de la vida de su totalmente otro, la muerte. Salta a la vista, si no sospechoso, algo dramáticamente equivocado, en la cultura que identifica el esqueleto con la muerte. El feto, en tiempos primigenios donde empieza a ser más que una amiba, confecciona un tubo de cartílago que protege lo más frágil y lo más vital para su desarrollo, la médula espinal. Lo que la vida crea como sistema inmunológico más decidido se lo identifica con la muerte. Algo exige rectificación.

Como hemos establecido junto a nuestra lectura de Peter Sloterdijk, no conviene limitar la vida a su mera apertura hacia lo infinito. Para hacer justicia a las fuerzas que nos mueven, debe incluirse en la comprensión del mundo de hoy y de la vida que en él bulle una dimensión inmunológica que otorga al cierre un papel positivo y asumible. Caparazón introyectado, el esqueleto es tributario del impulso inmunológico mediante el cual la vida crea un interior protegido del exterior a la vez que sin él no puede plantearse ningún tipo de impulso hacia arriba. Un cuerpo liberado de su esqueleto se encharcaría en el suelo y en poco tiempo permanecería a la merced de los carnívoros, carroñeros y demás insectos y bacterias que harían mejor uso de la materia orgánica. Cuando el sujeto renuncia a su capacidad de obstaculizar, sus músculos se relajan, sus vísceras se

entregan al peso, su masa cede a la fuerza de la gravedad y por consecuencia sus huesos flotan en el cuerpo. El paralelo que hemos establecido entre el devenir revolucionario de la gente y el cuerpo que somos mediante la palabra *huesos* no es meramente metafórico. Un cuerpo sin esqueleto tiene la podredumbre como única perspectiva: un devenir sin ser tiene la amargura como único programa.

Llevando a nivel de concepto filosófico la palabra esqueleto pretendemos desentrañar el atolladero al cual nos condenan los *impasses* de la filosofía política contemporánea. Pretendemos prescindir de la absolutización de la diferencia entre vida y muerte, tal y como lo exige la contemplación de las ciencias biológicas, pretendemos ofrecer un planteamiento alternativo a la anatémización del dolor y, finalmente, echar un suelo flotante sobre el cual quepa pensar un posible encuentro entre vivencia y justicia.

La realización del valor felicidad supone la desaparición del dolor y la guerra a muerte contra la muerte. La argumentación de los que en nombre de la felicidad declaran la guerra a cualquier sufrimiento reza así: ante la imposibilidad de una desaparición efectiva del dolor, se puede al menos hacer que éste no se sienta. Si queremos separar el dolor del impulso vital, debemos identificarlo con la muerte. Si se quiere pretender que se puede estar a favor de la vida sin hacer ningún compromiso con el dolor, debe concebirse la vida como un reino dado cuya efectividad sólo se reconoce en la lucha que lleva contra lo que la limita. Huimos de la muerte y por ende de todo tipo de dolor, como si cada sufrimiento fuese una pequeña derrota y ésta una pequeña muerte. Nosotros queremos que la justicia tenga que ver con la nervadura de la vida misma. Identificando el dolor con la muerte, se propulsa el esqueleto a la zona del pensar maldito. Así, la vida está privada de su sostén, el pensamiento de su sentir, y la justicia de su médula.

Recapitulemos: deshazte de tu dolor y relega el esqueleto al calabozo. Efectivamente, tal es el camino hacia una positivización del ser exenta de destrucción. Pues en los huesos actúa la destrucción vital de uno mismo: el hecho de que nos estemos autodestruyendo propulsa la fuerza de la juventud. Cuando se cansan las enzimas que nos destruyen, los osteoblastos, envejecemos. La fuerza de la juventud reside en una permanente autodestrucción que impugna una correspondiente regeneración gracias a los osteoclastos. Al dejar de autodestruirnos nos hacemos rígidos y la vida se hace penosa. La consciencia esquelética es una razón perceptiva, incluye todo sentir hasta el dolor. Se funda en la destrucción como fuerza regenerativa. Muerte/vida y creación/destrucción, comunidad/inmunidad y pensamiento/cuerpo, ser/devenir y orden/caos, en todas estas parejas la razón esquelética se centra en los huesos, es decir en la barra oblicua que pone en relación las

diferentes partes del organismo. El viaje con las fuerzas que escapan a las dicotomías se ve facilitado si se aplica al (im)propio cuerpo las novedosas posibilidades de la tensegridad. Para comprender porqué la entrega a la gravedad hace flotar los huesos, y no sólo metafóricamente, se debe contemplar el cuerpo humano desde el enfoque tensegrítico.

Biotensegridad: crecer abajo, caer arriba

*A Fernando Nicolás Pelliccioli,
por haberme hecho palpar la creatividad de los huesos,
con infinita gratitud*

Ha llegado el momento de concretar, gracias al enfoque de la tensegridad, la razón esquelética. La justicia que buscamos, que elaboramos en la búsqueda, deberá fundarse en la consciencia propioceptiva, única posibilidad de establecer contacto entre el espaciamiento y el pensamiento humano. La consciencia propioceptiva a su vez no puede confundirse con la voz del grupo que organiza el sacrificio del cuerpo. La consciencia propioceptiva es alingüística, precede la adquisición del lenguaje. Tenemos que ubicar la consciencia "fuera de la cabeza"⁷³³ como dicen los neurocientíficos apóstatas. O, más exactamente, tenemos que quebrantar el dogma de que sólo el cerebro piensa. Nos estamos adentrando en territorios donde la expresión consciencia corporal se arriesga a ser un pleonismo. El pensamiento naciente dilata el espacio impulsado por el ser que brota. La consciencia, la atención, tienen ahí su suelo fecundo. Las palabras que dan vuelta sin cesar en la cabeza – sean los celos o los silogismos, idéntica materia –, las películas que desfilan ante los ojos, las proyecciones que colonizan el futuro y las que rumian la hierba muerta del pasado, la organización mental del caos emocional, etc, estas inercias de la consciencia abstraída de la presencia del cuerpo no merecen ya el nombre de pensamiento. Lo adquirido hasta ahora requiere que sigamos explorando las posibilidades del planteamiento tensegrítico, esta vez aplicándolo a los sistemas vivos y por ende, abriéndolo a la gravedad que nos ancla.

La justicia es cuestión de forma/norma de la relación entre el ser humano y el mundo. Esta relación se teje con más o menos justicia según la consciencia que podemos tener de ella. Las cabezas divididas que deciden de antemano la forma de la relación de su cuerpo con el mundo organizan la mortificación del impulso vital. Queremos una consciencia difuminada en aquello que se relaciona con el exterior, que existe sólo mediante el contacto con la alteridad. Queremos una

⁷³³ Para una sistematización de los descubrimientos recientes en biología de la consciencia, remitimos a NOË, A. *Fuera de la cabeza. Porqué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Barcelona, Kairos, 2010, 250 p.

consciencia de la alteración. Creemos que pensarse a sí mismo como sistema tensegrítico permite integrar los requisitos que hemos ido elaborando a lo largo de nuestra pesquisa en aras de justicia. Cuando el pensamiento acompaña el movimiento del esqueleto, su papel evoluciona en el ámbito del ingenio más que en el razonamiento, la planificación y el cálculo de interés.⁷³⁴ Recordamos que nuestro proyecto evoluciona a partir de la asunción del surgimiento del ser y que esta asunción nos devuelve otra concepción del pensar.

Pensar nace con el ser. Ser y pensar nacen en el *con*, se interpelan el uno al otro de una manera prelingüística. Sáez Rueda escribe en *Ser errático*: "En definitiva, hemos de reconocer, en primer lugar, que 'pensar' es, ante todo, un acontecimiento pre-discursivo, pre-lógico, pre-reflexivo y, en segundo lugar, que entre ser y pensar hay una relación discorde de recíproca generación."⁷³⁵ Con la consciencia esquelética pretendemos dejar espacio a una experiencia del pensamiento que no sea sobredeterminada por la diferencia entre vida y muerte. En definitiva, la cuestión del pensamiento debe asumir que "ser es ya pensar."⁷³⁶ Sáez Rueda invoca a Merleau-Ponty: el cuerpo mismo piensa desde su contacto salvaje con su entorno. Pensar es una dinámica pre-consciente: sin concepto ni palabras... inteligencia naciente. Algo de carne y hueso, afirma Sáez, capta el dinamismo del encuentro en el cual se forjan sujetos que no preexisten al choque, al baile. Se habla de esta captura como de una *apercepción* subrepresentativa.⁷³⁷ El *nosotros* se forja – nos forjamos – a nivel rizomático. La captación de lo que se está forjando junto con el nacimiento del ser es lo que llamamos consciencia esquelética porque está íntimamente determinado por la organización de la carne y de los huesos, en definitiva por la consciencia postural. En *Logique du sens*, Deleuze denunció lo ridículo del pensador abstracto. "Sólo se capta la verdad eterna del acontecimiento si el acontecimiento se inscribe también en la carne."⁷³⁸ En consecuencia, la figura del intelectual exige una radical puesta al día.

Sloterdijk y Heinrichs, en sus investigaciones dialógicas *El sol y la muerte* y precisamente después de discurrir acerca de las construcciones "más allá de la pesadez" de la tensegridad,

734 Para la demostración de que el pensamiento naciente tiene más que ver con ingeniárselas con lo real que proyectar sobre la realidad unos esquemas lógicos, ver SÁEZ RUEDA, L. "Logos: ingenium" en *Ser errático...*, *op. cit.*, pp. 247-296

735 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 124

736 *Ibid.*, p. 131

737 *Ibid.*, pp. 201-209. La *apercepción* es primeramente corporal, física. Es una relación entre el ser interrogante corporal y el acontecer del mundo que este posicionamiento suscita. Se genera en un preguntar que no anhela respuestas sino fluir en el caudal que permite la emergencia de los acontecimientos. (pp. 209-213)

738 DELEUZE, G. *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 183 (por lo ridículo) y 188 (por la citación). Tomando nota de ello, el cuerpo-sin-órganos cae definitivamente en lo ridículo del pensamiento abstracto, pues legítimamente podemos dudar de que Deleuze haya experimentado en su carne la ausencia de órganos. Nosotros cada día dedicamos horas a la percepción de los huesos. Nos hacemos esqueleto – que ríe!

apuntan quizás a su pesar a la reforma que requiere hoy en día la tarea del pensador. En dos lugares distintos, en conclusión a la discusión que están llevando a cabo, formulan un pensamiento intuitivo que nosotros queremos afirmar sin ambages. Pero la formulan a medias, con risas nerviosas convenientes a las verdades que no queremos mirar detenidamente. Poniendo mientes en Fritz Morgenthaler, psicoanalista y malabarista profesional, Heinrichs lanza la pregunta al aire: "¿No deberían los científicos ser mucho más malabaristas?"⁷³⁹ Si, como hemos establecido en nuestras discusiones con Nancy y Sloterdijk, pensar tiene que ver con la conformación de espacio, si el cuerpo pensante se desenvuelve en un espacio real, ¿cómo podría no ser malabarista quien pretende estar pensando? El pensamiento difuminado en el cuerpo sabe relacionarse de manera creativa, ágil, fluida y armoniosa con el espacio y los objetos que en él encontramos. Obviamente, no se trata de instaurar pruebas de circo a la entrada de las facultades humanísticas sino de encarnar el pensamiento de la encarnación, no racionalizarlo hasta ahogarlo. El pensamiento es el espaciamiento del ser. Si el pensamiento habita el cuerpo y si pensar es amplificar posibilidades espaciales, el intelectual o el científico tienen, aunque sea a su pesar, que hacerse cada vez más malabaristas. Su propia actividad pensante tiene necesariamente que sutillar su fluir en el espaciamiento. De igual modo, si pensar nos enfrasca en la presencia de ánimo, si la palabra *cuerpo* incluye también emociones, tenemos que contestar con un sí tajante a esta confesión en forma de pregunta que realiza Sloterdijk: "¿Debería haber seguido un curso de formación profesional para convertirme en *clown*?"⁷⁴⁰ Otra vez aquí, conviene entender de raíz el trabajo del payaso o del clown que consiste en navegar en las emociones y dilatar estados de ánimo.⁷⁴¹ El clown no es un payasote sino alguien que hace transparente la información anímica del espacio y la comparte. Las cohortes de espíritus refinados y aburridos hasta la muerte que pueblan las instituciones del saber deberían formarse en clown, urgentemente. Como decía Heidegger, el sabio – el pensador – tiende a desaparecer. Sáez Rueda: "En las aulas no se escucha la palabra del pensador. Alguien la narra."⁷⁴² En su *Dialéctica negativa*, Adorno también acercó la figura del filósofo a la del payaso. En una reflexión acerca del carácter paradójico del concepto que, según Adorno, es necesario a la captación de lo real a la vez que impide el contacto con la realidad. Adorno llama a lo real lo "no idéntico" y para captarlo resulta imprescindible el uso del concepto que sin embargo siempre allana y sacrifica lo real ya que no puede dejar de identificar. "El concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro que le separa de lo que piensa; por eso niega ese anhelo. La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el

739 SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J. *El sol y la muerte...*, op. cit., p. 284

740 *Ibid.*, p. 298

741 Ver el libro de JARA, J. *El clown, un navegante de las emociones*, Moron de la frontera, Proexdra, 2004.

742 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 68

concepto por medio del concepto."⁷⁴³ Una de las soluciones que propone Adorno es generar una multitud de ideas, de conceptos, no para dirigirlos hacia lo pensado, sino para hacerlos bailar en torno a ello, como si fuesen una "constelación" en movimiento, de forma que lo que es se vislumbre en ese juego. Escribe: "Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo. En esto se parece a los payasos."⁷⁴⁴ No hay que apuntarse a escuelas profesionales o a cursos de verano de *performance* sino que, si pensamos que pensar se relaciona con el espacio y si queremos dar vía libre al pensamiento y al ser naciente, debemos habitar realmente el cuerpo que somos y el espacio donde éste evoluciona. Comunicar pensamiento en estado naciente tiene más que ver con vibrar que con citar, con arder que con recitar - esto no necesita fundamentarse.

Ya vemos el viraje que supone la razón esquelética y la manera con que el pensador se relaciona con la verdad. Nos estamos refiriendo a lo que Sloterdijk llamó carácter pantomímico de la *athleteia*.⁷⁴⁵ La verdad con la que podemos hablar de justicia es gesto y no juicio, actuación y no silogismo. Incluso el discurso, la misma palabra *discurso*, remite a, según palabras de Heinrichs, un ir y un venir, *discurso* es una "expresión danzarina."⁷⁴⁶ Badiou, en la estela de Nietzsche, imagina el pensamiento en el prisma metafórico de la danza. Nosotros no estamos interesados en la filosofía metafórica... Sloterdijk cierra *En el mundo interior del capital* con la invitación a empezar a tomar al pie de la letra las grandes frases. La danza no es una metáfora del pensamiento. El pensamiento es movimiento, es la consciencia que acompaña la vida que nace moviéndose. Hay que bailar encima del abismo. No es una imagen. Es un reto dirigido a quien se propone pensar con las premisas contemporáneas. Nada de soberanía, ningún fundamento absoluto. Nietzsche sólo creará en un dios que sepa bailar. Nosotros, tomando acta de que la vida es corta y corre de prisa, sólo escucharemos la verdad de quien sepa moverse.

El pensador como sistema tensegrítico es el receptáculo de la razón esquelética. Implica pensarse a sí mismo en cuestión de forma y de territorio habitado por una tensión espacial. Es lo que necesitamos para entablar una crítica radical a las raíces de la injusticia. Porque la tensegridad entendida abiertamente sí que integra en su modelo la fuerza de la gravedad. Los primeros sistemas tensegríticos podían mantenerse en sí incluso en el espacio interestelar. Si queremos aplicar la tensegridad a los sistemas vivos, tenemos que dejar que el sistema comunique con su exterior. No

743 ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, p. 24

744 *Ibid.*, p. 23

745 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, *op. cit.*, p. 25

746 SLOTERDIJK, P. *El sol y la muerte...*, *op. cit.*, p. 263

podemos pensar el cuerpo humano sin prestar atención a la fuerza de tracción que ejerce la gravedad sobre él. Incluso, se puede decir que la fuerza de la gravedad es constitutiva del cuerpo humano hasta el punto en que la frontera entre exterior e interior resulta borrosa, hasta que lo íntimo se haga extimo. Pensamos la tensegridad hasta los límites infinitesimales que nos proporciona la fractalogía: pensamos la tensegridad de manera abismal. Para Sloterdijk, la civilización consiste en un impulso hacia arriba, una inmunización frente a la gravedad de la tierra.⁷⁴⁷ Por ende, pensarse tensegríticamente dará pie a una crítica a las bases mismas de la civilización. La gravedad, lejos de ser una fuerza contraria, es la fuerza básica que permite erguirse. Nuestra pesadez es lo que nos hace crecer. Ser ligero es tener el peso en la planta de los pies.⁷⁴⁸

La consciencia del movimiento tiene su sede en "el órgano de la forma"⁷⁴⁹, la miofascia. Este tejido conectivo fue considerado durante largo tiempo, hasta los '70, como un tejido muerto.⁷⁵⁰ Hoy día puede que sea lo más vivo que podamos sentir.⁷⁵¹ La miofascia permite distribuir la tensión a la integridad del sistema vivo, de ahí su comprensión desde el paradigma de la integridad tensional. La alineación de las vías fibrosas hace viajar el peso o el esfuerzo en la totalidad del sistema biológico. Cuando una fuerza afecta el hombro derecho de un cuerpo, si éste está entregado a la vida y a la gravedad, la fuerza viajará hasta el pie izquierdo. Las fluctuaciones de fuerzas afectan a la integridad del sistema. Al contrario, en un cuerpo solidificado por densidades subjetivas, por un ego que se resiste al espacio, las fuerzas no pueden transitar libremente dentro del cuerpo, se atascan en los bloqueos, aumentando así la tensión. Experimentar su cuerpo de manera tensegrítica constituye un remedio contra la mortificación en boga: permite evitar lesiones, acelera la curación de éstas, facilita el movimiento dándole mayor elegancia y proporcionando mayor felicidad química, amplifica el volumen y el "vacío" del cuerpo, dando espacio a los órganos y a las articulaciones y disolviendo contracturas. Se puede contemplar un pensamiento tensegrítico en la emoción de un bebé aún sin lenguaje cuando consigue la bipedestación por primera vez: está alineado, está conectado, está pensando – ríe, aplaude, cae. Y persevera. La biotensegridad, aunque obviamente no sea el único planteamiento válido, será nuestro lenguaje y nuestro actuar para hacer del cuerpo algo disponible a lo que acontece en el espacio anímico. Seamos vivos, y luego la justicia se planteará. En el cuerpo tensegrítico, la fascia, la piel y todos los tejidos están en tensión mientras que los

747 SLOTERDIJK, P. *Esferas III...*, op. cit., p. 545

748 ROUQUET, O. *Les pieds à la tête - La tête aux pieds*, Paris, Recherche en Mouvement, 1991. Este libro recoge décadas de investigación en movimiento. Como señala la autora: "Sin embargo el análisis del movimiento no puede reemplazar la experimentación, la práctica de la danza. Conocer algo significa experimentarlo concretamente." (p. 7)

749 VARELA, F. y FRENK, S. "The organ of the form. Towards a theory of biological shape", *Journal of Social Biological Structure*, vol. 10, nº 1, 1987, pp. 73-83

750 JARMEY, C. *El libro conciso del cuerpo en movimiento*, Badalona, Paidotribo, 2008, p. 171

751 MYERS, T. W. "El mundo según la fascia" en *Vías anatómicas...*, op. cit., pp. 13-63

huesos ejercen las fuerzas de presión. Si dejamos caer la vida, si relajamos músculos y tejidos, como el agua que cae genera una fuerza que sube, entonces nos elevamos sin esfuerzo, sin subjetividad. Ahí donde nos aferramos a nosotros mismos y a nuestra identidad se materializan tensiones corporales excesivas y el cuerpo pierde disponibilidad a las fuerzas que transitan en el espacio. Cuanto más abierto está el cuerpo al nosotros que brota desde detrás del ombligo, más ligero y fluido se moverá el esqueleto. Es el miedo a la muerte, a perder la cara, a herir nuestro ego lo que petrifica el cuerpo.

La justicia debida al ser que nace nos pide que nos hagamos cargo del vacío. La vida crece hacia abajo: se abre a lo que brota, se hace disponible a lo que nace. El vacío remite a la trascendencia hacia arriba. Como el avión que vuela a medias, flota sobre el aire y a medias está succionado por el vacío que su forma aerodinámica genera encima de él. Pensar significa mantener el vacío arriba, abrirse a lo que brota en nosotros y crecer hacia abajo, hacia el subconsciente, entregándonos a la gravedad que trabaja nuestro cuerpo. Y caer sutilmente hacia arriba. Esforzándonos para vaciar nuestro cuerpo, nuestros músculos y nuestros huesos y nuestras vísceras de toda información subjetiva egocéntrica, podemos empezar a exponernos, lo que podríamos relacionar con la tesis que, en otro contexto de problemas, sostiene Sáez Rueda, a saber, que exponerse significa “abandonarse al nacer.”⁷⁵² “En cada instante, pues, lo que somos nos precede. [...] Esto es lo que genera pavor.”⁷⁵³ Vaciar de subjetividad, suicidarse como dice Sloterdijk, no es tarea sencilla. Con la expresión “crecer hacia abajo” señalamos el camino de esta tarea. ¿Qué soy? ¿Qué soy que impide que seamos? Debemos entregar el pensamiento al subconsciente para que el mundo se vuelva real. Ello implica pensar el proceso sacrificial que nos constituye.

Ya que pensamos desde la organización ósea podemos exponer nuestra sacrificología. En un primer momento, contemplaremos cómo actúa en la sociedad de hoy la lógica sacrificial. Para ello, recurriremos al concepto de nihilismo para definir una suerte de sacrificio total, que engloba la negación de sí mismo a favor de una identificación en un sistema social, la aniquilación del escenario tierra en el advenimiento de la comunidad global y la desfiguración de la comunidad real en nombre de una identidad discursiva. En segundo lugar, tendremos que aclarar lo que llevamos anunciando desde hace demasiado tiempo: la re elaboración de la relación entre lo vivo y el lenguaje. Para ello, nos dejaremos embriagar por la música literaria de Pascal Quignard, cuya reflexión consiste en una puesta en silencio del lenguaje nihilista. En tercer y último lugar,

752 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 72

753 *Ibid.*, p. 67

redactaremos la necrología del sujeto individual y expondremos la fisionomía del pensamiento
naciente.

1. El sacrificio como nihilismo

1.1 Apuntes para una definición sacrificológica del nihilismo

En la continuación de nuestro trabajo, exploraremos las ramificaciones del sacrificio. Para comprender el sacrificio de la vida, recurriremos al concepto de nihilismo. Nuestro propósito no es entablar una discusión acerca de la naturaleza del nihilismo sino facilitar la exposición a la hora de pensar el sacrificio en la óptica de una filosofía natalicia. El trabajo prosigue en la línea de la fractalología. Proponemos comprender el nihilismo en el lenguaje esferológico. Primera formulación de una definición sacrificológica del nihilismo: el nihilismo afirma y realiza la supremacía de una esfera en detrimento de los procesos fractales simbióticos. Se afirma en el nihilismo la superioridad ontológica de una esfera en contra de sus aperturas y grietas. A continuación detallamos esta definición provisoria.

El nihilismo es un movimiento hacia la nada. Ahora bien, podemos abordar este movimiento desde dos vertientes opuestas, aunque la montaña del actuar carezca de fronteras identificables entre la vertiente norte y la sureña. Empecemos por esbozar la cartografía de la cara luminosa y la cara oscura, dejando vía libre a todos los matices del clarooscuro este como oeste. Esta cartografía debe trazarse en el marco de un cuerpo espaciado. Desde nuestro análisis de Badiou⁷⁵⁴, sabemos que la última posibilidad para la justicia y la verdad acaece en el marco del cuerpo, en lo desconocido del cuerpo. La dimensión desconocida del cuerpo nos propulsa hacia una concepción naciente del ser y, por ende, del cuerpo. El espaciamiento del ser, estudiado principalmente a partir de los escritos de Jean-Luc Nancy⁷⁵⁵, no remite a una concepción individual del cuerpo sino a una multiplicidad inabarcable. En nuestra discusión con Peter Sloterdijk, hemos visto cómo concebir espacios en expansión, con interioridad y exterioridad, sin abandonar la multiplicidad ni recurrir a la sustancia. Nuestro último paso fue establecer que la justicia natalicia sobrepasa la diferencia entre vida y muerte. La vida nace pero el nacimiento trasciende la dualidad vida/muerte. En este marco conceptual y corporal, queremos repensar el concepto *nihilismo*. Queremos traducir a nuestro lenguaje el pensamiento de la nada, no pretendemos entablar una discusión con todas las acepciones contemporáneas del nihilismo. Muy al contrario, queremos traer el nihilismo a la cotidianidad del cuerpo.

754 Ver supra, *La justicia vacía*.

755 Ver supra, *Hacia una justicia natalicia*.

Distinguiremos, en eco con Esposito, dos acepciones de la nada: (1) la nada afirmada por el pensamiento y (2) la nada que oculta materialmente la nada. Llamamos a la primera *nada consciente* (consciencia insustancial) y a la segunda *nada inconsciente*. Inconsciencia: nada propia a la ficción que niega el silencio, nada propia a la ley que mata la creatividad, nada que ahoga el nacer, que coloniza el vacío del con, que devasta la alegría de vivir, nada que pospone la inmunología después de la muerte, que ubica la esencia de la vida en el más allá. Distinguimos, pues, nihilismo vacío como manera de pensar y nihilismo lleno en tanto enfermedad social y ontológica.

En primer lugar, el proceso de creación es un movimiento hacia la nada, en tanto que crear significa conquistar la nada. El nihilismo como manera divina de pensar refiere al pensamiento que se aventura en territorios aún no creados ni fundamentados. Quiere a la nada como a un riesgo que da sabor a su atrevimiento. No se trata únicamente de un artificio retórico sino de un atributo fundamental de este pensamiento - nada de fundamento -. Piensa en el borde de la significación. La nada afirmada por el pensar es un alimento o incluso tal vez un enemigo que habría que tratar con nobleza. La nada es asumida como un componente de la vida y del proceso creacional. Como un funámbulo enderezado por su propio vértigo, el pensamiento nihilista baila encima de un abismo. Sabe que en esta situación no hay descanso, pues se sostiene gracias a su movimiento mismo. La creación nunca puede descansar en lo creado, pues éste se esfuma como las pisadas del explorador en la tormenta de nieve. Al modo de Canguilhem, que definía la normalidad como normatividad, o sea capacidad para crear normas, definiremos la creatividad como capacidad para crear y ampliar posibilidades de creación. No anhelamos ninguna obra sustancial. Paremos mientes en esto: en el nihilismo creativo, en la vertiente luminosa, la nada es un atributo del pensamiento. Por eso decimos nihilismo como manera divina de pensar o pensamiento nihilista. Lo que crece necesita la nada detrás y delante. El pensamiento nihilista realiza lo que pide Nancy para las luces: que sean llevadas más lejos, ahí donde lo oscuro luce con su propia claridad.⁷⁵⁶ Al contrario, el *modus operandi* del nihilismo lleno e inconsciente es más bien aclararlo todo, iluminar el mundo, hacer desaparecer la oscuridad. El pensador consciente, por su parte, acostumbra su visión a la oscuridad.

En cuanto al cuerpo pensante se refiere, asistimos a una lucha entre las dos nadas. Esta lucha es al estilo de la errancia quijana que Sáez Rueda opone a la errancia interesada del cortés: es el

756 NANCY, J.-L. *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005, p. 15: "De todas estas maneras, y de algunas otras, se indica con insistencia la misma necesidad, la misma exigencia de la razón: la de esclarecer su propia oscuridad, no bañándola de luz sino adquiriendo el arte, la disciplina y la fuerza de dejar lo oscuro emitir su propia claridad."

cuerpo que anhela serenidad sólo en la guerra con el mundo y con sus entrañas.⁷⁵⁷ La nada de la consciencia (mente menos palabras, atención sin intención) se adentra en la nada de la inconsciencia. Observando ecuánime - sin juicios, ni siquiera juicios en contra del juicio - su propio cuerpo, el pensante se encuentra con sufrimiento, con densidades, con solidificaciones, o sea con materia cuyo rasgo burdo consiste en negar el cambio, el flujo. Cuando la consciencia se mantiene en errancia en el propio cuerpo, se adentra en el doloroso territorio de la inconsciencia. Tomar consciencia significa consentir a la verdad - todo cambia, nada permanece: todo nace - y esta toma de consciencia disuelve lo lleno del cuerpo, las partes sacrificadas a la identidad del ego.⁷⁵⁸ La nada consciente vacía la nada llena del inconsciente.

Por el contrario, el nihilismo como trasfondo de la decadencia, como cara oscura del proceso vital, no se traba afirmativamente con el pensamiento. Más bien, el pensar que evoluciona en esta vertiente del nihilismo se reconoce en su rechazo de la nada. O, lo que es lo mismo, a la afirmación de un todo que excluye la nada. Por ejemplo, es la Vida exenta de muerte o la raza aria libre de judíos. Contrariamente al impulso creativo que coloniza la nada, que organiza el caos, el nihilismo que se hunde se traiciona en su cansancio de crear y de vivir. Es entonces la nada la que conquista la creación, ésta se atrofia ante la presión del frío, se agosta en la penuria del desierto y se encoge como un gusano de tierra bajo el yugo del terror. La helada, el calor infernal y el miedo entran en juego en la configuración del nihilismo como enquistamiento de la vida.

Apoyándonos en la categorización de los infiernos de Sloterdijk, podemos inferir dos modos de vivir la subyugación bajo el nihilismo como enfermedad vital. Ambos tienen que ver con la absolutización de una esfera. Afirmar la propia esfera como rodeada de nulidad configura el infierno glacial. El esquema fundamental aquí descansa sobre la separación yo-mundo. Entonces el ser vivo experimenta el frío que lo rodea, la ausencia de sentido, se sufre de tener el vacío como nicho ecológico. Los grupos democráticos de hoy compuestos de soledades se caracterizan por ese frío existencial. La literatura de Camus o de Sartre por ejemplo, se ubican en estos estratos del infierno; su existencialismo sufre la ausencia de una contraparte de inexistencialismo.⁷⁵⁹ Por su parte, el infierno magmático evoca el calor de las pasiones, en él se relata el sufrimiento de quien siente un volcán en sí mismo. Un volcán que tiene prohibida la erupción y que sufre por ello. La multiplicidad corporal busca exponerse pero carece de escenario para la comparecencia, el *con*

757 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 89

758 Para un estudio detallado del sacrificio del cuerpo en la elaboración del ego, ver infra *El significado*.

759 "El existencialismo seguirá tuerto y patético en tanto no consiga reflejarse en un inexistencialismo como equivalente necesario." SLOTERDIJK, P. *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 149

habiendo sido colonizado sólo se encuentra en tribunales donde se exige al nacimiento la tarea imposible de justificarse. Stentdhal ilustra maravillosamente esta situación con su grito del corazón: "Pero el alma mía es un fuego que sufre cuando no arde."

Ambos infiernos se responden uno al otro: la prohibición de explayar el calor propio es la ley de la congelación de la comunidad. Cuanto más llena y cerrada se presenta la comunidad, más sufrirán de congelación quienes se identifican con esta nada y más sufrirán de su fuego interno quienes la quieren cambiar, sean los *neocons* con sus impulsos vengativos o la *racaille* francesa que gusta prender los coches. Ambos infiernos se responden uno al otro: su lenguaje es el miedo. Ten miedo de tu propio calor, no ardes, guárdate, el invierno arriesga de ser largo. Más miedo, menos calor, más frío, más miedo... El nihilismo decadente es un círculo vicioso.

Hemos señalado que ambas caras infernales del nihilismo consistían en la absolutización de esferas, sea la comunitaria o la individual, y su cierre al otro. Acabamos de ver que con el proceso nihilista se genera un círculo vicioso. La mesa está puesta para comunicar nuestra definición sacrificial del nihilismo, que como se deja entrever prosigue el trabajo realizado en la fractalología.

El nihilismo es la afirmación del ser esférico en detrimento de los procesos fractales. Hemos mostrado que la esferología es una ciencia de la inmunología. El pensamiento nihilista sabe que sus verdades sólo son compromisos en el caos. Las esferas que lo cobijan están destinadas a su estallido. La inmunología está al servicio de la estetización de la simbiosis, de la comunidad viva. Ya se perfila cómo actuará el nihilismo en tanto hundimiento en la nada: pone las fuerzas emergentes al servicio de la realización de una esfera absoluta, incuestionablemente real, compacta.⁷⁶⁰ Nihilismo decadente es cualquier inmunología que afirma su ser todo poderoso. Nihilismo consciente es el pensamiento del hiato. La filosofía natalicia sale por una vagina.

La distinción nietzscheana entre nihilismo pasivo y activo sigue siendo válida para este planteamiento. En el nihilismo pasivo está enfrascada la vida que a su pesar o por pereza deja que el despliegue de sus energías vitales esté indexado por la realización de valores esféricos sin vistas a dar a luz a algo de mayor amplitud, posibilidad y refinamiento. Estas vidas afirman su potencia pero

760 Sobre el callejón sin salida de la realidad dura, SLOTERDIJK, P. *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, y sobre la realidad compacta, SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, *op. cit.*, pp. 212-224, donde se analiza el terrorismo - uno de los únicos análisis sensatos que se puede encontrar acerca del terror - como efecto de desinhibición de la comprensión de la realidad: chispas en el hielo.

lo hacen mediante un discurso que disloca la potencia y se la apropia, para utilizarla en la positivización - negación de la nada - de una esfera última. Reparemos en ello, nos será útil a la hora de analizar detenidamente la cuestión lingüística: es mediante un discurso esférico como la vida está expropiada del usufructo de las energías que florecen en ella.

El nihilismo activo remite a la confección y la puesta en marcha de ideales esféricos, de valores absolutos, en la afirmación de verdades llenas, verdades en adecuación consigo mismas, o sea, tautologías. El nihilismo activo organiza la extorsión de la fuerza creativa para introducirle el veneno del resentimiento. Si el nihilismo pasivo consiente a construir el paraíso, es porque teme de veras al infierno - ya hemos discutido ampliamente el papel del miedo en la expropiación de las energías. El nihilismo activo por su parte no cree ni en los monstruos que denuncia ni en la salvación que propone. Es un cáncer odiógeno que aplasta los órganos sanos, que gangrena el sí mismo, la tierra y la comunidad real. Enseguida analizaremos estos tres campos de batalla donde está en obra, en un sentido u otro, el nihilismo: sí mismo, tierra, comunidad.

¿En qué interviene el sacrificio en la definición del nihilismo que acabamos de redactar? En la relación entre la forma fractal y esférica. La esfera es siempre una reducción de complejidad del fractal. La esfera absoluta cobra existencia sólo mediante la negación de una parte del fractal. La palabra sacrificio, si nos remitimos a su etimología, significa *facere lo sacro*, hacer lo sagrado. ¿Cómo se crea un todo ? Quitando una parte. En la teoría de René Girard, el sacrificio del chivo expiatorio restablece el orden, que la pérdida de las diferencias había vuelto confuso. Lo sacro o el orden se reconoce gracias al apartamiento de un elemento profano o caótico. En la teoría de López Petit, ser y poder se identifican en la esfera mediante la expulsión del querer vivir. Para Sloterdijk, las esferas son sistemas coaislados cerrados parcialmente al exterior. Para Nancy, la unidad desfigura el ser singularmente plural. Y un largo etcétera. La construcción de una esfera sacrifica al menos una variante del fractal. No proponemos acabar con el sacrificio, no anhelamos sacrificar este modo de constitución de identidades, micro y macrológicas, sino hacer consciente su modo de operar.

Definición sacrificológica del nihilismo: proceso de creación de formas esféricas mediante el recorte de la complejidad fractal. El nihilismo afirma lo lleno en detrimento de un otro. El nihilismo inconsciente guerrea a favor de la adecuación perfecta, de una esfera realizada y en total reposo. Realiza lo lleno mediante el anonadamiento de un otro. El nihilismo consciente curiosear en el hiato, espacia la inadecuación sin ansias de resolución y sin proyectar un ideal sobre lo real.

Antes de divulgar las posibilidades creativas de concienciación del proceso sacrificial, conviene analizar cómo el nihilismo ahoga la vida según los tres órganos anteriormente señalados: el sí mismo, la tierra y el nosotros. Los análisis que siguen pretenden mostrar, apoyados en ejemplos, cómo se puede recurrir a una concepción sacrificológica del nihilismo para comprender el mundo contemporáneo. Ofreceremos algunos ejemplos de cómo rastrear la arborescencia sacrificada detrás de cada presentación de esfera, cómo abrirse al otro sacrificado en cada presentación de un todo. Dedicaremos un espacio limitado a cada sección, indicando unas líneas a investigar más que presentando análisis completos e inapelables. Si algunos ejemplos pueden resultar frívolos, sirven para mostrar que una lectura fractalógica puede realizarse a todos los niveles.

1.2 El sacrificio del sí mismo

"No nos hemos buscado nunca."
- Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Seguimos asumiendo una *vita minima*, un aliento, un latido, un ritmo que nada sostiene, una ondulación en el vacío, una vibración sutilmente impalpable. Las esferas son espacios autógenos de resonancia. Hay una música mínima. Cuando la esfera se hace absoluta, calla la vida en su interior. La realización de un ideal supone la desaparición del impulso realizador. El sí mismo está siendo sacrificado sobre el altar de la realidad positivizada. El ser identificado con la esfera debe sacrificar la arborescencia que sin embargo es. Para superar la lógica sacrificial, debemos asumir la sentencia de Nancy según la cual el mundo es lo sagrado.

El cuerpo es la gran razón, acertó Nietzsche. ¿Qué es un cuerpo? Quien tiene presente al espíritu la totalidad de los sucesos bioquímicos ocurriendo en su cuerpo, éste es un ser racional. Dudamos que esto sea una verdad común. Según el primer artículo de los derechos humanos, nacemos dotados de razón y conciencia. Resulta difícil imaginar algo más lejos de lo real incluso para autores de ciencia-ficción. Podemos asumir la palabra conciencia, la ciencia del con, la presencia interna de ser un ser compartido. En cuanto a la razón, en todo caso sería la consciencia reflexiva y ésta sólo puede entenderse en cuanto conquista, en cuanto lenta elaboración. Nietzsche abrió *la genealogía de la moral* con la magnífica sentencia según la cual cada uno es para sí mismo lo más lejano. Así, el cuerpo es la inconsciencia. Nada de consciencia en el cuerpo. La consciencia como asunción del centellar del ser / nada (del budismo en sus orígenes hasta la física cuántica contemporánea) progresa lentamente en este cuerpo que se mueve inconscientemente. En cuanto a

la razón, se disuelve la oposición entre racional / irracional y tenemos que apostar con Canguilhem cuando contestaba a quienes le acusaban de ser irracional: *¿racional? nos esforzamos en serlo*. La razón es un esfuerzo, una tensión, mientras que la conciencia es atención, observación sin tensión. Esforzarse para ser racional significa lanzarse hacia sí mismo para tomar conciencia del cuerpo hasta de las más mínimas partículas. Pues la racionalidad no puede preocuparse de otra cosa que de la razón, que no es sino el cuerpo. Por eso en la conciencia esquelética decimos que nos esforzamos en crecer hacia abajo, lo que no significa otra cosa que entregarse a la gravedad. Dicha entrega, física obliga, genera una caída hacia arriba. Erguirse no es por ende el logro de un esfuerzo subjetivo sino un fruto de la exposición, de la entrega desnuda al nosotros que somos. El sí mismo, en sentido nietzscheano, es la gran razón, es el cuerpo mismo y, de entrada, nos es desconocido.

El nihilismo como fenómeno colectivo patógeno desprende la conciencia del cuerpo, la ubica afuera del sí mismo. A la inversa, el nihilismo en tanto pensamiento afirma la autoextrañeza del cuerpo y emprende el camino de la autoexperiencia. Echando mano de una situación muy cotidiana, podemos ilustrar lo que planteamos a partir de la tradición de los exámenes de vista realizados entre jóvenes y menos jóvenes. *¿Qué ves?* pregunta el oftalmólogo. X, Y, J, K... y así en adelante cada vez más sutil hasta que el paciente conteste: nada. Y se realiza una evaluación de la vista del *paciente*. Esta pequeña historia contiene sorprendentemente todos los elementos que queremos destacar. Un conjunto de esferas inmunológicas enfocadas a la asimilación de la información proveniente del exterior – los ojos – dejan de funcionar, según se afirma, correctamente. El globo ocular, el cristalino, la retina, la pupila, la colaboración entre todos, pierde eficacia. Sabemos hoy en día que la alteración de las capacidades visuales se debe a cuestiones de tensión y disponibilidad muscular. *¿Qué se hace con la conciencia del pensante?* Convirtiendo en primer lugar al pensante en paciente, se lleva su conciencia al exterior, en un panelito donde letras del alfabeto juegan el papel de realidad. La realidad exterior se irá haciendo más y más sutil hasta llegar a la respuesta fatídica: nada. La nada, aquí, rima con culpabilidad. Se medirá la tensión necesaria a una vista juzgada adecuada y el paciente se verá reajustado - castigado - con gafas o lentillas - nótese la forma esférica o circular de estos complejos. Hay efectivamente un reequilibrio de la tensión, y temporalmente el paciente recobra la vista diminuta, pero no recobra su cualidad de agente, pues de ahora en adelante necesitará "ojos" artificiales. *¿Qué otra opción?*

Se puede efectuar la misma operación sin sacrificar el sí mismo. La vista disminuye. Y la atención se vuelve hacia dentro. Al hacer consciente la tensión ocular, ésta ya empieza a disolverse. El proceso es largo, como fue largo el proceso para llegar a necesitar gafas. Pero no debemos temer

la amplitud del camino, ya que si no se invierte el proceso la vista seguirá disminuyendo. En este proceso nihilista - progreso de la nada dañina - sólo gana el negocio óptico. Reconocer y asumir una nada interna arranca el proceso de nihilización sanador de la tensión - pierde el negocio. Ya que la tensión corporal es al mismo tiempo tensión mental y emocional, la recuperación de la vista sólo sucede junto con la mejora de la vida del cuerpo pensante. Hay numerosos casos de sanación de los ojos. Sin proponer LSD o mescalina en lugar de gafas, como proponía en parte Aldous Huxley, se puede también apuntar al yoga de los ojos, que mejora la vida de innumerables personas. Y, de fuente directa, se puede citar el propio caso del autor de estas líneas para quien haber perdido sus gafas años atrás en un periodo de escasez económica junto con la aplicación del modelo tensegrítico al propio cuerpo fue sinónimo de liberación de la visión - ¡y aclaración de las ideas!

Se podrían realizar una infinidad de análisis de este estilo. El método sacrificológico se aplica a numerosos ámbitos de la vida cotidiana: análisis de la tensión aparecida - algo falla - y ulterior extirpación de la conciencia del cuerpo para centrarla en el exterior según los intereses y valores recibidos. Sacrificio de una parte del cuerpo para restablecer la normalidad. El pensante - conjunto humano de moléculas organizadas tensegríticamente - se ve expoliado del poder de conciencia que le ofrece la enfermedad en nombre de una medicina que ajusta el cuerpo desde el exterior.⁷⁶¹ Esta lógica culmina en la operación, concepto central de nuestra medicina, donde la explicación que proponemos mediante sacrificio de una parte del cuerpo queda despojada de todo simbolismo y sutileza: la cura oficial pasa literalmente por sacrificar la parte *enferma*. Sin embargo, como hemos mostrado anteriormente, el dolor es fundamental para el pensamiento. Negar el dolor implica negar el pensamiento.

Ocurre lo mismo con las enfermedades del pensamiento. Aliviar síntomas, acallar las molestias. Todo menos escucha e integración. En Granada, en la esquina de la avenida de la *Ilustración* y la avenida del *Conocimiento* (repárese en los nombres de las calles) se encuentran los laboratorios farmacéuticos *Rovi*. Su logo es nada menos que la balanza de la justicia. Elocuente. La cápsula esferoimmunológica *pildora* estabiliza los trastornos del diagnosticado enfermo. Desde el

761 Ver "La sociedad terapéutica", revista del colectivo barcelonés *Espai en blanc*, para la utilización de la enfermedad como arma de lucha. (Disponible en internet: <http://www.espaienblanc.net/-Revista-de-Espai-en-Blanc-no-3-4-.html>) Para una síntesis de la polarización entre medicina oriental y occidental: la primera apostando sobre el poder curativo e integrativo de la mente del paciente; y la segunda - puesto que niega el papel que juegan las emociones del sujeto - funcionando en base a la extirpación y desintegración, ver OSASHI, W. *¿Cómo leer el cuerpo?*, *op. cit.* Ver, entre otros, *La voz del síntoma. Del discurso médico al discurso organísmico* (Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004), de A. Schnake Silva y *El cuerposueño (Dreambody. The Body's Role In Revealing the Self)*, Boston, Sigo Press, 1982) de A. Mindell, para recalcar la importancia de la propiocepción del dolor ya no desde un enfoque filosófico sino desde la experiencia de quienes trabajan en la práctica terapéutica.

exterior, a niveles sutilísimos, se restablece el equilibrio (todo) del sujeto mediante la anulación del trastorno (la tensión) y el sacrificio de una parte del pensante. Aquí otra vez el todo cobra existencia mediante la supresión de una parte. Sabemos que todas las moléculas que se introducen pueden ser producidas por el sujeto y que dicha introducción desde el exterior mengua la capacidad autorregulativa del paciente. La justicia de los fármacos reequilibra momentáneamente la tensión, pero perjudica la atención del curado. Y permite hacer pingües negocios.

Hemos ilustrado con dos ejemplos cómo la ortopedia de la tensión ocurre realmente en nuestro modo de hacer justicia al cuerpo y cómo esta ortopedia sacrifica la consciencia sacándola del único territorio donde puede llevar una batalla real: el inconsciente o sea el cuerpo mismo. A partir de ahí, de estos ejemplos bruscos, podemos refinar y apuntar al problema de raíz: nuestra civilización se funda sobre la negación del sí mismo desde la cuna, desde las raíces. Desde que recibimos un nombre han empezado a negarnos. Ahora flotamos no tanto en burbujas de felicidad sino en una nada desoladora. Pues el sí mismo es tributario de un empuje, como hemos ido estableciendo a lo largo de estas páginas, y no de una identidad. La justicia tiene un origen asocial que la sociedad – signifique lo que signifique este conjunto – ataca sin cesar desde incluso antes del nacimiento. El sí mismo concebido en tanto verdad llena (esto es el individuo) crea el vacío alrededor suyo y siembra injusticias y sufrimientos. El sí mismo como tierra lejana que conquistar, como nada inconsciente, atrae la consciencia hacia la ligereza y la fluidez, tanto hacia abajo como hacia arriba, e irradia a su alrededor sentimientos compasivos y bienestar, justicia vivenciada.

En sus análisis sobre la mitología, Roland Barthes señaló una tendencia de la sociedad moderna a alejarse del suelo.⁷⁶² En dos mitos fundadores de la sociedad contemporánea, el automóvil y el retrato, lo fundamental es el corte de las piernas. Empecemos con el retrato. No es aquí el lugar para hacer la historia del retrato desde los bustos hasta la foto tamaño carnet. Queremos brevemente subrayar una obviedad: en el busto, la representación de un personaje se realiza mediante el sacrificio de la casi totalidad del cuerpo. Se desvela el proceso de creación de un todo - la individualidad - mediante el recorte de una parte importante del cuerpo. Vemos cómo el proceso sacrificológico está actuando aquí. Dicho proceso, inscrito en la lógica del nihilismo, prosigue su camino hasta el día de hoy, donde los individuos cobran realidad cada vez más mediante la esfumación de su cuerpo. En la foto tamaño carnet, quintaesencia de la realidad del individuo respecto al exterior, el cuerpo real está aún más desaparecido, inconsciente. Con una dimensión menos, sin profundidad, la foto de identidad refleja un alejamiento de la realidad

⁷⁶² BARTHES, R. *Mythologies*. Paris, Le point, 1970.

corporal. Quien se reconoce en ella no se conoce en absoluto. La extrañeza respecto al propio retrato testimonia la sana voluntad de liberarse, cuyo primer paso fundamental, escribe Quignard, consiste en ser sin rostro.⁷⁶³

El camino hacia la identificación con nuestra identidad oficial, la burbuja oficial, pasa por el ahogamiento de nuestra arborescencia que nos une subterráneamente con el nosotros que nos nutre y nos empuja: la identidad niega el mundo que nace, el único mundo que hay. El individuo, el indivisible, se opone a la individuación, la división hacia lo propio.⁷⁶⁴ Reparemos en ello otra vez, pues se trata de asentar de manera irreversible el corte que proponemos al análisis teórico y a la manera de experimentar el propio cuerpo: la individuación, la toma de consciencia, es esencialmente un proceso de división cuyo objetivo final es la nada del sí mismo. El individuo efectúa no solamente el recorrido contrario, o sea la unificación hacia el todo yo mismo, sino también invierte la vivencia: pone de antemano su objetivo ya existente. El todo creado hace el vacío alrededor suyo: todo se resume cada vez más en una abstracción del cuerpo (ADN, biometría cada vez más sutil, desconocida por el propio sujeto, cuya inconsciencia de sí mismo se hace innegablemente patente). Pero, como hemos señalado antes, no se puede cortar de raíz la conexión con la *vita minima* sin abismar las fuerzas negativas mismas. El proceso de cierre de la esfera necesita un aporte energético desde la raíz, desde la arborescencia. El proceso de abstracción del cuerpo se materializa gracias al aporte del propio cuerpo. El inmovilismo de la verdad *individuo* para manifestarse, para advenir, pone sin cesar al cuerpo individual en un movimiento perpetuo. Así que, por el bien del inmovilismo esférico, el movimiento debe seguir... en el automóvil, el segundo mito analizado por Barthes para detallar el alejamiento del suelo que caracteriza a nuestra civilización.

Los análisis de Sloterdijk sobre la cinética política autorizan la presentación del automóvil como cápsula esférica. Sin embargo, se deberá orientar el análisis hacia lo que llamó la autosimbiosis, en el contexto de la cual el ensimismamiento se acompasa con el empequeñecimiento del ser. En el automóvil se prosigue la realización de la esfera nihilista individual. El individuo regla la resonancia de su cápsula, dueño de su universo puede elegir su música. Pero vive en un mundo donde la comunicación con el otro es, como quería Sartre, sinónimo de infierno, pues la comunicación aquí significa choque. La verdad llena, materialmente realizada, necesita del automóvil. La política democrática de hoy día es sin lugar a duda indexada al bienestar

763 QUIGNARD, P. *Le nom sur le bout de la langue*, Paris, Gallimard, 1993, p. 80

764 Tesis de G. SIMONDON que desarrollan hoy día pensadores diversos como B. STIEGLER y R. ESPOSITO.

del automóvil. Cuando un atasco atrapó alguna gente durante dos días en las autopistas de Rio de Janeiro, el alcalde declaró que los atascos eran señales de progreso.⁷⁶⁵ "Nosotros, automovilistas occidentales...", declaraba un lector de noticias durante la primera guerra del Golfo.⁷⁶⁶ No son anécdotas, no son derivas. No se llega a matar centenas de miles de personas por necesidades. La identidad entendida en su ser lleno exige una materialización. Al mismo tiempo que el cuerpo individual desaparece tras las lecturas retinianas y genomas microscópicos, un todo cada vez más burdo hace el contrabalance de la nada cada vez más real. Paragón del triunfo del individualismo moderno, el automóvil es el fetiche del dios individuo, y como tal es un tabú de la crítica. El sagrado motor, según la expresión de Galeano, tiene efectivamente derecho a matar, pues, como escribe Yonnet: "Una sociedad que obligase a los coches particulares a no circular a más de 20 km/h, como sueña Ivan Illich, suprimiría casi seguramente los riesgos de muerte. Pero sin lugar a duda ya no sería una democracia."⁷⁶⁷ Pero, sin lugar a duda, en esta democracia el ideal de vida es, según reza el título de la obra de Châtelet, *vivir y pensar como cerdos*.

La libertad de movimiento, arrancada de su debido lugar, el cuerpo, ha pasado a ser del coche. Circular sin problemas ya no es el lema de los cosmopolitas, que quisieran que las mercancías fuesen más controladas que los cuerpos humanos, sino el de asociaciones de automovilistas (o demócratas, que viene tristemente a ser lo mismo). Encontrar un espacio vacío ya no remite como debido a liberar una articulación para gozar de mayor calidad de movimiento, de elegancia del gesto, de un habitar gozoso en el propio cuerpo y por efecto dominó en el propio entorno, sino en encontrar un aparcamiento vacío el viernes por la tarde en el centro de la ciudad.

Podríamos seguir detallando el corte de las piernas en diversas áreas de la civilización que nos tocó vivir, desde la forma de los zapatos (en un pie libre y suelto lo más ancho son los dedos: de ahí que la misma forma en punta afilada de los zapatos que se comercializan oprime el cuerpo, y la infinita oferta que se exhibe al consumidor para su libre elección no ofrece otra posibilidad que no sea un zapato ovalado) hasta la posición sentada impuesta en un abanico desmesurado de puestos de trabajo pasando por las escaleras automáticas. En una reflexión cinematográfica sobre el odio, titulada *La haine*, donde a partir de situaciones individuales concretas se reflexiona en espiral hasta alcanzar niveles macrosféricos, donde el odio constituye el cemento de la sociedad misma, el director francés Mathieu Kassovitz hace decir a su personaje más sensato, el joven negro que

765 Citado en GALEANO, E. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*, Madrid, Siglo XXI editores, 1998, p. 137

766 Citado en CHÂTELET, G. *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Gallimard, 1998, p. 95

767 YONNET, P. *Jeux, Modes et Masses*, p. 279 citado en CHÂTELET, G. *Vivre et penser comme des porcs...*, p. 100

entiende que odiar a la sociedad y sus representantes legales que les hacen la vida imposible es concederles la victoria, que la peor de las razas es la que compone la gente que deja de caminar en cuanto alcanzan una escalera automática. No son peligrosos, afirma, seguramente van o vuelven del trabajo, pero representan la masa inmensa de gente que se lanza a ciegas en todas las pequeñas facilidades que les ofrece el sistema. Dejamos al lector el placer de observar por todas partes piernas inconscientes, torpes, llenas de bloqueos, y descifrar los procesos que fomentan la incomodidad corporal a la vez que le invitamos a conjurar para sí mismo tales procedimientos. Hemos querido ilustrar con estos ejemplos aquello que inició esta reflexión sacrificológica acerca del sí mismo: cuanto más materializado está el yo, menos cabida tiene el sí mismo. Sáez Rueda escribe en *Ser errático*:

"La condición a la que se ve empujado el hombre de nuestro tiempo es precisamente la clausura de su ser abierto, la compulsiva determinación de su indeterminación, la degeneración de su excentricidad en abstracción y desarraigo, la desertización de su centricidad y, en suma, la parálisis de esa vocación suya que le pide modelarse a sí mismo."⁷⁶⁸

Alrededor del cuerpo individual se tiende a realizar una clausura. Una burbuja se hace rígida y cesa poco a poco de comunicarse con el espaciamento del mundo. En su interior la vida se marchita. El progreso del nihilismo como enfermedad social exige el sacrificio del sí mismo.

Ahora bien, hemos centrado hasta ahora nuestros argumentos en la vida individual. Pero, la lógica fractal obliga, estos argumentos huyen hacia otras mesetas. En otra capa de sentido, en otro nivel del fractal, el ideal esférico se apropia de las fuerzas en movimiento y las pone al servicio del inmovilismo. El inmovilismo del individuo en el automóvil en movimiento desprende una cantidad de energía, de movimiento, inconmensurable. El cierre en acción, la clausura del ser, desplaza el aporte energético hacia otra capa. Captura la energía liberada y la pone al servicio de un cierre en otra esfera. El nihilismo sacrifica el sí mismo haciendo que dependa de un aporte cada vez más lejos del centro. Podríamos incluso decir del centro de gravedad, del *hara* japonés. El centro de la vida del individuo se hace cada más inasequible a su consciencia propioceptiva. López Petit diría que el cuerpo se aleja del centro de dolor. Sáez Rueda que la centricidad es desertizada. Pregunta retórica: ¿qué dolor mueve la esfera automóvil? "El petróleo es nuestra vida", ha expresado un antiguo primer ministro francés.⁷⁶⁹ La sucesión sacrificial para la realización del ídolo jurídico *Individuo* nos lleva hacia las entrañas del planeta, donde se desenvuelve el drama humano.

768 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 31

769 Citado en CHÂTELET, G. *Vivre et penser comme des porcs...*, *op. cit.*, p. 95

1.3 El sacrificio de la tierra

En esta sección, contemplaremos cómo el nihilismo en tanto proceso sacrificológico actúa en un nivel global planetario. La realización de una verdad llena, aquí otra vez la del individualismo abstracto y liberal, supone además del sacrificio del sí mismo de las individualidades, el sacrificio de su entorno. La propia expresión *entorno*, o también la de *medio ambiente*, traiciona el hecho de que el ombligo del mundo seguimos siendo nosotros los humanos. Pero aquí no nos aproximamos al ombligo por lo que es - la cicatriz de un corte que testimonia la imposibilidad del aislamiento total - sino como si fuese un centro denso, real, lleno. Si cada uno pierde la consciencia de su propio cuerpo en la creencia en su identidad, veremos cómo colectivamente, apartando cada vez más de nuestra vista la realidad, acabamos generando burbujas cuya realización exige a término el sacrificio del escenario donde flotan. Para ello, empezaremos leyendo el análisis de Sloterdijk que define la modernidad como proceso de movilización.

Para Sloterdijk, la modernidad se define en tanto que proceso de movilización. Este proceso pone en riesgo toda inmunología.⁷⁷⁰ Todo exterior debe de ser colonizado y la libertad en el interior esférico se define esencialmente por la capacidad de movimiento (enseguida reemplazaremos el concepto movimiento por el de desplazamiento). Las fronteras se diluyen y la pareja exterior / interior pierde su razón de ser.⁷⁷¹ El frenesí del movimiento perpetuo organiza un mundo estancado. Hay que moverse para que todos nos podamos mover, y más. Tal es la fórmula del proceso de modernización: "progreso es movimiento que genera movimiento, movimiento que genera más movimiento, movimiento que genera la mejora de la capacidad de moverse."⁷⁷²

Conforme a lo que hemos señalado cuando nos detuvimos en la fenomenología del automovilista, según Sloterdijk, la Modernidad por lo esencial es un proyecto de tráfico.⁷⁷³ La distancia se convierte en enemigo, el espacio en dimensión que acortar. Eliminar la distancia es la modernidad en tanto globalización.⁷⁷⁴ Más que desocultamiento se trata de des-alejamiento.⁷⁷⁵ En la terminología que utiliza Luís Sáez Rueda en el *Ser errático*, el desalejamiento se traduce como un desextrañamiento con vistas a hacer del ente algo propio, apropiado. Al contrario de lo que propuso

770 SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., p. 30

771 Recordamos que la esfera de Sloterdijk no remite en absoluto a la esfera individual en boga en las teorías liberales.

Se trata de una esfera mínimamente dual. En consecuencia, el interior de la esfera no remite aquí a la oscuridad del cuerpo, a las capas debajo la piel sino a mi mundo/el exterior, mi casa/vecindario, mi familia/los otros, etc.

772 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., p. 29

773 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, op. cit., p. 55

774 *Ibid.*, p. 124

775 *Ibid.*, p. 130

Nietzsche como antídoto al nihilismo, el amor a lo lejano, la modernidad odia lo lejano, quiere vencer la lejanía y hacer que ningún punto quede lejos del otro. Se imagina la tierra envuelta en una esfera donde sólo existe proximidad, y en el interior de esta envoltura la libertad como libertad de desplazamiento. La expresión aquí, si seguimos a Sloterdijk, debería ser movimiento. Sin embargo, queremos reservar dicho concepto al cuerpo humano, ya que la quietud que en adelante se defenderá, como bien saben los yoguis y los que practican artes marciales, es un movimiento interno incesante. Además, el desplazamiento rinde mejor la idea no sólo de moverse sino de cambiar de sitio. De la suma de los desplazamientos emerge la imposibilidad de tomar posición. Guardamos en mente este matiz entre desplazamiento y movimiento, aunque seguiremos con la terminología de nuestros autores.

Los desplazamientos perpetuos impiden el asentamiento firme. El movimiento que sostiene la modernidad arranca de la apuesta de que nada debe permanecer fuera de la vorágine donde todo se hunde. Hablando de la sociedad estacionaria, Sáez Rueda constata: "Su actividad ya no encuentra meta más allá de sí misma, es actividad que encuentra sentido en incrementar la actividad, bullicio ardoroso que se tiene a sí mismo como horizonte y en el que, al cabo, *todo lo sólido se desvanece*."⁷⁷⁶ El movimiento puro diluye lo sólido, o sea las esferas inmunológicas. La técnica pone a disposición la totalidad del ente que se considera como un ser-para-el-sujeto.⁷⁷⁷ El ser humano se enseñorea del ente con la ayuda de un discurso autoenvolvente. Para Sloterdijk, el discurso proporciona las razones para aumentar el movimiento humano. La modernidad se encierra en sí misma cuando la movilidad viene a ser la justificación de la movilización. Entonces empieza una fuga hacia lo fugaz.⁷⁷⁸ Se deserta de la tierra (lo que genera desertificación). "La modernidad, en tanto que 'movilización *per se*', es el ejemplo ideal del ser-que-genera-movimiento, es decir, ser-que-genera-autodestrucción."⁷⁷⁹ La telecomunicación de hoy, o sea la globalización completada, la globalidad, esta esfera envolvente de ondas, es destructora de la distancia, como, de hecho, su nombre lo indica.⁷⁸⁰

La matriz conceptual que soporta este despliegue de la movilidad autorreferente (el tráfico es el movimiento que vuelve hacia sí mismo, que existe siempre en ida y vuelta) es el individuo. El automóvil realiza plenamente el sueño moderno: cada uno existe como unidad de automovimiento. El individualismo abstracto florece sobre la explotación de la tierra, que se intenta reducir a un

776 SÁEZ RUEDA, L.. *Ser errático...*, op. cit., p. 32

777 *Ibid.*, pp. 77-ss

778 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., p. 99

779 *Ibid.*, p. 62

780 SLOTERDIJK, P. *Esferas II...*, op. cit., p. 628. Y, poco después, se la califica de "devastadora de distancia." (p. 678)

punto sin distancia. Paremos mientes en ello: el horizonte del movimiento, su punto final prometido, es la reducción del escenario a un solo punto. La realización positiva de este punto supone conceptualmente la destrucción global del planeta. Sólo entonces se podrá decir que el individuo real haya aparecido. En *El pensador en escena* se denuncia al individuo como la matriz ontológica donde florece la destrucción del escenario tierra: "forma psíquica y jurídica bajo la que pretende imponerse la hegemonía mundial de una subjetividad teórico-moral explotadora de la naturaleza."⁷⁸¹ Como creía Foucault, el derecho es la matriz discursiva de sujeción, de creación del sujeto. Según esta perspectiva, los derechos humanos "son el alma jurídica de la vida que se toma lo suyo donde puede."⁷⁸² La tierra, entregada a la generación presente para su usufructo, según una célebre sentencia de Jefferson inscrita en caracteres gigantescos en una sala de la biblioteca del congreso americano, sufre la usura. La tierra se concibe como el escenario donde la obra de los derechos humanos se presenta en su futuro anterior, esta temporalidad bastarda según Esposito, que encontramos en la raíz de todo derecho, según Derrida. Como participan de lo que todavía no es, los derechos humanos ofrecen un móvil a la acción. Participan de la movilización global que Sloterdijk califica de asesinato de la madre.

Hemos ilustrado mediante nuestra irónica mirada a la expansión del parque automovilístico y al fetichismo del coche la primacía del movimiento y su funesto destino. Carreteras, aparcamientos y plazas asequibles a los automóviles se extienden tal una esfera de cemento y asfalto alrededor del globo terrestre. La fundamentación del ser individual se concretiza, en unas mesetas del fractal real, en la progresión del suelo circulable. Las ondas telecomunicativas circundan la tierra en mesetas más altas, el asfalto a ras de suelo se multiplica descontroladamente. Todo ocurre como si Cioran tuviese razón al tachar al hombre de cáncer de la tierra: la verdad llena llamada *individuo* cobra existencia haciendo el vacío alrededor suyo. La ciudad viene al mundo como negación a la naturaleza. A quienes se les cortan las piernas se les pone a trabajar asfaltando el suelo. Perdemos en ello el carácter abismal del suelo y de la tierra, perdemos el carácter abierto del nosotros para construir un fundamento donde se desplazan sin amor individuos muertos.

781 SLOTERDIJK, P. *El pensador en escena...*, op. cit., p. 174. Por su parte, Badiou apunta al régimen de la verdad democrática como el no-lugar a partir del cual se organiza "el sacrificio de la tierra". El culto a la verdad científica liberada de la obligación de seguir a un gurú o maestro (íntimo con la verdad) supone sacrificar el lugar, el espacio. Badiou busca una verdad que ni genere la figura del maestro ni organice ningún sacrificio. Ver BADIOU, A. *Petit traité d'inesthétique*, op. cit., pp. 84-ss.

782 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, op. cit., p. 145

Sloterdijk no duda en utilizar la metáfora del cáncer. Escribe en su corto libro titulado *En el mismo barco* que el proceso industrial es tan productivo como un cáncer.⁷⁸³ El procedimiento noético y técnico es lo mismo que hemos denotado: una verdad positiva busca su ser en la destrucción de la posibilidad del acontecimiento. La historia de las ideas políticas es la historia de la pertenencia a grupos, a fantasía y ficciones operativas. El barco imaginario de la comunidad vierte sangre auténtica.⁷⁸⁴ El grupo humanidad, concebido de manera inclusiva, es decir autorreferente, es una bomba de relojería.⁷⁸⁵ Pues al no tener consistencia hipoteca su soporte terrestre. "La globalización es la sumisión del globo a la forma de rédito."⁷⁸⁶ Queremos subrayar una ambigüedad relativa al valor *humanidad*. Hemos visto con Badiou que la *humanidad* no es necesaria al pensamiento de la justicia, la libertad, la creación y la verdad y que, por el contrario, endiosar a la humanidad es perfectamente compatible con la publicidad de sí, el saqueo de la naturaleza y la masacre de masa de seres humanos. Sloterdijk en su último libro parece volver a un pensamiento de la unidad. Escribe en *Ira y tiempo*: "Entretanto, las 'multiplicidades', las diferenciaciones, las singularidades, están tan concurridas que entre sus representantes podría perderse incluso la conciencia de pertenencia colectiva a una única 'humanidad'."⁷⁸⁷ Nosotros seguimos en la perspectiva de la *Crítica de la razón cínica* y de *En el mismo barco* donde, debido a sus efectos perversos, sacrificadores, la fe – pues de fe se trata – en la unicidad de la humanidad debe ser atacada y desarmada. En este punto, seguimos a Cioran: *humanidad* es un conjunto canceroso del cual quien quiere liberación dimite irrevocablemente.⁷⁸⁸ Deleuze avanzaba que todo devenir pasa por un devenir-animal, que todo devenir es inhumano. Sin embargo, al igual que Sloterdijk, Deleuze también – ¿efecto de sabiduría de la vejez o cansancio de lucha? – vuelve hacia atrás en sus últimos años para sostener que el escritor “preserva los derechos de un pueblo por venir o de un devenir humano.”⁷⁸⁹

Hipotecamos el futuro para dar consistencia dura al presente y en este procedimiento pasamos de largo la presencia. El individuo, cuyas piernas son inconscientes, negadas, se define más por su cuenta bancaria (por lo general en números rojos) que por la consciencia del sí mismo. Colectivamente, hay más confianza en el capital que en los valores que supuestamente éste representa. "El hecho primordial de la Edad moderna no es que la Tierra gire en torno al sol, sino

783 SLOTERDIJK, P. *En el mismo barco...*, op. cit., p. 101

784 *Ibid.*, p. 65

785 *Ibid.*, p. 18

786 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, op. cit., p. 71

787 SLOTERDIJK, P. *Ira y tiempo...*, op. cit., p. 224

788 "He dimitido de la humanidad, al riesgo de encontrarme sólo en los escalones que quiero subir." CIORAN, É. M.

"Le bréviaire des vaincus" en *Oeuvres*, op. cit., p. 511

789 DELEUZE, G. "Pour en finir avec le jugement", loc. cit., p. 114

que el dinero lo haga en torno a la Tierra."⁷⁹⁰ El capital circundante actúa como una esfera impalpable pero a la vez inamovible. Circula sin cesar para no cambiar nunca. Si el derecho es la matriz de la creación de sujetos, éstos son el soporte material de la especulación financiera, enteramente vuelta hacia el futuro, en el por-venir en detrimento de lo ya venido. La ansiedad de querer estar en lo último, en lo más reciente, aboca a la consciencia a buscarse en la superficie de los anuncios publicitarios y los espejos. El individuo es la vida que debe asegurar su futuro, poniendo su pasado en garantía. El sí mismo sacrificado es el vehículo del sacrificio de la tierra. El dios *todo* que cobrará existencia es el concepto *individuo* mismo emparentado con su organismo *humanidad*. La *humanidad* da el suplemento de vida que hace falta al *individuo* desalmado. El resultado: una consciencia y un cuerpo desarmados.

Este es el punto de cruce entre Sloterdijk y Esposito. Para el italiano, la inmunización absoluta pone radicalmente en peligro lo que debía proteger, del mismo modo que, para el alemán, el ataque a todo sistema de inmunidad (de esferas compartidas, aunque la expresión sea un pleonasma) estriba en la elaboración de una inmunidad absoluta, la del individuo. El individuo es el punto de corte de la vida consigo misma. Indagar en este corte, en el dolor del corte, nos está proporcionando un material valioso para desbrozar el terreno donde podremos sembrar nuevas maneras de entender la relación entre justicia y vivencia. Donde nos podemos abrir al brote del nosotros.

1.4 Despedazar el tejido social. El sistema penal como máquina sacrificial

"Es necesario que las ideas de crimen y castigo sean fuertemente vinculadas y se sucedan sin intervalo... Cuando hayáis formado de esta manera la cadena de ideas en la cabeza de vuestros ciudadanos, entonces podréis vanagloriaros de conducirlos y ser su amo. Un déspota imbécil puede constreñir unos esclavos con cadenas de hierro; pero un verdadero político los traba de manera mucho más fuerte mediante la cadena de sus propias ideas; es en el plano fijo de la razón donde se ata la primera extremidad; atadura tanto más fuerte por cuanto ignoramos su naturaleza y creemos que es obra nuestra. La desesperanza y el tiempo corroen las ataduras de hierro y acero pero no pueden en absoluto contra la unión habitual de las ideas, sólo la fortalecen aún más; y en las blandas fibras del cerebro está fundada la base inquebrantable de los más firmes Imperios."⁷⁹¹
- J.M. Servan. *Discours sur l'administration de la justice criminelle*

El tercer punto de mira desde donde queremos contemplar el nihilismo en acción consiste en el sacrificio de la comunidad *nosotros*. Por supuesto, la separación entre el sacrificio del sí mismo, el sacrificio de la tierra y el sacrificio de la comunidad real es puramente retórica. La fabricación de

790 SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital...*, op. cit., p. 67

791 Citado en FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 121-122

lo sagrado, el sacrificio, se despliega en diferentes mesetas pero radica en el acontecimiento ontológico fundamental donde ser y nada han sido separados de manera irreconciliable. La positivización del ser, o sea la realización de la verdad llena se extiende en la medida de su negación de la nada. Negarse a asumir la nada que se da en el surgir del mundo genera la nada que nos paraliza. Hemos señalado en el apartado anterior cómo el advenimiento de la comunidad positiva vierte sangre auténtica.⁷⁹² Este apartado se detiene en la sangre auténtica que vierte la comunidad democrático-humanitaria en su venir al mundo. La hipótesis que vamos a explorar reza así: cuanto más falaz se hace la libertad democrática, más extensos serán los parques penitenciarios. Más llena la libertad, más extensa su sombra. Lo que nos permite valorar la calidad de la libertad gracias al proceso contrario: la multiplicación descontrolada del control represivo delata la inconcreción creciente de la libertad. El punto ciego crece a medida de la ceguera. Cuanto más se llena la afirmación de un todo esférico, más vacío se genera.

Para explicitar la "cadena de las ideas que une crimen y castigo", como decía Servan, que sostiene el Imperio contemporáneo, procederemos en varias etapas. En un primer momento, detallaremos el funcionamiento vengativo de los sistemas penales en democracia. Conforme al programa de esta sacrificología, que pretende traer al mundo de la vida el modelo fractalógico, ilustraremos en un segundo momento la teoría vengativa con el ejemplo de la prohibición de las drogas. Por último, para cerrar esta primera sección de la sacrificología, contemplaremos las posibilidades de consciencia que nos ofrece una salida del modelo penal.

1.4.1 El sistema penal: una venganza institucionalizada

El sistema de justicia penal aparece a la luz de nuestra investigación como una enorme máquina sacrificial. No hay libertad universal sin su correspondiente tasa de encarcelación. La libertad individual garantizada en la *Declaración universal de los derechos humanos* va a la par de la posibilidad exclusivamente individual del castigo en el *Estatuto de Roma* que rige el *Tribunal penal internacional*. Ya hemos detallado el funcionamiento de estas paradojas: el derecho necesita que se garantice la justicia que en él se invoca, esta garantía no puede concebirse allende la amenaza de la fuerza. La violencia está en el inicio, en el proceso, y en el final de la justicia en acto.⁷⁹³ Ahora estamos viendo cómo estas paradojas radican en el hecho de que el texto tiene primacía sobre la experiencia concreta de los seres a quienes se aplica. El texto enuncia una verdad

792 SLOTERDIJK. P. *En el mismo barco...*, op. cit., p. 65

793 Ver supra, *Dialéctica del derecho* y *La deconstrucción del derecho en nombre de una justicia venidera*.

llena - un dios - y la realidad que para los seres humanos se manifiesta como un centellar ser / nada, existencialismo / inexistencialismo, materia / antimateria, no corresponde a lo que el texto dice. La sangre que se vierte en ofrenda sacrificial colma la diferencia entre texto y realidad.

Si bien en las democracias parlamentarias no hay penas judiciales sangrientas propiamente dichas, la sangre que se vierte se derrama en otras esferas. ¿A qué serviría castigar corporalmente a alguien cuya consciencia corporal ha sido denegada desde el nacimiento? El castigo debe llegar allí donde está la consciencia: en el tiempo y en el dinero. El castigo en democracia es efectivamente un asunto de consciencia: permite a la sociedad "esculpírse una buena consciencia sobre la espalda de los criminales."⁷⁹⁴ La culpabilidad individualizada es el exacto revés de la exculpación social. Cuanto más enloquece la sociedad, más loca respecto a su injusticia inherente, más se venga contra seres indefensos. Esta venganza ocurre restando dinero a quienes lo tienen y tiempo a los que no tienen otra cosa. Y para todos aquellos que viven en la frontera entre tener y no tener, la justicia penal se ataca tanto al tiempo como al dinero, logrando alcanzar a veces el tiempo mediante un ataque al dinero.

Nos ayudará en este punto volver a los análisis de René Girard sobre el proceso sacrificial. "Tras la diferencia a la vez práctica y mítica, hay que afirmar la no-diferencia, la identidad positiva de la venganza, del sacrificio y de la penalidad judicial."⁷⁹⁵ Mediante el castigo al culpable, se apuesta, cree Girard, por que el eslabón de la cadena de la violencia vengativa quedaría roto. La venganza penalmente institucionalizada es una venganza sin futuro.

"A partir del momento en el cual es el único en reinar, el sistema judicial sustrae su función a las miradas de la gente. Al igual que el sacrificio, disimula - aunque al mismo tiempo revela - lo que hace de él la misma venganza, una venganza similar a todas las demás, diferente solamente en que no tendrá continuación, que ella misma no será vengada."⁷⁹⁶

Girard peca en este punto de una fe en la institución que por ahora nos resulta insostenible a la luz del análisis que hemos desarrollado. Según Girard, la institución penal es totalmente soberana y libre de la influencia de grupos y de la de la gente que en ella trabaja. Solamente así el principio de culpabilidad encuentra su justificación en la razón. Para Girard, el sistema penal no funciona como los procesos sacrificiales propios de sociedades primitivas, en los que se prefiere sangre inocente a la del culpable, creyendo de esa manera coartar la cadena de la venganza. Girard dibuja una imagen ideal del sistema penal vinculándolo con la razón. Citamos ampliamente la fantasía de una institución ideal:

794 GARAPON, A., GROS, F. y PECH, T. *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, op. cit., p. 72

795 GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998, p. 42

796 *Ibid.*, p. 38

"Si nuestro sistema nos parece más racional es, en verdad, porque está más estrictamente conforme al principio de la venganza. La insistencia en el castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de trabajar para impedir la venganza, moderarla, eludirla, o desviarla hacia un objetivo secundario, como todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial *racionaliza* la venganza, consigue cortarla y limitarla como lo entiende; la manipula sin peligro; hace de ella una técnica extremadamente eficaz de curación y, en segundo lugar, de prevención de la violencia. Esta racionalización de la venganza no tiene nada que ver con un enraizamiento comunitario más directo o más profundo; descansa, muy al contrario, sobre la independencia soberana de la autoridad judicial que está delegada de una vez por todas y de la cual ningún grupo, ni siquiera la colectividad unánime, en principio al menos, puede poner en duda las decisiones. No representando a ningún grupo en particular, está por ende al servicio de todos y todos se inclinan frente a sus decisiones. Únicamente el sistema judicial no duda nunca en pegar a la violencia en pleno corazón porque dispone de un monopolio absoluto sobre la venganza. Gracias a este monopolio, consigue, normalmente, ahogar la venganza, en lugar de exasperarla, en lugar de extenderla y de multiplicarla, como lo haría el mismo tipo de conducta en una sociedad primitiva."⁷⁹⁷

Queremos mostrar a partir de las propias teorías de Girard porqué el sistema penal democrático no ahoga en absoluto la violencia y que, por el contrario, multiplica sus efectos. Con respecto a lo que Girard llama sociedades primitivas, la venganza democrática goza de una complejidad de mesetas sin común medida con nuestros antepasados. No se está ahogando la violencia sino que se están multiplicando los modos de afectación. Tienden a desaparecer ciertas formas de la violencia sólo porque son suplantadas por nuevos modelos.

Explicitar dos elementos básicos a la lógica sacrificial nos permitirá arrojar luz sobre el funcionamiento penal de la democracia. El primer elemento, que hemos tratado desde varios enfoques en esta investigación, consiste en la *exterioridad* de la víctima del sacrificio. Mediante el sacrificio, la comunidad entera se protege contra la violencia que irrumpe en su interior. Gracias al sacrificio se encauza la violencia hacia el exterior y se consigue así un alivio parcial.

"Es la comunidad entera donde el sacrificio protege de *su* propia violencia, es la comunidad entera donde el sacrificio desvía hacia unas víctimas que le son externas. El sacrificio polariza sobre la víctima gérmenes de disensión repartidos por todas partes y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial."⁷⁹⁸

En el mundo contemporáneo, donde las fronteras entre comunidades desvelan su porosidad, la exterioridad de las víctimas sacrificiales resulta problemática. Deberá producirse previamente. Se debe construir simbólicamente un exterior a la humanidad universal. Monstruos, psicópatas, terroristas, etc, constituyen categorías que cumplen ese papel. Volveremos a la construcción de la alteridad dentro de la comunidad universal más abajo. Por ahora, el primer elemento de la teoría de Girard que nos interesa resaltar es la función de regulación interna que tiene el sacrificio de una víctima externa.

El segundo elemento que queremos traer a colación consiste en el potencial vengativo de las víctimas. Según la teoría de Girard, este potencial debe acercarse a cero. Si el círculo vicioso de la

⁷⁹⁷ *Ibid.*, pp. 38-39

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 18

venganza debe romperse mediante una venganza institucionalizada, la elección de la víctima tomará en cuenta su propia indefensión.

"En un universo donde el menor conflicto puede desencadenar desastres, como la menor hemorragia en un hemofílico, el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas pero siempre susceptibles de ser vengadas, uniformemente neutrales y estériles en el plano de la venganza."⁷⁹⁹

La víctima de la venganza no debe presentar riesgos de una venganza mayor. Una venganza ejercitada sobre una víctima estéril en el plano vengativo permite cortar el círculo vicioso de las *vendettas*. En este punto, nos tendremos que alejar de Girard para permanecer cercano al mundo que habitamos. Según Girard, el círculo vicioso de la venganza no existe en nuestras sociedades gracias a nuestras instituciones penales.

"Hay un círculo vicioso de la venganza y no sospechamos hasta qué punto éste pesa sobre las sociedades primitivas. Este círculo no existe para nosotros. ¿Cuál es la razón de este privilegio? A esta cuestión, se puede ofrecer una respuesta categórica en el plano de las instituciones. Es el sistema judicial que aparta la amenaza de la venganza. No suprime la venganza: la limita efectivamente a una represalia única de la cual el ejercicio está confiado a una autoridad soberana y especializado en su campo. Las decisiones de la autoridad judicial se afirman siempre como la *última palabra* de la venganza."⁸⁰⁰

Que el círculo de la venganza no exista para nuestra sociedad es una aserción que en absoluto podemos asumir. En *Ira y tiempo*, Sloterdijk rastreó en el imaginario colectivo las ramificaciones del ideal de venganza. Ante la amplitud y la omnipresencia de la venganza en las sociedades contemporáneas, escribió: "Quien habla de tiempos modernos sin saber en qué medida están éstos marcados por un culto a la venganza excesiva sin modelo previo ha sucumbido a una mistificación."⁸⁰¹ Sloterdijk ve en la sociedad lo contrario de lo que Girard afirma. Ahí donde el francés sostiene que el círculo vicioso de la venganza no existe para nosotros, el alemán opone que el culto a la venganza en nuestras sociedades no tiene modelo previo. La afirmación según la cual es el sistema judicial lo que cortocircuita la venganza y neutraliza su círculo vicioso nos resulta más insostenible que la creencia que ha desaparecido el círculo de la venganza. Girard, como hemos visto arriba, equiparó él mismo la venganza con el sistema penal. Al asumir sin contextualización crítica la idea hobbesiana del monopolio de la venganza del sistema judicial y su fantasmagórico soberanía de espíritu, Girard se pierde la esencia del funcionamiento penal al cual sin embargo apuntan sus teorías.

Seguiremos en la línea de análisis de Girard pero adoptando deliberadamente un enfoque de sociedad globalizada. La canalización de la "violencia intestinal"⁸⁰² debe contemplarse a nivel

799 *Ibid.*, p. 32

800 *Ibid.*, p. 29

801 SLOTERDIJK, P. *Ira y tiempo...*, *op. cit.*, p. 64

802 Girard utiliza esta expresión para señalar aquello contra lo cual inmuniza el sacrificio en tanto desviación de la cadena de las violencias. "Hay sin embargo un denominador común de la eficacia sacrificial, tanto más visible y

mundial si queremos medir las tendencias y los caminos de las sociedades modernas. Girard nos invita a completar su análisis: "Para estar completo, habría que considerar, por supuesto, todas las formas de violencias más o menos ritualizadas que desvían la amenaza de los objetos próximos hacia objetos más lejanos, la guerra particularmente."⁸⁰³ Hoy en día, existen sistemas jurídicos a nivel mundial. Para verificar la teoría de Girard, basta con atenerse a las más recientes guerras, Irak y Afganistán. Desde el amanecer del 12 de septiembre 2001, los ruegos de venganza se hicieron públicos sin vergüenza. La decisión de bombardear un país entero con el objetivo de matar a unos barbudos escondidos en unas cuevas remotas fue asumida por numerosos países contando los supuestamente más civilizados. Esta acción de venganza disfrutó de un cuadro legal internacional. Al contrario, la invasión de Irak se llevó a cabo prescindiendo del respaldo legal de las instituciones internacionales. Si Girard estuviese en lo cierto, si la institución penal ahogase los impulsos vengativos, la venganza estaría en un punto muerto en Afghanistan y floreciendo en Irak. A día de hoy, sabemos que las flores amargas de la venganza perfuman las ruinas de ambos países y que el suelo afgano, donde la venganza era jurídicamente circunscrita, resulta ser particularmente fértil. Con ello subrayamos que la venganza una vez penalmente institucionalizada no se atasca por sí sola. Al contrario, la institucionalización de la venganza permite a los más influyentes vestir su *vendetta* privada con el ropaje de la justicia común.

Consideremos la elección del chivo expiatorio por desviar la atención de los ciudadanos demócratas de sus carnes explotadas y aburridas a la luz de la teoría de Girard. El potencial vengativo de Irak y Afganistán se acerca a cero. En primer lugar se construye retóricamente la exterioridad de la víctima que se quiere sacrificar en aras de aliviar la tensión violenta que crece en los intestinos de la sociedad. Se la arrincona de manera que su sacrificio no anime ansias de venganza. La venganza cero es obviamente asintótica y por mero efecto de polarización siempre habrá posicionamientos a favor del sacrificado. En el caso de Afganistán, estamos muy lejos de la asíntota y no hace falta lucidez en exceso para comprender que las filas de quienes esperan su hora crece exponencialmente.

En conclusión, las instituciones penales son hijas de las dinámicas vengativas. La institucionalización no frena ni hace descarrilar al círculo vicioso de la venganza, sino que participa

preponderante cuanto la institución más viva se mantiene. **Este denominador es la violencia intestina**; son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre próximos que el sacrificio pretende eliminar en primer lugar, es la armonía de la comunidad que restaura, es la unidad social que refuerza." [Nosotros subrayamos] (GIRARD, R. *La violence et le sacré*, op. cit., p. 19) Volveremos a la cuestión intestina de la violencia, infra, *Fisionomía del pensamiento*.

803 GIRARD, R. *La violence et le sacré*, op. cit., pp. 34-35

de su globalización. Asistimos a la organización macrosférica de multitudes de venganzas microséricas. El modelo que proponemos extrapolar a la venganza globalizada requiere (1) que la víctima sea exteriorizada y (2) que su poder de respuesta se aproxime a cero. Ha llegado el momento de contemplar la vida cotidiana desde el prisma de la teoría sacrificológica.

1.4.2 La prohibición de las drogas: marco de un sacrificio masivo

A continuación, proponemos contemplar el sistema penal desde un punto de vista sacrificológico, teniendo en cuenta la fabricación de la exterioridad de las víctimas y la reducción de su potencial vengativo en el marco de la globalización. Podríamos apuntar a varios enfoques de análisis. La infraestructura sería uno de ellos. El imponente palacio de justicia de Bruselas, situado justo en la frontera entre los barrios ricos y los barrios pobres, daría mucho que decir. Al penetrar en el inmenso y denso palacio belga, el inmigrante que dificultosamente se expresa en francés siente en sus carnes su pertenencia a otro mundo y se resigna sin remedio a ser un juguete sin voluntad vengativa. Podríamos también examinar la composición espacial de una sala de justicia, donde en regímenes de *common law*, fundados en la jurisprudencia, y por ende en la autoridad del juez, vemos que quien maneja el martillo se asienta en las alturas. Lo que no es el caso en regímenes de códigos civiles donde la decisión del juez no goza de tanta libertad respecto al texto y por ende no se necesita la elevación espacial del que maneja el martillo. Otro enfoque podría ser la interacción entre ciencia-ficción y mejoramiento de las fuerzas del orden, que a menudo da lugar a ridículas puestas al día de la imagen de la aplicación de la ley. El guionista de películas de ciencia-ficción pone fantasía alrededor de los atuendos policíacos contemporáneos en su película para que ésta tenga un fondo de credibilidad. Esta fantasía, a su vez, penetra el imaginario colectivo que se ve reflejado en la proposición de renovación de los uniformes, parques automovilísticos y parafernalia militarista de las policías en búsqueda de una imagen que transmita autoridad para con la colectividad. Y ésta se encuentra en el imaginario colectivo. De manera que ya no sabemos quién inspira quién, si la policía o la ciencia-ficción... La ingente industria del castigo de las democracias transpira contradicciones por todos sus poros. Se le podría dedicar a ello varios textos teóricos. A nosotros nos interesan los ríos de sangre que dan de beber a la ficción que nos somete. El *Tribunal penal internacional*, si bien ilustra maravillosamente la ironía de la individuación de la responsabilidad, no envía presos como para hacer desbordar las cárceles.⁸⁰⁴ Enfocaremos nuestro análisis sobre el tema en la base de la inflación penitenciaria contemporánea: la prohibición de las drogas.

804 Lo hemos analizado anteriormente. Ver supra, *La ética de los derechos humanos*.

No elegimos este tema al azar. En cierto modo, el tema se impone por sí mismo. Su importancia está totalmente desmesurada como descaradas las mentiras que las sostienen. Además, tiene la ventaja de revelar el cabalgamiento entre el sacrificio de la comunidad *nosotros* y el sacrificio de la tierra, sin por supuesto dejar atrás el sacrificio del sí mismo. La imagen del yonqui como un otro del ciudadano normal está profundamente enraizada en la mente de este último y resulta fácil medir el potencial vengativo de un yonqui: casi cero. Como es debido desde un enfoque sacrificológico, todo comienza con un texto divino: la *Lista de los estupefacientes*⁸⁰⁵.

La *Lista de los estupefacientes* es un texto fundamental para la organización mundial de la humanidad. Aunque casi nadie la lea. El análisis de su constitución y de sus repercusiones mundiales deja al observador atónito. Difícilmente uno evita la náusea ante tanta hipocresía condensada, penosamente uno no sucumbe a ataques de rabia ante tanta injusticia y desprecio y a duras penas no se hunde en una desesperación letal del politiquero de mala fe que impera en todas partes. La oscilación mortífera entre derecho y razón encuentra ahí su máxima expresión y quien piensa contempla efectivamente el *nauseaus pendulum*.⁸⁰⁶

La *Lista de los estupefacientes* resulta más extraña al estudio inocente que las curiosas listas orientales que analizó Michel Foucault en *Les mots et les choses*. La diferencia notable es que este curioso conjunto de productos ilegalizados propulsa millones de personas detrás de las rejas, y unas cuantas directamente a la muerte. He aquí la definición de estupefaciente que maneja la *Organización de las Naciones Unidas*, culmen de lo moralmente irreprochable: es *estupefaciente* el producto inscrito en la lista de los estupefacientes. He aquí el dios autorreferencial recogido en la *Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes*. Durante años, científicos intentaron justificar científicamente el agregado de productos que les presentaron las autoridades de la ONU (mandados por las de Estados Unidos - pues desgraciadamente para las teorías de Girard, las autoridades de la ONU no gozan en cuanto a leyes se refiere de soberanía e independencia). Resultó imposible definir estupefaciente dejando al lado el alcohol, el tabaco y el azúcar. Incluso, desde un espíritu sensible a la idea de una justicia y una razón genuinas, se debe denunciar el procedimiento que manda sobre los resultados científicos en función de intereses políticos. El método científico de la ONU y la OMS reza así: he aquí tu lista de resultados, justificame el camino. Tal proceder es contrario al

805 La lista está disponible en internet en la página web de la *Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes*: www.incb.org/pdf/s/list/amarilla.pdf. Debe leerse en el marco de la *Convención única de 1961*, también disponible en internet: www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1961_es.pdf.

806 HARTNETT, S. J. "A Rhetorical Critique of the Drug War, Slavery, and the 'Nauseous pendulum' or Reason and Violence", *loc. cit.*, pp. 247-271

espíritu mismo de la ciencia y lastimamos que haya científicos en el mundo para jugar a este juego. Ante la derrota de la ciencia en su intento de someterse a imperativos políticos, se fue más lejos aún en la audacia con tintes totalitarios. En 1997, el *Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes* (JIFE) propuso en su informe anual el establecimiento de penas de cárcel para quienes mantuviesen discursos poniendo en duda la pertinencia de la prohibición de las drogas.⁸⁰⁷ Felizmente, sigue siendo posible transmitir información sin arriesgar la cárcel pero el mero impulso burocrático de limitar la libertad de expresión en temas donde justamente no se encuentra razón nos revela ya demasiado de las tendencias e impulsos que obran en las altas esferas políticas nacionales e internacionales. Y estamos hablando del año 1997. Los textos que fundamentan la prohibición de las drogas son claramente autorreferenciales, palabras incuestionables sedientas de sangre.

En los Estados Unidos, más de la mitad de los más de dos millones de presos están encarcelados por infracciones relativas a la legislación relacionada a las drogas.⁸⁰⁸ En España, el porcentaje alcanza setenta por ciento. Estamos en la médula del sistema penal y hemos visto que no hay razón ni ciencia irrigándola. Para comprender cómo funciona la máquina sacrificial llamada sistema de justicia penal, es menester entender cómo se alimenta. Para ello, un rodeo por la historia reciente de la prohibición de las drogas nos será de utilidad. Pues, como decía Benjamin y a partir de él Derrida, en el origen de la ley está la violencia. La autorreferencialidad de los textos bases nació, ella también, de la imposición de la violencia.

Haciendo un poco de historia, no contemplaremos el giro platónico que hace decir a Sócrates en *El Banquete* que las verdades adquiridas en la embriaguez son inválidas. En el mundo antiguo, verdad, adivinanza y trance son inseparables. Sólo a partir de Platón y luego Aristóteles se echa el descrédito sobre la alteración de conciencia.⁸⁰⁹ Más abajo trataremos los vínculos entre conciencia y alteración de conciencia recusando que la presencia a sí mismo sea un dato natural, apuntando así a la alteración de conciencia como vía de autoconocimiento.⁸¹⁰ Por ahora,

807 JIFE. Informe anual 1997, www.incb.org. Ver el análisis "Les messagers: la bureaucratie et les experts" de BEAUCHESNE. L. *Les drogues: les coûts cachés de la prohibition*, Montréal, Bayard, 2006, pp. 164-168

808 Las cifras que citamos aquí son estimaciones a la baja sacadas del *Bureau of Justice Statistics*, organismo oficial del gobierno estadounidense. <http://bjs.ojp.usdoj.gov/>

Un análisis criminológico propulsaría estas cifras hacia cumbres insospechadas, incluyendo por ejemplo las penas de cárcel por robo insignificante dictadas a las personas con antecedente penal ocasionado por infracción a la legislación sobre las drogas. Para nosotros, ahora, nos bastan las estadísticas oficiales, elocuentes de por sí.

809 SLOTERDIJK, P. "¿Para qué drogas?..." en *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, pp. 123-ss. "Desde Aristóteles, pertenece al código de honor de la comunidad argumentadora la convicción de que es mejor perder el hilo estando sobrio que expresarse con la más eximia de las inteligencias estando drogado." (p. 124)

810 Ver infra *Embriaguez y conciencia: hacia una cultura de psiconautas*.

centrémonos en la emergencia del sistema penal contemporáneo dejando de lado la nefasta influencia de las teorías platónicas.

Acabamos de celebrar el centenario de la prohibición más antigua: la del opio fumado en Canadá, votada en 1908. El contexto de adopción de esta ley delata muchos de los impulsos que más tarde se harán tan tajantes que resultarán invisibles al ojo benevolente del ciudadano, tal como propone la teoría de Servan que citamos en la cabecera de esta sección: aquí las ataduras se confunden con las cadenas de ideas. La ley que prohibió en Canadá el opio fumado, y solamente el opio fumado, fue adoptada bajo la recomendación del entonces ministro de trabajo Mackenzie King, futuro primer ministro canadiense.⁸¹¹ La búsqueda del oro en Canadá no había resultado tan fructuosa como en California y en México y la construcción del camino de hierro que cruza los más de 5000 kilómetros del país estaba recién terminada. Los Chinos llevados a Canadá para realizar estos trabajos de repente se encontraron en la inactividad, la oferta de mano de obra barata se disparó y los espíritus se violentaron. Hubo en el oeste canadiense revueltas raciales donde canadienses "de toda la vida" manifestaron con los puños su *sinofobia*, justificada en la eterna excusa del robo de trabajo. Para contrarrestar el problema de orden cívico, el gobierno envió a su ministro de trabajo a analizar la situación. El informe de Mackenzie King cuenta con ocho páginas: se recomienda la prohibición del opio fumado, costumbre de los orientales, para poner fuera de juego a numerosos individuos y así liberar espacio laboral a la vez que se crea trabajos penitenciarios. Carne de cárcel... En Canadá, en la época, era de uso extendido el laudanum, compuesto en parte de opio, que servía para aliviar los males hasta en los recién nacidos. La especificación que la ley versa únicamente sobre el opio fumado estaba destinada a proteger los usos que se daban entre la población blanca. El parlamento canadiense adoptó en un tiempo récord la ley que propuso su ministro de trabajo, justo antes de la convención de Shangai de 1909.

La convención de Shangai, que se centraba en el opio, inicia la colaboración al unísono de una comunidad de estados a nivel internacional.⁸¹² Se trata de un asunto de hegemonía geopolítica y de comercio, y en absoluto de salud pública. Al contrario, como hemos apuntado en el caso canadiense, había y hay todavía poderosas esperanzas de salud puestas en las drogas.⁸¹³ A título de

811 El relato que citamos a continuación se encuentra en BEAUCHESNE, L. *La légalisation des drogues... pour mieux en prévenir les abus*, Montréal, Le Méridien, 1992.

812 La bibliografía al respecto es extensísima. Remitimos al lector a las obras maestras de BOOTH, M. *Opium: a history*, London, Simon & Schuster, 1996, y BACHMANN, C. y COPPEL, A. *Le dragon domestique. Deux siècles de relations étranges entre l'Occident et les drogues*, Paris, Albin Michel, 1989.

813 Ver ROSENZWEIG, M. *Les drogues dans l'histoire: entre remède et poison. Archéologie d'un savoir oublié*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

ilustración hiperbólica, conviene citar el ejemplo de la heroína, derivada del opio, cuyo nombre deja vía libre a la más alta de todas las esperanzas desde la noche de los tiempos: *el dolor humano por fin vencido*.⁸¹⁴ La firma alemana Bayer no pretendía menos al lanzar su producto heroico en el mercado: victoria final sobre el dolor. La historia reciente desmiente drásticamente esta soberbia ingenuidad. Como veremos enseguida, el argumento de la salud no es adecuado para una lectura inteligente del tema que nos preocupa. Sin interrupción alguna, encontraremos en la cuestión de las drogas intereses de control, de estratificación social, de marginación, de exclusión y de justificación de la expansión del potencial de violencia legal. Sin interrupción alguna, encontramos en la cuestión de las drogas la lógica sacrificial en su más límpida expresión.

No podemos separar la Ley Seca en Estados Unidos, que prohibió el alcohol de 1920 hasta 1933, de la ola de inmigración europea que siguió el fin de la primera guerra mundial, inmigración que trajo consigo profundas costumbres de consumo. Este periodo contiene ricas enseñanzas en relación a los efectos de un régimen de prohibición. Alzamiento del crimen organizado, deterioro de la salud pública que se traduce en numerosos problemas vinculados no tanto a la naturaleza del producto sino a su edulcoración (al no saber si lo que se compra está compuesto de etanol o metanol, si matará o embriagará, beber alcohol era en la época una partida de ruleta rusa), ausencia total de control de calidad y de composición (imaginemos que dejamos al estómago la tarea de establecer la tasa de alcohol del vodka que acabamos de comprar, 20 %, 40 %, 70 %...), extensión de la consumición en la población, corrupción de las fuerzas del orden no tanto por deterioro moral sino por ciencia financiera, colapso del sistema de justicia, etc. El fracaso fue total y lo que nos enseña es que los cambios en las políticas penales pueden surgir de un día para otro. Pues, cuando al senador responsable de la ley seca se le preguntó en 1932 si algún día íbamos a ver el fin de la prohibición en Estados Unidos, éste contestó que era tan probable como atar la estatua de la libertad a la cola de un colibrí para que se la llevase hasta la luna. En la fractalogía, el pensador admite todas las posibilidades que abre la teoría del caos: en 1933 el gobierno americano revocó la ley Seca.

La historia del siglo XX está desbordada de maniobras similares. La *Marijuana tax act* de 1937, todavía hoy en vigor, delata en su propio nombre la mala fe que la inspira. La industrialización del norte de Estados Unidos aspiró la población negroafricana hacia las metrópolis del norte. Esta migración masiva dejó un vacío en las necesidades de mano de obra barata en los estados del sur. Así llegó una voluminosa ola de inmigración latinoamericana al sur de Estados

⁸¹⁴ Un periódico de la época anunció con este título, *El dolor humano por fin vencido*, el lanzamiento al mercado de la heroína. Citado en BEAUCHESNE, L. *La légalisation des drogues...*, op. cit., p. 141

Unidos. El miedo al otro, imperante en la época, no tardó en demonizar a los inmigrantes. La traducción legal en las instituciones del país de la desconfianza de la mayoría blanca hacia los latinos fue la adopción de la *Marijuana tax act*. *Marijuana* es lo que fuman los latinos, *hemp* es lo que cultivaban todos. La hierba del diablo debe decirse en castellano, en clara referencia al colectivo al cual la ley apunta y así mantenemos a salvo la hierba tan útil en la vida diaria, que sin embargo es la misma. Resulta curioso que, al lanzarse en la Segunda Guerra Mundial, el congreso americano suspendió la *Marijuana tax act* y lanzó un programa obligando al cultivo de cáñamo. Una película del ministerio de agricultura evoca todas las ventajas de la hierba y confiesa cuan necesaria es para la victoria en la guerra. Se titulaba *Hemp for victory*.⁸¹⁵ Entre el *Hemp for victory* y la *Marijuana tax act*, la elección de la palabras no puede dejarnos indiferente. La geopolítica es asunto de poder lingüístico.

El nombre de la ley que prohíbe el cannabis en Estados Unidos nos revela otro extraño procedimiento. Como su nombre lo revela, la *marijuana tax act* es una ley de tasación. La marijuana no es literalmente ilegal en Estados Unidos sino que está sometida a un régimen prohibitivo de tasación. Al comprar, vender o poseer marijuana, usted no infringe una ley que limita su libertad, no, sino que se encuentra en el estado culpable de incumplimiento de tasas. No se preocupe, a nadie se le ocurrirá pagar la dicha tasa, puesto que es sencillamente disparatada. La razón es, según las propias palabras de un instigador del proyecto, que el congreso estadounidense es muy reticente a limitar la libertad individual - al menos lo era en aquel tiempo, o así lo percibía dicho personaje - y mucho más laxo a la hora de votar leyes de tasación. Al ser una *tax act*, la prohibición pudo instaurarse sin debate público ahondando en sus motivaciones. Y las motivaciones que subyacen la prohibición de las drogas hacen parecer las filtraciones de *wikileaks* como meros temas de conversación para intelectuales domingueros.⁸¹⁶ Cuando reunió innumerables datos al respecto, Jack Herer publicó un libro pensando que, al enseñar la desnudez del emperador, iba a poner fin a la prohibición del cannabis. Desgraciadamente, *The emperor wears no clothes* acaba de ser reeditado por la undécima vez.

815 La historia rocambolesca de esta película nos avisa sobre la desinformación todavía hoy en marcha en las democracias. La película había desaparecido, su existencia había sido borrada de todos los ficheros gubernamentales hasta que en un sótano de una biblioteca municipal del sur, Jack Herer se tropezó con la curiosa producción y con su correspondiente ficha oficial. Hoy en día está reinserta en la biblioteca del congreso estadounidense. Ver HERER, J. *The emperor wears no clothes*, San Francisco, Quick American Archive, 1998.

816 Entre las infinitas referencias al respeto, destaca por su seriedad y exhaustividad BOOTH, M. *Cannabis: a history*, New York, St Martin's Press, 2003.

Con los psicotrópicos pasó algo similar, salvo que esta vez el corte de actuación, el nosotros versus ellos, no se traza en mesetas raciales sino ideológicas (aunque no podemos nunca separar el color de la piel de situaciones socioeconómicas y por ende ideológicas). La *Convención sobre las sustancias psicotrópicas* de 1971, adoptada en la ONU, viene a forzar a los estados a prohibir en sus territorios el uso de los barbitúricos y el ácido lisérgico. Vinculado al LSD emergió todo una desterritorialización del inconsciente humano que forzaba los adeptos a reterritorializarse totalmente de otro modo. Los valores que sustentan las democracias liberales eran socavadas. La respuesta fue la criminalización con su debida marginalización.

Como hemos señalado con el elocuente caso de la prohibición del alcohol, la ilegalización de un producto no supone en absoluto su desaparición, todo lo contrario. Significa su relegación a la sombra, con todas las maniobras que esto permite. Asimismo, a la vez que se apunta a la criminalización como arma para crear un colectivo sacrificable, se debe señalar la utilización de productos pervertidos como control de luchas sociales. Las drogas abren dos frentes de lucha política: el primer frente se encuentra en la gente que sufre el yugo de la penalización y el segundo en la introducción en sitios concretos de productos poco saludables para debilitar colectivos emergentes. Hemos analizado hasta ahora las dinámicas del primer frente. Conviene decir algunas palabras acerca del segundo. La estrategia de introducir drogas devastadoras es recurrente en la historia reciente. Lo señala convenientemente Zizek al escribir que en la historia de las drogas hay demasiados azares que ya no pueden deberse al azar:

"Y, quizá, desde este punto de vista, se haga posible enfocar, de forma nueva, la 'política de las drogas'. ¿Ha sido realmente un accidente que, siempre que ha aparecido un fuerte movimiento colectivo autónomo protagonizado por los que están efectivamente al margen de la ley, haya sido corrompido muy pronto por las drogas duras, desde los ghettos afroamericanos después de las rebeliones de los años sesenta y las ciudades italianas de los setenta tras las agitaciones obreras hasta las favelas de hoy? Y lo mismo vale incluso para la Polonia de después del golpe de Jaruzelski en 1980. De forma brusca y repentina, las drogas se convertían en algo de lo que se podía disponer fácilmente, junto a la pornografía, el alcohol y los manuales de sabiduría oriental, con el objetivo de arruinar la sociedad civil auto-organizada. Los del poder sabían perfectamente cuándo hacer uso de las drogas como armas frente a una resistencia autónoma."⁸¹⁷

La aparición del crack en Estados Unidos en los años sesenta es inseparable de la movilización negroafricana liderada en parte por los Black Panthers. El crack - una degenerativa mezcla de cocaína y amoníaco - es la única droga de la historia que apareció simultáneamente en varios focos al mismo tiempo... todos ellos extrañamente en el centro de la revuelta negra.

Hemos llegado al punto crucial de la cuestión de las drogas: su potencial destructivo y sanador. En este punto, no podemos decantarnos hacia un polo obviando el otro. Si consideramos

817 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., pp. 228-229

las drogas desde el punto de vista diabólico, perdemos la genealogía del nombre de la heroína, obviamos la industria farmacéutica (difícil hoy en día realizar tal operación) y pasamos de largo toda una genuina corriente de investigación de la conciencia. Si por el contrario nos convertimos en apologistas de la liberación psicotrópica, malentendemos que no sólo la prohibición es un arma política sino que también lo puede llegar a ser el producto mismo, nos hacemos insensibles al sufrimiento inhumano por el cual transitan almas en pena y minusvaloramos el potencial humano, cuya liberación no depende de la toma de un elixir cualquiera.

En este punto, es menester no construir los argumentos que alientan la retóricamente llamada *guerra a las drogas*. En primer lugar no es una guerra contra la droga, pues en ella prosperan las drogas, quienes sufren las consecuencias de la guerra son los seres humanos y la naturaleza, o medio ambiente. La imagen ideal que circula impunemente en el mundo contemporáneo de un *drug free world* pone delante el ideal divino que autoriza acciones tan nihilistas como la fumigación en América del sur y extremo-oriente. La fumigación consiste en verter desde el cielo - desde el atalaya del ideal se destruye lo real dado - productos químicos sobre vastas extensiones de terreno donde presumidamente existen cultivos de plantas arbitrariamente inscritas en la lista de los estupefacientes. Estos productos, a veces transgénicos, otras veces se trata del agente naranja que se utilizó mortíferamente en la guerra de Vietnam, son reputados a atacar únicamente la planta enemiga. Pero, desde un punto de vista fractalógico, resulta imposible ver la naturaleza como si de una enciclopedia se tratase: no existe un índice que separe absolutamente una planta de las otras, ni de los animales y bacterias que evolucionan por ahí, ni mucho menos de la vida humana que comparte proximidad con los terrenos fumigados. Varios observadores han denunciado que en la Colombia campesina el mayor problema no consiste en la violencia política, ni en la pobreza ni en la deficiente educación, sino en la fumigación misma.⁸¹⁸ El deterioro de la salud pública, especialmente en la niñez, va a la par de la degradación de los ecosistemas. Aquí, el sacrificio del nosotros cabalga junto al sacrificio de la tierra.

¿Cómo entender pues la ingente movilización militar y económica en contra de las drogas sino desde la lógica sacrificial?⁸¹⁹ En las políticas sumergidas en el nihilismo inconsciente, el *nosotros* no puede entenderse sin su contraparte del *ellos*. Desde las estupideces que profieren las bocas presidenciales del mundo entero hasta la limitada lógica *nosotros* VS *ellos* que impera tanto

818 El más conocido de ellos es Noam CHOMSKY. Ver CHOMSKY, N. *Propaganda and the Public Mind: Conversations with Noam Chomsky (with David Barsamian)*, Cambridge, MA: South End Press, 2001, y CHOMSKY, N. *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Cambridge, MA: South End Press, 2000.

819 Para un enfoque explícitamente sacrificológico del asunto, remitimos a SZASZ, T. *Drogas y ritual. La persecución ritual de drogas, adictos e inductores*, Madrid, Fondo de cultura económica, 1990, 287 p.

en los sindicatos carcelarios como en los policíacos, parece imposible ubicarse en el *nosotros* desnudo, naciente. El reforzamiento de una identidad llena se confunde con el hundimiento de una identidad débil. El interior cobra existencia en la negación de un exterior previamente concebido y debidamente debilitado. Nos definimos no por lo que somos, sino por lo que negamos. El sacrificio actúa ahí donde esta realidad se despliega de manera inconsciente. La exclusión social constituye el núcleo mismo de estas sociedades que tachan su sufragio con el cualitativo universal. La lucha contra los usuarios y comerciantes de drogas no tiene otro objetivo que crear el otro malo gracias al cual se puede asegurar que *mi* violencia sea calificada como buena. Es la única manera en que podemos acercarnos a un genuino entendimiento del mundo en el cual vivimos: enfocar amoralmente la cuestión de las drogas. Hemos reconocido en esta concepción extendida del nosotros versus ellos la moral de esclavos conceptualizada por Nietzsche: tú malo, entonces yo bueno.

Resulta imposible de otra manera justificar la guerra contra las drogas que aquella que la constituye como el alimento predilecto del sistema penal - efectivamente, éste es una máquina que machaca vidas y defeca almas laceradas. La casi totalidad de los informes redactados para analizar la situación han concluido la ineficacia de la prohibición: no impide la circulación de los productos y perjudica su calidad, constituye una poderosa fuente de ingresos para organizaciones criminales, fomenta la corrupción de las fuerzas del orden⁸²⁰, constituye un agujero negro para las finanzas públicas, etc. Sus ventajas son que deja en la sombra una masa enorme de dinero y permite transacciones que la moralidad democrática no autorizaría (pensamos por ejemplo en el armamento proporcionado a los talibanes contra opio, que la CIA misma transformaba en heroína en Afghanistan antes de venderlo en los mercados⁸²¹ o en la limpieza política que mató a más de 3000 personas en Tailandia en 2003⁸²²). Y, finalmente, la ventaja última: una inagotable fuente de chivos expiatorios.

820 Suscribimos en este punto la teoría de la corrupción organizacional. ¿Porqué la corrupción policial ocurre siempre en los mismos departamentos? La teoría de la manzana podrida - se emplea tanta gente para la policía que es imposible que no caiga una alma malvada en los servicios - no consigue explicar porqué está manzana cae siempre en la misma cesta. En los departamentos dedicados a la lucha contra el tráfico de drogas, contra la prostitución y contra la corrupción financiera siempre se desvía más que en los otros departamentos (asesinatos, robos, etc.). La razón es que en cuanto a las drogas, en la práctica, la policía no puede plantearse la lucha absoluta sino sólo gestionar el asunto. Y quien dice gestión señala ya colaboración.

821 Existen ya documentos oficiales al respecto, a parte de numerosas fuentes de análisis.

822 El procedimiento era lo mismo: un cadáver, unas bolsitas de polvo. El gobierno thai recibió las felicitaciones del dirigente del programa antidroga de la ONU por sus esfuerzos, más de 3000 asesinatos en dos meses de lucha contra el narcotráfico. Resulta que todos estos traficantes estaban comprometidos en luchas sociales, miembros de sindicatos o militantes estudiantiles. Desde este punto de vista, la ONU es una organización criminal. Ver PUZNEK. *Drug policy in Thailand*.

Que el sacrificio sea la razón de existencia del sistema penal lo ilustra la resistencia criminal que ponen las mismísimas organizaciones legales a reventar cualquier esfuerzo de humanización del trato. Tomando nota de que existen drogas inyectables, tomando nota de que mediante dicha inyección en contextos ilegales prolifera el VIH/SIDA, fue una medida pragmática la de poner a la disposición de los usuarios jeringas, información y ofertas de ayuda. En Francia se han visto policías acosando a los trabajadores sociales, arrestando los usuarios que se acercaban a ellos y pisotear las jeringas vírgenes, contribuyendo así a la transmisión del virus del SIDA.⁸²³ En Canadá, reunidos para encarar el problema de la extensión del uso de drogas mediante inyección intravenosa en la cárcel, las autoridades de *Service correctionnel Canada* se enteraron por parte de trabajadores sociales e intervinientes en toxicomanía que la lejía servía para desinfectar las jeringas.⁸²⁴ La semana siguiente en todas las cárceles de Canadá la lejía fue puesta bajo llave. Fue una queja por negligencia criminal formulada contra *Service correctionnel Canada* y liderada por criminólogos y juristas que devolvió una pizca de razón a las autoridades y así se impidió que el SIDA florezca en la cárcel y se extienda en la población canadiense, y a consecuencia mundial. La irresponsabilidad de personas por otro lado normalmente inteligentes sólo puede atribuirse a las gafas ideológicas que enturbian la vista de quienes prefieren sacrificar una parte de realidad para creer luchar a favor de un todo perfecto (leer: un mundo sin drogas) que asumir conscientemente un todo imperfecto.

En este contexto, se contempla cómo la defensa testaruda de la prohibición de las drogas no rima con promoción de la salud. Nos hemos limitado a ejemplos extremos donde intervienen usuarios de drogas mediante inyección intravenosa y el virus del SIDA. Podríamos añadir infinitos casos donde los efectos perjudiciales de la encarcelación superan incomparablemente los efectos del hachís fumado o del éxtasis comido. Si nos aventuramos en territorios morales americanos, encontraremos personas con gangrena en el brazo que los médicos se niegan a atender y que acaban en el calabozo, palizas que desfiguran a adolescentes que fumaban un porro debajo de un puente y demasiadas vidas hundidas en la miseria sencillamente porque el día que quisieron pedir ayuda no había adonde ir. La promoción de la salud en cuestión de drogas es el único valor compatible con conceptos de justicia y libertad, y pasa necesariamente por la legalización de todas las sustancias sin excepción y la amnistía total a todos los por ahora encarcelados.⁸²⁵ Para hacer esta llamada, existe

823 Por relatos en primera persona, ver los escritos de la socióloga Anne COPPEL. *Peut-on civiliser les drogues ?*, Paris, La Découverte, 2002, 384 p.

824 Ver el libro del criminólogo y presidente de la asociación de defensa de los derechos de los presos en Canadá, Jean-Claude BERNHEIM. *Criminologie: idées et théories*, Montréal, Le Méridien, 1998, 327 p.

825 Ver el estudio exhaustivo del asunto de BEAUCHESNE, L. *Les drogues: légalisation et promotion de la santé*, Montréal, Bayard, 2006, y el prefacio escrito por senador conservador P.-C. NOLIN que dirigió una ingente investigación en el tema en Canadá. Quienes han estudiado la prohibición seriamente y por ende constatado su falacia, o han llamado a su final o bien han consentido que para proteger la juventud convenía crear tantos malos y

un paso necesario en las ideas, un paso que supone arrancarse pieles profundamente incrustadas en nuestra visión del mundo, un paso que exige romper ciertas cadenas de ideas: debemos admitir que no todo uso de drogas es malo.

Estamos enunciando una trivialidad, y pedimos disculpas al lector por ello, pero la ecuación droga = mal, ecuación tan nefasta en la sociedad, parece todavía hoy sólidamente enraizada en los espíritus. Incluso parece que esta ecuación es inmune frente a la amplitud de la erudición y la finura del análisis. Grandes mentes contemporáneas se han suscrito a ella sin la menor duda. Podemos leer *Mil mesetas* como un poderoso volumen subversivo pero cuando llegamos a la cuestión por razón de la cual se llenan y multiplican las cárceles del mundo, leemos argumentos que hacen aplaudir a la *Drug Enforcement Agency*. Zizek da lecciones de subversión a los autores de *Capitalismo y esquizofrenia* y tacha a Foucault de ser agente del capitalismo posmoderno y, en cuanto a drogas se refiere, redistribuye las mismas ineptias. El psiquiatra Francis Curtet, en su libro *Drogues: idées toxiques*, título irónicamente aplicable al mismísimo libro, ofrece una caricatura del argumento fundamental de la lucha encarnizada y ciega contra las drogas, su gente y su naturaleza: quien fuma una vez un porro, aunque fuera una sola vez, debe considerarse toxicómano. Una toma significa perdición: tal es la creencia imperante desde los curas hasta Deleuze, pasando por Zizek, los cuerpos policiales y las autoridades penitenciarias.

Para quienes consiguen su pan de cada día del negocio de la represión y la humillación, la exigencia de un pensamiento sutil y consecuente choca con las necesidades prácticas de la cotidianidad. Pedir a un policía que piense es invitarle a contemplar la posibilidad de dimitir. Entendemos su resistencia. Sin embargo, cuando alguien hace del pensamiento su profesión, se expone a duras exigencias. ¿Porqué pensamientos del hiato opinan sobre el problema de las *sustancias* llamadas drogas? ¿Cómo la teoría rizomática, para la cual siempre se está en medio, repudia a los drogados porque siempre empiezan de cero? ¿Dónde está el cero al cual siempre vuelven los drogados? ¿Es el cuerpo del drogado este cero mismo?

En la filosofía contemporánea que nos interesa – la que piensa el ser naciente –, siguen vigentes dos sofismos en la base de mucha represión y exclusión injusta: la identificación entre uso de droga y toxicomanía, y el planteamiento de la droga como un problema sustancial. Resulta fácil refutar ambos, más difícil matarlos. Poco éxito social tendría una teoría que abogase por considerar

absurdidades. Sólo les queda hacer la prueba que la juventud queda protegida... En numerosas ciudades de Canadá resulta más asequible para un menor la marijuana que el alcohol, pues el traficante nunca pide DNI.

alcohólico y someterlo mediante uso de fuerza coercitiva a tratamiento a quien se bebe un vaso de vino una vez en su vida, o una vez al mes. Parece incluso idiota que tengamos que hablar de ello. Sabemos también que el alcohol daña más la salud y resulta más adictivo que las setas psilocibinas y sin embargo respecto a los champiñones tenemos que escuchar por parte de quienes ocupan puestos de responsabilidad en el asunto la teoría absurda que hemos detallado con el alcohol. Dicha teoría se puede resumir así: una toma = toxicomanía. Lo mismo vale por la marihuana, la heroína, la cocaína, el café, etc. Con la drogas ilegales, el entendimiento pierde el matiz - enorme sin embargo - entre uso y abuso. Entre suelo y abismo. Pareciera que en la sustancia misma haya algún principio diabólico que convierta inmediatamente la curiosidad en damnación. No obstante, quien trabaja en el *milieu* - y no desde el *vales cero* - animado por la preocupación de la salud, individual y colectiva, la compasión para con el sufrimiento ajeno, la voluntad de bienestar, etc., organiza su mirada con la tríada producto-persona-entorno.⁸²⁶ Los efectos de la misma sustancia no solamente varían de una persona a otra sino también en el mismo cuerpo individual según las circunstancias en las cuales sucede el consumo. Se pueden contemplar las drásticas diferencias en las conclusiones con relación al uso de LSD según lo estudien psicólogos canadienses o la CIA.⁸²⁷ Los primeros preparaban tanto el terreno como al paciente. Ambiente relajante, música agradable al oído, colores apacibles, telas y cojines donde hundirse confortablemente, guía - psicólogo - comprensivo interesado en el alivio anímico, etc.: en este entorno se llegó a afirmar que una sesión con LSD equivalía a seis meses de terapia psicológica. Muy al contrario, en los experimentos que realizó la CIA, buscando un serum de verdad, el LSD resultó ser un peligroso producto que propulsaba el paciente en los limbos de la locura. En una aséptica sala de sus oficinas estadounidenses, se ataba al paciente a una silla de operaciones, bajo la intensa y fría luz necesaria a la vista burda de los científicos vestidos de bata blanca que rodeaban el sujeto, anotando objetivamente – objetividad muerta – todas las fases por las cuales transitaba después de que se le hubiera inyectado con jeringa la sustancia psicodélica. La locura, ¿está en la sustancia o en el entorno? Si pensamos en el con y nos hacemos cargo del vacío, debemos renunciar llanamente a hablar de *sustancias* adictivas y, si hubiera necesidad, enfocar el problema desde la complejidad.

Esto nos lleva al segundo sofisma que nos incumbe apartar de nuestro camino. Quienes confunden, conscientemente o no, uso y abuso se dirigen ciegamente a una trampa conceptual. Si el uso significa abuso, debe ser porque lo que se usa es intrínsecamente malo. Entonces la droga está

826 Ver BEAUCHESNE, L. *Drogues, mythes et dépendance*, Montréal, Bayard, 2005, y *Les drogues: légalisation et promotion de la santé*, op. cit.

827 Ver LEE, M. A. y SHLAIN, B. *LSD et CIA: quand l'Amérique était sous acide*, Paris, Éditions du Lézard, 1994, 294 p.

definida como problema. Cuando todo uso es problemático y la expresión uso problemático pierde su sentido de distinción del uso recreativo o terapéutico, el problema pasa al carácter intrínseco de la sustancia misma. A partir de ahí nace la expresión "el problema de la droga" que actúa como una densa cortina de humo oscureciendo multitudes de problemáticas reales. La droga es una solución (imperfecta y en ciertos casos perversa) más que un problema. El consumo abusivo de productos estupefacientes es una solución temporal y ciertamente imperfecta, tal vez contraproducente, a un entramado de problemas preexistentes al consumo, aunque sea de manera latente. "El problema de las drogas" es una expresión perniciosa que hace fallar de antemano todo intento de comprensión teórica o de ayuda terapéutica. Debemos rechazarla y demostrar los engaños que fomenta si queremos enfocar nuestros esfuerzos teóricos y prácticos a la ampliación de las posibilidades de justicia.

El problema de las drogas se cuela subrepticamente en los más finos análisis de las sociedades contemporáneas. Leemos en Zizek: "El problema con las drogas no es pues simplemente que den lugar a una autoestima inmerecida, una autoestima no fundamentada en nuestros 'logros' reales, sino, más paradójicamente, que nos privan de la satisfacción que nos proporciona el *ritual simbólico intersubjetivo*."⁸²⁸ El punto de partida del análisis consiste en que hay un problema con las drogas. Nosotros adoptamos radicalmente el punto de vista que desarrolla Zizek mismo cuando su espíritu está más atento: hay un problema con las leyes.⁸²⁹ Enjuiciar y menospreciar la vida y el sufrimiento de los demás es, dicho sin rodeo, una costumbre miserable. ¿Quién merece su autoestima? ¿Quién es responsable de sus logros reales? ¿Cuándo un logro es real y cuando es inmerecido? ¿Qué puede ser un logro real cuando lo único real es el hiato?⁸³⁰ Incluso en caso de abuso, el consumidor se rompe, se abre, se expone, se hunde - ¿no se está sumergiendo en el hiato mismo de la existencia? ¿No está encarnando el vacío, cuya existencia es la única real para Zizek? *Nuestros logros reales* - ¡parece que está hablando un miserable *self-made man* estadounidense! ¡Qué mérito! El problema con esta sentencia es que Zizek no se da cuenta que está sucumbiendo a un siglo de propaganda masiva que enturbia los sesos a la hora de pensar la droga. No sin humor decía un investigador del autoconocimiento que las drogas son sustancias peligrosas que suscitan comportamientos extraños en la gente que nunca las consume. La opinión de Zizek con respecto al

828 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., p. 155

829 *Ibid.*, p. 86: "Esta *tercera* posición es la verdaderamente subversiva: no la Ley como opuesta al delito sino la Ley misma como suprema forma de delito."

830 *Ibid.*, p. 129: "'Todo lo que hay' es el intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser." También p. 42: "En contraste con éste, un verdadero materialismo asume gozosamente la 'desaparición de la materia', el hecho de que sólo hay vacío." Estas frases, tan fractalógicas, impiden que se pueda hablar del problema de las sustancias llamadas drogas.

problema de las drogas no le es merecida, no la conquistó, se limita a reproducir un *input* masivamente inyectado - el bienestar del drogado es falso, su autoestima inmerecida - en las mentes pensantes del mundo globalizado. Como invita Sloterdijk a considerar, la tarea del pensador es precisamente distorsionar los *input*, cortar la transmisión de los *input* que fomentan la opresión y la injusticia.⁸³¹ ¿Dónde se ha visto que quien se droga se priva de la satisfacción del ritual simbólico intersubjetivo? Conforme a la matriz de nuestro análisis sacrificológico, en la argumentación de Zizek lo intersubjetivo, que coherentemente carece de sustancia, sólo se define mediante el apartamiento de un otro. Resumida en una sentencia, su tesis reza así: el nosotros existe porque los drogados no están en él. Sin embargo, si el nosotros tiene algo que ver con el ritual y este ritual constitutivo de la carne colectiva no puede ser el sacrificio del chivo expiatorio, lo que excluye asimismo la *persecución ritual de los drogados*, como va exigiendo nuestra investigación en torno a la justicia, entonces debemos construir otra mirada al fenómeno droga. La toma de droga es quizá donde más sobrevive el aferramiento al ritual y la solidaridad, aunque sea una solidaridad que se despliega en la alcantarilla.

La alcantarilla, las oscuras zonas donde deshechos humanos, sean heces, sobras de mesa, excluidos o superfluos, se juntan no consiste en el punto cero de la polis. Es un estrato, una meseta más que actúa en las otras y se deja penetrar desde abajo como desde arriba. La gestión del excremento como la fabricación de un colectivo de excluidos son cuestiones centrales de la política.⁸³² En *Mille plateaux*, se nos sirve una teoría de la drogadicción tan pobre que hace tambalear el edificio teórico entero. Aquí también droga y drogadicción aparecen como sinónimos y se acaba arguyendo en consonancia con las teorías de los sindicatos penitenciarios y las agencias

831 "reflexión [...] como portador de una función filosófica, no puedo ni quiero ser conductor de estímulos en una cadena semántica estresante o autómatas de un imperativo ético." SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H.-J.. *El sol y la muerte...*, *op. cit.*, p. 88

832 De las merdocracias de Sloterdijk a la exclusión social como núcleo de la comunidad de Castel, las analogías son múltiples y ricamente evocativas. El *odor* latín traduce el *olor*, el *odium*: odio. Lo que no se puede oler va en paralelo con lo que moralmente no se soporta. "El rumor es el olor hablado [...] El descolorido sentimiento aurático-oloroso local se sustituye por la instalación de una climatización informática nacional, que ha de preocuparse de la autoventilación afectiva, temática, tóxica y, en ese sentido, político-interior de la sociedad de masas. (Por lo demás está claro que los ministros del Interior cubren el lado constitucional de la merdocracia, mientras que los medios, como fuerzas merdocráticas indirectas, se aprovechan de sus márgenes de maniobra.)" (SLOTERDIJK, P. "Merdocracia..." en *Esferas II...*, *op. cit.*, p. 305) La colaboración entre el tabloide populista y el servicio de prensa del ministerio del Interior y sus agencias policíacas son responsables del mal olor de la droga, de su mala reputación. La sociedad encuentra su cohesión en el olor que repudia. Hoy en día, la cuestión de las drogas parece constituir una fortaleza del pasado, pues ella huele intensamente a depravación moral o a hipocresía, como se quiera, en suma a moralina. Mientras que la tendencia social, apostando por la igualdad, apunta al olor cero del desodorante ultraoliente. "Pues mientras que el concepto moderno de sociedad implica interacciones de desodorados en un espacio olfatoriamente neutro (a los derechos humanos precede la hipótesis del olor-cero), toda ocupación con formas premodernas de asociación tiene que abordar modos muy obsesivos y muy invasivos de un 'ser-ahí como ser-con'." (*Ibid.*, p. 302) En este cuadro analítico, uno puede preocuparse del mal olor que está desprendiendo el tabaco desde hace algunas décadas: no tardará a proveer carne de cárcel.

federales de control de estupefacientes. Una lástima que Deleuze y Guattari, por otra parte tan comprometidos con la sustracción al control estatal e incluso, por el primero, miembro del *Groupe information prison*, no proporcionen una genuina teoría que ayude a invalidar la ingente ingurgitación penal proveniente de la lucha contra la droga.

Las investigaciones de Deleuze y Guattari no podían permitirse el lujo de silenciar la cuestión de las drogas. El cuerpo sin órganos, la desterritorialización, el devenir-imperceptible y el devenir-animal y el devenir-molecular llaman a gritos que se conceptualice el papel de las drogas al respecto. Los autores no desoyen la llamada y elaboran en *Mille plateaux* una argumentación explícita. Si de entrada aprecian de lleno el potencial perceptivo de las drogas, no tardarán en caer en los sofismas que hemos detallado arriba: droga significa drogadicto, por lo cual droga rima con mala (molécula). Lejos de servir de palenque a prácticas subversivas o emancipatorias, tales planteamientos confirman la burda vista en la base del despedazamiento industrial de la comunidad de carne real. Detengámonos en el detalle del argumento.

Entramos en la cuestión con una consideración global que nos autoriza a hablar de *la* droga como genérico para todas las sustancias que de cerca o de lejos puedan subsumirse a la categoría.

"Todas las drogas conciernen en primer lugar las velocidades, y las modificaciones de velocidad. Lo que permite describir una disposición Droga, sean cuales sean las diferencias, es una línea de causalidad perceptiva que hace que 1) el imperceptible sea percibido, 2) la percepción sea molecular, 3) el deseo penetre directamente la percepción y lo percibido."⁸³³

La droga consiste en un atajo hacia la concienciación del devenir rizomático. La percepción se afina hasta percibir lo imperceptible para el ojo ajetreado de la vida molar cotidiana. La droga actúa sobre la causalidad de la percepción y proyecta al usuario de drogas en las mesetas moleculares. No obstante, no se alcanza sin más un estado de iluminación donde se contemple *la realidad tal como es*, como quisieran las Vedas. El deseo se adentra directamente en la percepción y lo percibido. O sea: quien consume droga es un solipsista molecular que con su afinada percepción no consigue percibir otra cosa que sus procesos desiderativos alterando su entorno inmediato, penetrándolo. Con relación a lo que estamos elaborando, parece un cuadro prometedor: la consciencia se enfrasca en la presencia y el sujeto se encuentra cara a cara con su propio desconocido, con su deseo. A partir de ahí, donde *Mil mesetas* se dota de una herramienta práctica para que su pragmática no sufra el mismo irónico destino que toda la pragmática filosófica - no ser más que una teoría como todas las demás - los autores cierran la puerta ruidosamente. Anatemas, moralina altamente concentrada, visión de cánceres y mal de ojo que profetiza la muerte: ¡el esquizoanálisis sabe hacerse molar!

833 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 346

Percibir lo imperceptible, ejercitar su percepción molecular y asistir a la manifestación de su deseo en la percepción y en lo percibido no sirve para nada.

"¿Para qué sirve percibir tan rápido como un pájaro veloz, si la velocidad y el movimiento siguen huyendo en otra dirección? Las desterritorializaciones se quedan relativas, compensadas por las re-territorializaciones las más abyectas, tanto que lo imperceptible y la percepción no cesan de perseguirse y de correr el uno detrás del otro sin nunca acoplarse verdaderamente."⁸³⁴

¿Para qué sirve? es una mala pregunta cuando se dirige a prácticas liberatorias pues, como la llamaba Bataille, la libertad es la gran inútil. ¿Para qué sirve afinar su percepción si la velocidad y el movimiento siguen huyendo en otra dirección? es una pregunta inconsistente en el marco teórico que erige *Mil mesetas*. Se reprocha al usuario de droga no apropiarse de la velocidad y el movimiento dejando que sigan huyendo, y tras su pasaje queda un cuerpo reterritorializado de las maneras más abyectas. Lo abyecto de las reterritorializaciones, sin embargo, no se debe a la droga sino al cuadro legal que la circunda. El modo de ingestión que fabrica, según Deleuze y Guattari, el cuerpo vidrioso, vaciado, no es tributario del producto sino de su repliegue en la ilegalidad - nadie se inyecta cafeína, que consiste en un polvo blanco cuya dosis mortal es sumamente baja precisamente porque es asequible y controlada. Dejando aparte la cuestión de las drogas, nuestros autores son bien conscientes de la lógica sacrificial constitutiva de lo social y de su organización de poder: "es siempre sobre el más desterritorializado sobre el que se hace la reterritorialización".⁸³⁵ Sobre el más débil puede resplandecer la fuerza más bruta: la lógica sacrificial exige que el potencial vengativo de la víctima se acerque a la nulidad. Lo abyecto está aquí, en la micropolítica, y no en el cuerpo de quien se droga. La desesperación del toxicómano de alcantarilla refleja la impotencia social a generar lo que se promete sin cesar: un mundo justo. Y mediante procesos sacrificológicos quien sufre en sus carnes la falsedad del discurso liberal de la felicidad se vuelve responsable de la miseria social y acaba justificando la violencia legal que lacera su existencia. Deleuze y Guattari lo saben: "Sin embargo es siempre del fondo de su impotencia desde donde cada centro de poder saca su potencia [...]."⁸³⁶ Junto con la próspera extensión del poderío del centro de poder conviene cultivar su impotencia: se fabrican deshechos humanos para justificar la ampliación de las industrias de limpieza. Microestallidos que sirven de nutrición para los aparatos de captura. Deleuze y Guattari, al poner como equivalente la droga y la reterritorialización más abyecta, dan aliento teórico al despliegue de estas reterritorializaciones.

834 *Ibid.*, p. 348

835 *Ibid.*, p. 269

836 *Ibid.*, p. 276

El sofisma según el cual quien usa abusa alcanza en *Mil mesetas* una fuerza sin paragón en los escritos con propósito crítico. Según Deleuze y Guattari, quien se droga se encamina irremediabilmente hacia la muerte. Abominable destino para los teóricos de la vida creativa.

"En lugar de hacer un cuerpo sin órganos suficientemente rico o lleno para que las intensidades pasen, las drogas erigen un cuerpo vaciado o petrificado, o un cuerpo canceroso: la línea causal, la línea creadora o de huida, gira inmediatamente en línea de muerte y de abolición. La abominable vitrificación de las venas, o la purulencia de la nariz, el cuerpo vidrioso del drogado."⁸³⁷

Abominable, cáncer, purulencia... difícilmente encontraremos imágenes tan despectivas para describir a quienes en todo caso necesitan apoyo y ayuda. Las drogas - valga el genérico - yerguen un cuerpo que se vuelve *inmediatamente* en línea de muerte. Droga - sin mediación - significa muerte. El delirio asusta y la ignorancia que delata repugna porque se trata del tipo de ignorancia que propone su estrechez de visión como juicio absoluto. Se pasa de largo el cortejo sin fin de gente que supieron y que saben aún hoy en día aunar prácticas emancipatorias y sanadoras con uso de drogas y se convierte en una minoría desgraciada en símbolo de la muerte. Estamos literalmente inmersos en una lógica sacrificial de las más inconscientes y por ende peligrosas. Aquí el Cuerpo sin Órganos, con las debidas mayúsculas divinas, actúa como dios, cuyo profeta sería Artaud, aunque el cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari poco tiene que ver con el de Artaud (suele ocurrir entre los profetas y sus discípulos que el mensaje se transforme). La pragmática de *Mil mesetas* no dice cómo hacerse un cuerpo sin órganos, a pesar del capítulo explícitamente titulado como manual práctico. Para el *todo* Cuerpo sin Órganos, verdad llena, hace falta un chivo expiatorio. He aquí el cuerpo sacrificado de quien Deleuze y Guattari llaman el drogado. En lugar de un cuerpo sin órganos suficientemente rico o lleno para dejar pasar las intensidades, nos dicen Deleuze y Guattari, obviando el hecho de que las intensidades fluyen de manera mucho más limpia en el vacío que en lo lleno⁸³⁸, las drogas producen un cuerpo petrificado, vaciado, inmediatamente destinado a la muerte. Literalmente descabellado. En resumen: no sabemos en qué consiste un cuerpo sin órganos pero debe quedar claro que no es el drogado.

"Los drogados no cesan de recaer en aquello de lo que querían huir", el drogado es el esclavo de su *dealer*, el juguete de la marginalización, el siervo de la dependencia química.⁸³⁹ Todo esto no se debe ni al mercado negro, - negro o legal, el mercado sigue perennemente absuelto - , ni a las lógicas de beneficios y de comercialización cuyo fin es la salud del valor en bolsa de la farmacéutica y no la de la gente enferma en el caso de las drogas químicas legales, mercado absuelto, sino a una culpa congénita del drogado. "El fallo de los drogados no sería partir de cero

837 *Ibid.*, p. 349

838 Para una fenomenología del cuerpo vacío, ver infra *Andanzas infernales*.

839 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 349

cada vez, sea para tomar droga, sea para abandonarla, mientras habría que tomar relevo, partir 'desde el medio', bifurcar en el medio."⁸⁴⁰ No se sabe en qué consiste exactamente la culpa del drogado pero la argumentación la toma por aseverada. Tiene que haber un fallo en el drogado. Esta manera de plantear las cosas es precisamente la que debemos alejar de todo discurso con pretensiones de emancipación y justicia.

Arrancar la reflexión desde el problema de la droga es una manera de encubrir y por ende justificar un sin fin de problemas más urgentes, a la vez que se niega el papel productivo del consumo de drogas con el fin de afinar y diversificar la percepción y así ampliar el autoconocimiento. Deleuze y Guattari concluyen con la irrelevancia de la cuestión de las drogas, pero solamente para mejor impugnar la misma moraleja de Nancy Reagan: *just say no*. Si a partir de cierto punto la emancipación de la consciencia debe proseguir por el camino de la abstinencia, cosa insegura desde nuestro punto de vista, se debe plantear la abstinencia de la misma manera que Zarathustra acoge la castidad. No es un ideal que se debe perseguir sino una liberación, un desencadenamiento que ocurre por sí sólo, como fruto de infatigables esfuerzos de liberación. Llegar a este punto, donde la droga no hace falta, supone iniciar la caminata libre de pesadas y torpes moralejas.

"Llegar al punto donde la pregunta ya no es 'drogarse o no', pero que la droga haya suficientemente cambiado las condiciones generales de la percepción del espacio y del tiempo para que los no-drogados consigan pasar por los agujeros del mundo y sobre las líneas de fuga, en el sitio mismo donde hace falta otros medios que la droga. No es la droga lo que asegura la inmanencia, es la inmanencia de la droga lo que permite pasar de ella. [...] Necesidad de elegir, de seleccionar la buena molécula, la molécula de agua, la molécula de hidrógeno o de helio. [...] Los drogados no han elegido la buena molécula o el buen caballo."⁸⁴¹

Una lástima, ¿verdad?, que a nivel molecular vuelva a aparecer de la manera más grosera la distinción esencial del nivel molar: buena/mala.

Los drogados constituyen un conjunto inconsistente. No existe la droga ni existen los drogados.⁸⁴² Hay infinitas circunstancias en las cuales incalculables individuos toman sustancias que

840 *Ibid.*, p. 350

841 *Ibid.*, p. 350

842 Podríamos jugar el mismo juego con Jean-Luc Nancy, que piensa también sobre LA droga y su superposición incuestionable con abuso, o aquí adicción. "La adicción, sea lo que sea su objeto o su naturaleza, implica una relación con una presencia tangible, apropiable. La 'droga' es lo que me hace verdaderamente percibir otro régimen de presencia, un 'otro lugar' en el cual se puede olvidar o convertir el 'aquí' que deseo quitar. Hay en la adicción algo que revela, a fin de cuentas, la alucinación." (NANCY, J.-L. *L'adoration...*, *op. cit.*, p. 18) Otra vez aquí moralización del uso de droga que se confunde con su abuso, que no significa otra cosa que cobardía huidiza. Sin embargo, puede considerarse que es de la ausencia consigo mismo de lo que el drogado busca liberarse. Busca la apertura que tanto valora Nancy. La superposición droga / toxicomania se releva entre las peores demagogias, hipocresía o idiotez cuando se trata de un pensamiento versado en cuestiones de justicia y libertad en este mundo donde el encarcelamiento se nutre principalmente de drogados comercializados. Que con argumentos pseudo-filosóficos se justifique indirectamente el encarcelamiento de millones – millones – de personas y la ejecución de otras miles al año denota una irresponsabilidad descomunal por parte de quienes precisamente dan vuelta al tema de

alteran su percepción y modifican su comportamiento. Guardémonos, filósofos, de jugar el papel del cura. Conviene para un sano análisis contemplar las líneas de fuga, las vías creativas, no añadir gafas con tintes morales. Que nos baste la infinita tarea de pulir nuestra visión. Si por ello cada día o de vez en cuando un recurso sustancial les facilita el hundimiento en la presencia, ¡adelante!, y permanezcan atentos. Dejando aparte esta absurda excrecencia de resentimiento que se manifiesta con la droga, Deleuze y Guattari siguen siendo potentes maestros en las vías a seguir.

"¿Una salida? ¿Un pacto con el diablo? El esquizoanálisis o la pragmática no tienen otro sentido: hagan rizoma, pero no sabéis con qué podéis hacer rizoma, qué tallo subterráneo hará efectivamente rizoma, o hacer devenir, hacer pueblo en vuestro desierto. Experimentad."⁸⁴³ Nos gusta más: pensar significa experimentar.

Ha llegado el momento de prescindir del modelo vengativo y ocuparnos del pensamiento. Si pensar significa experimentar, como tanto lo repite Deleuze, ¿qué nos dicen las experiencias con la alteración de consciencia?

1.5 Embriaguez y consciencia: hacia una cultura de psiconautas

"¿Cómo podemos crear psiconautas, exploradores de las alturas y profundidades del psiquismo?
¿Cómo llevar a cabo una cruzada interna contra la paranoia, la mentira, la autoindulgencia, la culpabilidad, la vergüenza, la pereza, la crueldad, la hostilidad, el miedo y el absurdo?"⁸⁴⁴
- Sam Keen, *El creador de enemigos*

Nuestra época es la del nihilismo triunfante. Todos los esfuerzos humanos para ponerle dique fallan por demasiado superficiales. El problema del nihilismo es un problema ontológico. Las respuestas políticas y las medidas humanas que se proponen menguar la fuerza del nihilismo brotan de sus entrañas. Nos conviene más cosechar la ingente potencia de liberación que nos ofrece un nihilismo asumido. El primer lugar de esta asunción debe de ser el cuerpo que piensa. Un cuerpo que piensa renuncia a la esencia sólida, sea del yo, del mundo o de la nación.

Explorar las consecuencias políticas de una concepción naciente del ser nos llevó a considerar la suerte del sacrificio en la sociedad contemporánea. La fabricación de lo sagrado exige, en su dinámica conceptual misma, la exclusión de una parte. En la estela del pensamiento de Jean-

la responsabilidad.

843 *Ibid.*, p. 307

844 KEEN, S. "El creador de enemigos" en ZWEIG, C. y ABRAMS, J. (eds) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Kairós, 1998, pp. 289-298

Luc Nancy, nuestros esfuerzos se inscriben en una tarea inaudita de la filosofía: pensar el espacio como sagrado, el mundo como templo y la existencia como insacrificable. Antes de elaborar sobre el uso consciente y creativo del sacrificio, era conveniente detenernos en los modos en los cuales se presenta el sacrificio en la sociedad contemporánea. Extrayendo consecuencias de lo adquirido en la fractalología, hemos mostrado como el concepto *individuo* supone el sacrificio en el propio cuerpo de la fuente creativa. Hijos de una diferenciación infinita, nos comportamos como matricidas cuando endiosamos un principio de identidad. La fabricación del sagrado *individuo* exige el sacrificio de su otro. Ese otro puede ser, por momentos, el sí mismo preindividual, el nosotros transindividual o el escenario terrenal de la comparecencia. Al contrario, la asunción del ser y del nihilismo prosigue la diferenciación. En el cuerpo que piensa, la consciencia no tiene identidad. Incluso no se puede llamar consciencia de la diferencia, pues consciencia de la diferencia permitiría entender una consciencia permanente observando la diferencia. La consciencia es, para nosotros, alteración. La alteración de la consciencia es un pleonismo. A modo de conclusión de esta primera parte de la sacrificología, nos conviene pensar la consciencia como alteración, y vice-versa.

Desde Platón, la embriaguez tiene mala fama entre los buscadores de la verdad en virtud de la creencia en una presencia a sí mismo del espíritu o de la consciencia. Para que la embriaguez sea denunciada, hace falta que la alteración de consciencia altere algo en adecuación consigo mismo. Para nosotros que buscamos la verdad sin afincarnos en ninguna creencia, ¡la realidad es una borrachera! Imprevisible, llena de sorpresas y disgustos, de promesas y resacas. Cuando la realidad se altera, el psiquismo es un vasto territorio de viajes y combates. A continuación ilustramos, a partir de una reflexión sobre el uso de la droga, la posible cultura de psiconautas propuesta por Sam Keen.

Muy a menudo hoy en día se nos presentan las drogas como seducciones del diablo. Siguiendo el programa filosófico de Deleuze y Guattari, conviene hacer rizoma con lo incógnito de las situaciones. Las primeras experiencias psicoactivas enseñan duras verdades. Los mundos de las sensaciones y de la percepción son de mayor amplitud de lo que se nos había comunicado. La percepción se moleculariza y el sujeto se ve propulsado a años luz de su educación perceptiva a nivel molar. Como sostenía La Boétie en su *tratado de la servidumbre voluntaria*, el ser humano tiende a confundir su estado de nacimiento con el de su naturaleza. Toma por natural el entramado de costumbres en el cual emerge. Tomar drogas por primera vez echa en cara que sensaciones y percepción han sido sometidas a un régimen de empujamiento. Sin conocer los conceptos que clarifican la situación, el joven que se droga experimenta en sus propias carnes la diferencia entre

ser y devenir. Haber sido educado en el mundo del ser, en el nihilismo, y súbitamente estar propulsado al nivel molecular del devenir supone difíciles vueltas al mundo. Existe una inadecuación entre el sujeto que se droga regularmente y el mundo para el cual un mundo sin drogas constituye un ideal. El conflicto entre la dura realidad - la realidad del ser, la realidad de piedra - y la realidad fluida - molecular, cambiante, con su tiempo distorsionado y sus sensaciones intensificadas - es, a primera vista y solamente a primera vista, irreconciliable.

Como escribe Martine Xiberras en su investigación sobre los paraísos artificiales⁸⁴⁵, quien viaja psicodélicamente se adentra en territorios utópicos donde la relación entre las ideas goza de total libertad. De vuelta al mundo cotidiano, el viajante ha perdido la sensación de estar en el paraíso, pero tiene la cabeza llena de utopías que se aplican efectivamente a su mundo. En este sentido no se puede decir que el usuario de droga empieza siempre desde cero, como si lo único que le interesase fuese o bien dejar la droga o bien buscar ansiosamente su próxima dosis, tal como han sostenido Deleuze y Guattari. La desterritorialización que proporciona la droga en un mínimo de casos se compensa con las reterritorializaciones más abyectas, y no inmediatamente como han avanzado los autores de *Mil mesetas*. La droga es un atajo que muestra la posible ampliación del mundo pero con poco tiempo de visión. Puede ser una ocasión de emprender un lento y paciente trabajo de salida hacia lo que ya sabemos posible. De otro modo, ¿cómo dirigirse hacia aquello cuya existencia ni sospechamos?

Un intelectual, cuando tomó LSD por primera vez, tachó de falsedad lo que había vivido. "Ayer poseía la llave del universo, hoy soy incapaz de encontrarla de nuevo."⁸⁴⁶ Esta anécdota no nos proporciona un atisbo de verdad, pero apunta a la actitud de un niño caprichoso que conviene apartar: o me lo da todo ya y para la eternidad o bien es falso, inmerecido diría Zizek. Las drogas, sobre todo las psicodélicas, son una herramienta con la que se puede trabajar la liberación, la expansión de la consciencia. Es absurdo sostener que contiene en sí la consciencia. Fue la ducha fría que recibieron todos los gurus del LSD cuando en la costa oeste de Estados Unidos veían, impotentes, peleas descomunales de motoristas que disfrutaban del ácido del doctor Hoffman derrochando violencia y puñetazos.⁸⁴⁷ Con suerte, la toma te sube a la cumbre de la montaña, contemplas la inmensidad del mundo y luego te devuelve sin previo aviso en el valle de donde vienes. Sabemos que repetidas tomas descoloran la cumbre que tanto maravilló las primeras veces. Pero sabemos que existe la cumbre y esta enseñanza es de inestimable valor. La desterritorialización

845 XIBERRAS, M. *La société intoxiquée*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 245 p.

846 Citado en LEE, M. A. y SHLAIN, B. *LSD et CIA: quand l'Amérique était sous acide*, op. cit., p. 76

847 *Ibid*, p. 17

que proporciona la droga reta a desterritorializarse sin vuelta, y emprender la caminata hacia nuevas tierras paso por paso y sin atajo. Aquí, en el modelo que proponemos, no se trata de mérito o de buena o mala molécula. Se trata, ante el conflicto entre un mundo exterior armonioso y perfecto y un mundo interior sufridor, de apostar por los órganos. Apostar por el pensamiento que significa guerra con el mundo y con los órganos. Al contrario, a la imagen de Fritz Zorn, perdemos la vida entera.⁸⁴⁸

En el universo psicodélico, la percepción y lo imperceptible se aproximan pero no acaban de casarse de por vida. La percepción, sin embargo, a través de sus desencuentros desarrolla una sensibilidad a lo imperceptible. Y poco a poco, si el consumo de droga no se hace con el fin del divertimento en entornos sobrecargados de estímulos sino que al contrario se reducen las distracciones y se pide a la droga la alteración de la consciencia con un objetivo de autoexperimento, uno se hace muy diferente a lo que era. No existe el punto cero, se quiera o no siempre se está en el rizoma. Estas prácticas de consumo se avecinan a un mal viaje autoinducido. Pues se aprende mucho de sí mismo cuando resulta imposible apartar la mirada de nuestro deseo que, en palabras de Deleuze y Guattari, impregna la percepción y lo percibido. ¿Cuál es el propósito? Flirtear con el imposible autoconocimiento y hacerse amigo de sí mismo.

El usuario de droga viaja en un mundo donde su ser, deseos y patrones psíquicos están proyectados. Viaja en sí mismo y por ende los acontecimientos externos suelen coincidir con sensaciones internas. Afloran los acontecimientos que Jung estudió bajo el nombre de sincronía⁸⁴⁹: la realidad externa y el pensamiento se reflejan mutuamente. Conexiones sin causalidad asombran la mente, los posibles se amplifican. Cada vez ocurre menos que al bajar los efectos de la droga se pierda la memoria. El borracho olvida su noche a partir del momento en el que su desinhibición supera su capacidad de soportar su propia verdad. Similarmente, la confusión suele apoderarse de la mente de quienes alteran su consciencia. Lejos del propósito de diversión, se puede empezar a

848 Significativa al respecto la autobiografía de Fritz Zorn, titulada *Mars*, donde rastrea en la hipocresía de la sociedad suiza multimillonaria las causas de su cáncer. Haber sido sordo a los gritos de Mars, en desacuerdo con la aparente armonía de fachada en voga en su entorno social, le costó tan poco como a los 27 años la podredumbre de su sangre. Murió dos años después, dejando un letal retrato de la felicidad de los ricos: "He sido educado a muerte." ZORN, F. *Mars*, Paris, Gallimard, 1982, p. 77

849 JUNG, C. *Synchronicity. An acasual connecting principle*, Princetown University Press, 2010, 186 p. Fritjof Capra apunta a la posibilidad de que el descubrimiento de la geometría fractal y la popularización del LSD sean una sincronicidad: "Parecería pues que los patrones fractales, tan característicos de la experiencia con LSD, debieran estar embebidos en el cerebro humano. El hecho de que la geometría fractal y el LSD apareciesen en escena aproximadamente al mismo tiempo es una de esas sorprendentes coincidencias -¿o sincronizaciones?- que tan a menudo se han dado en la historia de las ideas." (CAPRA, F. *La trama de la vida...*, op. cit., pp. 165-166). No es coincidencia pues que en la fractalogía se abogue por la legalización y el desarrollo de una cultura de la droga, por una consciencia de su uso y posibilidades.

aprender a surfear con el producto. Poco a poco se aprende que el sí mismo es lo más lejano y el consumo de droga tiene como propósito viajar hacia el sí mismo. Se visita el paraíso para traer consigo trozos aplicables a lo cotidiano.

De igual modo que el estudio del lenguaje llevó a algunos a abrazar el silencio, la abstinencia puede suceder después de una exploración consciente con uso de drogas. Pero es absurdo limitar de antemano y con diques de moralina el campo de los posibles. No hacen falta las drogas para percibir la extrañeza dentro de sí pero sí es urgente prescindir de la exclusión sacrificial para proyectar afuera la extrañeza que nos negamos a asumir en nuestro culto al individuo. Con o sin drogas, nuestra tarea es percibir el espaciamiento del ser naciente. El atajo de la droga facilita esta percepción pero tiene su precio. La propiocepción se ramifica en el cuerpo. Los bloqueos, contracturas, tensiones se hacen presente en la mente. La consciencia y el inconsciente ya no están separados por la muralla infranqueable de la identidad fija. El LSD, en sesiones convenientemente preparadas, puede ayudar a liberar la memoria celular y permitir que afloren a la consciencia traumas inconscientes ya inútiles para el punto donde el buzo del subconsciente ha llegado.⁸⁵⁰ Para que el mal viaje sea benéfico, es imprescindible ser un desatado o, mejor dicho, estar comprometido con ideales de liberación. Haber saltado al cuerpo. Si tengo una vida rígidamente codificada, no me sirve mucho ahondarme en el inconsciente en aras de cambios radicales. Pues a la vuelta no podré asumir los cambios que se manifestaron. Sin patria, sin familia, sin amigos, sin negocio, sin trabajo, sin dogma - tal sería lo ideal. Obviamente, no hace falta encontrarse ya en lo ideal para encaminarse en su dirección: quien está en la cumbre de una montaña no se propone escalarla.

Las investigaciones psicológicas con ayuda de psicotrópicos han dejado una clara huella positiva en numerosas vidas. Estas investigaciones, hoy en día prohibidas y perseguidas, se llevaron a cabo con personas cuya existencia era dificultada por heridas abiertas. La organización política del nosotros no puede impedir su propia laceración. El nosotros resuena y se entreteje, no sabe fabricarse un otro sin negarse a sí mismo. La fabricación de un otro es en sí la negación del nosotros que nace. La canalización del sufrimiento intestino hacia una víctima externa ha agotado sus posibilidades para nosotros. Nuestro camino pasa por una cultura de psiconautas, de mentes capacitadas para la exploración de las profundidades y alturas del psiquismo. "Llevar a cabo una cruzada interna contra la paranoia, la mentira, la autoindulgencia, la culpabilidad, la vergüenza, la

⁸⁵⁰ Por numerosos relatos de investigación en el inconsciente a base de LSD, ver GROF, S. *Realms of the human unconscious. Observations from LSD research*, London, Souvenir Press, 1996, así como, del mismo autor, GROF, Stanislav y BENNETT, Hal Zina (col.). *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Barcelona, Kairós, 1993, 328 p.

pereza, la crueldad, la hostilidad, el miedo y el absurdo" supone sacrificar nuestra propia identidad para transitar extrañados en nosotros mismos, en nuestro subconsciente que no es sino el mundo mismo cuando nace. Y conocemos el alcance profundo de esta frase de Sáez Rueda: "La pesquisa de la armonía imposible sólo es justificable cuando se ha bajado al infierno de la intensa disarmonía. En caso contrario, acaba convirtiéndose en un refugio para la cobardía."⁸⁵¹ Nos incumbe la tarea de invertir la relación de la sociedad con la embriaguez. Nuestra tarea es la de apoyar y ayudar a quienes bajan al infierno y destruir los refugios donde se armonizan las psiques sin preocupación por encarar el sufrimiento y la vida.

Las ficciones unitarias de uno mismo o de un nosotros concreto permiten que proliferen el nihilismo inconsciente. Enemigos del con, decía Nancy, de la ética de la verdad, decía Badiou. Antes de pensar el sacrificio creativo, que se compromete en contra de las ficciones identitarias, y de pensar conceptualmente la enemistad en el seno de un nosotros naciente, conviene detenernos en el papel del lenguaje en la creación de lo sagrado. Como hemos señalado más de una vez, la dependencia al lenguaje del *todo ficticio* es absoluta. No puede haber dios sin palabras. No es perceptible e imperceptible que no se encuentran en el embriagado, sino lenguaje y consciencia. ¿Qué ocurre en un cuerpo cuando la lengua falla?

851 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 287

2. El nacimiento taciturno. La política en la obra de Pascal Quignard

"Todo la filosofía no es más que una corrección del uso del lenguaje."⁸⁵²
- Friedrich Nietzsche

"[...] porque hay hombres que no entienden su lengua
por no tener lengua alguna."⁸⁵³
- Fernando Pessoa, "El guardador de rebaños"

Hemos contemplado varios procesos donde en nombre de una verdad llena (afirmada lingüísticamente) se sacrifica trozos de realidad. Hoy sólo tiene sentido la exposición, sólo hacemos sentido exponiéndonos. El lenguaje vuelve sobre sí mismo y en el recorrido perdemos algo del cuerpo. Algo en el proceso de la significación se escapa y desarrolla una autonomía que parasita el cuerpo, que lo pone a su servicio.⁸⁵⁴ "La cuestión es, en primer lugar, la del cuerpo - el cuerpo que se nos *roba* para fabricar organismos oponibles."⁸⁵⁵ El lenguaje que se despliega según un modelo binario lacera la vida del cuerpo. En esta sección, mediante un análisis sacrificológico de la relación entre el sentido proporcionado por el lenguaje y el cuerpo que sujeta reconquistaremos la violencia propia de la lengua. La razón esquelética se asoma a la cuestión lingüística con la consciencia de que la promoción al rango de sujeto individual es el rapto de una parcela de cuerpo, de carne, de hueso. Explicitando el proceso sacrificial en el fundamento de la significación heredaremos vastos horizontes de desterritorialización, y equivalentes ocasiones de crear.

La pregunta clave la formula Zizek en *Órganos sin cuerpo*: "¿Cómo se separa el propio proceso simbólico cultural de sus raíces corporales? ¿Cómo surge con su autonomía relativa?"⁸⁵⁶ ¿Cómo sucede el corte de las piernas que origina el individuo como matriz de sentido? La respuesta de Zizek es la castración simbólica. La significación supone en sí misma una operación quirúrgica que se inicia entre las piernas. El lenguaje no puede crear sentido sin comprometer la justicia para el mundo y el cuerpo de los cuales emerge. Urge que reloquemos el lenguaje al servicio de la posibilidad del surgir. Explorar el corte constitutivo del lenguaje nos fuerza a abandonar el modelo según el cual el lenguaje dice el mundo y el cuerpo. Zizek:

"No obstante, todos esos casos son reterritorializaciones sobre el trasfondo del corte fundamental que es la condición de la significación. Ésta es la razón por la que es necesario abandonar el modelo antropomórfico del

852 Citado en SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, op. cit., p. 19

853 PESSOA, F. "El guardador de rebaños" en *Antología poética. El poeta es un fingidor*, Madrid, Espasa, 1982, p. 193

854 El lenguaje como parásito que ocupa el cuerpo es una imagen que Zizek toma de Lacan y Dennett. Ver ZIZEK, S.

Órganos sin cuerpo..., op. cit., pp. 145-148

855 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 338

856 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., p. 106

mutuo espejarse del lenguaje y el cuerpo humano; la referencia al cuerpo como una trama de referencia fundamental para nuestra comprensión, debe ser abandonada: el lenguaje es 'inhumano'." ⁸⁵⁷

La justicia no está en el lenguaje. Nacer es llegar a un mundo que no sabemos nombrar. ¿Cómo pensar entonces la relación entre justicia natalicia y lenguaje?

Pascal Quignard acuñó para este proceso de corte el concepto de *significio*. Quien usa el lenguaje maneja cuchillos. Parte de nuestros esfuerzos hacia la justicia se deben invertir en el arte de manejar cuchillos y afilar espadas. La violencia no es lo otro del lenguaje y menos aún lo otro del sacrificio como quiso Nancy en un momento de confusión. ⁸⁵⁸ El estudio de la obra de Quignard nos permitirá asumir el carácter inhumano del lenguaje y dar un salto en la espiritualización de la violencia. De este modo podremos reanudar la palabra con la fuerza originaria, a modo de permanecer fiel al mundo que surge y mantener abierta la posibilidad de la justicia para el nosotros que nace. En primer lugar nos detendremos en el *significio*. Su estudio nos llevará a repensar el nexo entre la espiritualización de la violencia, el sacrificio y la muerte de dios. De este nexo emergerá lo que Quignard llama la retórica especulativa. En segundo lugar, contemplaremos las consecuencias de la indexación del lenguaje a las fuerzas que brotan desde un origen alingüístico. Veremos cómo recurrir al lenguaje sin ahogar la *fuerza de antaño* que sigue actuando y empujando toda vida que nace. Para concluir, detallaremos cómo el nacimiento puede constituir una matriz para el pensamiento de la liberación.

2.1 El *significio*

“La comunicación [...] es el eclipse de la sangre del ser.” ⁸⁵⁹
- Pascal Quignard, *Le signifie*

A lo largo de nuestra investigación, hemos visto marchitarse el aura emancipatoria de varias palabras - derechos, democracia, humanidad, vida. En cierto modo, nos hemos quedado sin palabras para la justicia y al mismo tiempo seguimos pensando, escribiendo... excavando. Palabras que llevan siempre un silencio que las desmembra, pequeños tratados fragmentarios que exploran cruelmente la lengua y sus vestigios, que se derrumban en paradojas, aporías y puntos de suspensión, libros donde se entremezclan ficción, autobiografía, polémica filosófica, poesía, traducciones de manuscritos que testimonian una Roma antigua muy diferente a la que se celebra en la academia, sabidurías orientales, resquicios de saber olvidados o enterrados, gritos, suspiros y

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 107

⁸⁵⁸ NANCY, J.-L. *L'Adoration*, *op. cit.*, p. 15. Volveremos más abajo en el detalle de esta confusión.

⁸⁵⁹ QUIGNARD, P. “Le signifie” en *Écrits de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2005, p. 92

silencios, tales son las lenguas de Pascal Quignard. Adentrarnos en los vastos escritos de Quignard, sobre los cuales, dice el latinista francés, no se puede fundar nada, nos permitirá abrir pistas para la emancipación, vías autorizadas por la justicia de Nancy que estriban en la nada de la soberanía. Este esfuerzo de apertura no se realizará sin violencia. La palabra, afirma Quignard, debe sufrir la penetración de lo que excluye.⁸⁶⁰ Negados en el silencio que inaugura el verbo divino y el derecho, los cuerpos violentan la palabra cuando se activa el pensamiento. Un cuerpo que piensa ataca la lengua que lo sujeta. Esta violencia reubica la lengua “en el abismo de la garganta.”⁸⁶¹ Una vez expuestos al abismo, asumiendo el sentido griego del caos – la apertura de los labios⁸⁶² –, nos aventuraremos en vías de emancipación a la altura de nuestro tiempo. Esta aventura, como veremos, pasa por el asesinato de la ficción y el sacrificio consciente. Las vías de emancipación pueden encauzarse a partir de una retórica especulativa.

A lo largo de nuestra investigación, hemos puesto en tela de juicio más de una vez la supremacía del verbo. Es un axioma de la filosofía natalicia: el lenguaje es una posibilidad tardía en el surgimiento del ser y no su causa primera. El estudio del *significio* trata del origen del lenguaje, o sea tanto de la procedencia real del lenguaje como del origen ficticio con el cual éste cubre su procedencia. El *significio* ocurre en la confusión entre ambos orígenes. Estas cuestiones que ya hemos aflorado se tratarán aquí de modo sistemático.

Todos los caminos llevan a Roma. El camino que cuestiona el origen del lenguaje no se sustrae a esta sentencia popular. Si contravenimos al artículo II de los Estatutos de fundación de la *Société Linguistique de Paris*, enunciados en 1886, que rechaza toda comunicación acerca del origen del lenguaje⁸⁶³, nos tenemos que encaminar a Roma. Encontramos detrás de todo uso del lenguaje el “poder sagrado de comandar la presencia comunitaria.”⁸⁶⁴ El lenguaje común necesariamente nombra y funda una comunidad. Con Derrida, hemos aprendido que toda ley es un idioma.⁸⁶⁵ Amplificando la reflexión, resulta que los términos se invierten, para revelar que todo idioma hace ley. El poder de nombrar inicia el dominio. Derrida escribe: “Toda cultura es originariamente colonial. [...] Toda cultura se instaura con la imposición unilateral de cualquier ‘política’ de la lengua. El dominio [...] comienza por el poder de nombrar, de imponer y de

860 QUIGNARD, P. *Le nom sur le bout de la langue*, op. cit., p. 67

861 *Ibid.*, p. 58

862 *Ibid.*, p. 77. También en QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 419

863 Citado en QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 493

864 La expresión es de E. L. Gans, Quignard la utiliza en *Ibid.*, p. 501

865 Ver infra, *La deconstrucción del derecho en nombre de una justicia venidera...* Como una espiral se rozan los círculos anteriormente trazados, la argumentación que desplegamos aquí comunica abundantemente con el arranque de nuestra pesquisa.

legitimar las apelaciones.”⁸⁶⁶ *Todos los caminos llevan a Roma* significa que la organización humana se despliega en función del *poder* de nombrar y de legitimar (entender: *enforzar*) la significación de las palabras. Caminando hacia la ley, el campesino se tropieza sólo con un guardián, y pierde la vida en esta puesta a distancia que constituye la significación cerrada en sí, inasequible, infinitamente diferida y defendida por un poder represivo.

¿Cómo se inaugura la estructura de la espera del campesino, que prefigura su agonía? Ya lo hemos dicho: por el discurso del guardián, discurso cuyo resorte efectivo resulta ser el miedo. No olvidarlo nos será muy útil más abajo. El dominio somete el mundo gracias a la producción de un discurso *enforzado*. El dominio, asegura Quignard, nos secuestra por los oídos. Es por la oreja que el santo espíritu siembra la semilla divina. “La oreja es el sitio donde el semen divino está posado. La lengua en nosotros es una conminación.”⁸⁶⁷ Es una conminación, es decir el mandamiento de un poder que representa una justicia ficticia u otro ser quimérico. El porqué esta conminación no se cuestiona es muy sencillo: no debe cuestionarse el nombre dado a las cosas ni el origen del lenguaje. Polemizándolo, nosotros queremos imaginar una emancipación deseable tanto para el guardián como para el campesino. Si no hemos querido apostar por reivindicaciones lingüísticas de justicia en nombre de la figura del campesino frente a la del guardián, es que no creemos que la promoción de este hombre del campo al rango de guardián de su propia ley, que lo seguiría dominando mediante el miedo, constituya una emancipación genuina. La multiplicación de los focos de justicia represiva no menguan la represión.

No nos interesa determinar quién tiene el mando del poder de nombrar dentro el mundo contemporáneo, sino determinar cómo trabaja el lenguaje para organizar las interacciones humanas y someter las co-existencias. ¿Qué ocurre en nuestras orejas? ¿Qué promesas contienen nuestras gargantas abismales? La sentencia de Derrida según la cual “no hay ley de las leyes” significa, una vez comprendemos que todo idioma hace ley, que no hay metalenguaje. Quignard: “Pertenece a la estructura del lenguaje ser su propio tercio.”⁸⁶⁸ Por consecuencia, la sumisión bajo divisiones lingüísticas no puede combatirse mediante una inflación de las divisiones. Derrida extraviado...⁸⁶⁹

866 DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre* citado en CIXOUS, H. y DERRIDA, J. *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Barcelona, Icaria, 2004, p. 34

867 QUIGNARD, P. *Petits traités II*, Paris, Gallimard, 1997, p. 357. Esta reflexión de Quignard evoca los *orejones* ridiculizados por Nietzsche: creerse libre según el discurso del estado reduce el cuerpo a tal punto que éste parece no ser más que una oreja gigantesca. Ver DERRIDA, J. *Otobiographies...*, *op. cit.*, p. 104. Hoy en día, con la libertad de expresión decaída en libertad de opinión, se puede contemplar lenguones caminando por las calles de las urbes, lenguones gigantes con cuerpos minúsculos.

868 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, *op. cit.*, p. 18

869 En este sentido, suscribimos a la crítica que desarrolla Sáez Rueda al respecto. La deconstrucción tiene como objetivo mostrar la indecidibilidad entre un concepto y su contrario. Derrida piensa siempre en un concepto, LA

Las divisiones lingüísticas, por muy finas que sean, contribuyen al alejamiento de la lengua de la garganta que la hace resonar.

“Estos cuerpos no son enemigos. Estos sexos no son opuestos. Tales expresiones son las de todas las sociedades. Pero no son humanas: sólo son colectivas. La lengua divide y reina. Las sociedades como el tiempo se fundan en el lenguaje, dividiendo las naciones entre ellas, los sexos entre ellos, las edades entre ellas, las funciones entre ellas y, jerarquizándolos, los traban y los someten.”⁸⁷⁰

“No hay metalenguaje porque el lenguaje posee en sí mismo esta propiedad de convertir en sí mismo todo aquello a lo que se acerca.”⁸⁷¹ Todo lenguaje sería, por así decirlo, metalenguaje, recelando una tendencia a extirparse de los seres humanos que lo hablan y a disolver la realidad a la cual se acerca. El lenguaje por esencia abstrae.

Cosustancialmente a esta extirpación del cuerpo ocurre una puesta al servicio del cuerpo, una colonización y un parasitar del cuerpo. En su despliegue binario, el lenguaje, en palabras de Deleuze y Guattari, nos roba el cuerpo. Leamos a Quignard posicionándose al respecto:

“Una lengua se aísla poco a poco de los humanos que la hablan a fin de extender su poder sobre ellos y ganar, de corte de justicia en corte de justicia, de habladorías a dialectos, de ciudades en provincias, una comunidad que resulta bien temprano demasiado larga como para seguir siendo social, y un espacio rápidamente demasiado grande como para que las voces que en él se lanzan realmente puedan, de manera concreta, reunirse.”⁸⁷²

La comunidad nombrada, instituida por el poder que ella misma legitima retroactivamente, cobra existencia disecando la comunidad del nosotros que consiste en “carne nacida de la carne.”⁸⁷³ La comunidad nombrada de la cual habla Quignard aquí puede asimilarse a lo que Sloterdijk llama macrosferas: espacios de resonancia donde el compartir ha perdido su concreción, como la reunión de las voces. El nosotros nunca se encuentra en la lengua, de ahí la remisión por parte de Nancy del lenguaje a la adoración, aquella palabra que sabe nunca llegará a lo que sin embargo se le destina.

Para Quignard, a pesar de que “el lenguaje sólo [tenga] nuestros cuerpos como refugio”⁸⁷⁴, “algo en lo que funda el lenguaje busca sin cesar ‘degollar’.”⁸⁷⁵ La lengua que se hace ley arranca de las gargantas el poder de nombrar. La función de la comunicación no consiste en la expresión del

democracia, EL don, EL secreto..., no sale del *cogito* y extiende su lógica diferencial a toda experiencia vivencial. "El sí a la vida de la deconstrucción es un sí perdido en la imaginación de la vida, en su ficcionalización, un sí desconfiado y del revés." (Sáez Rueda, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 236) Derrida VS Deleuze: promesa VS salto, palabra VS cuerpo. Nosotros hemos saltado al cuerpo.

870 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, Paris, Gallimard, 1986, p. 152

871 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 462

872 *Ibid.*, pp. 491-492

873 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 422

874 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, op. cit., p. 117

875 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 581. *Degollar* traduce el francés *égorger*. Sin embargo, la palabra que Quignard utiliza entre comillas, *dégorger*, se traduciría literalmente con el neologismo desagradable de *desgargar*.

pensamiento sino en “acallar a quien escucha. Fascinar. Arrodillar.”⁸⁷⁶ La lengua se autonomiza en detrimento de los cuerpos que jerarquiza. La lengua escrita, hecha ley, necesita la sangre, que Quignard llama “el agua del silencio.”⁸⁷⁷ “Toda lengua herida y luego cicatrizada es una depredación profundamente sacrificial, es decir asesina. Una lengua escrita: una garganta degollada.”⁸⁷⁸ Los humanos no pueden entender su lengua, dice Pessoa, porque hablan degollados, sin lengua viva que lama, coma y saboree el mundo.

Si los dioses han enmudecido y los humanos que profieran palabras significativas no tienen lengua, ¿quién habla? Respuesta de Nietzsche: el instinto de rebaño habla.⁸⁷⁹ La justicia diferida, el origen negado, he aquí lo que habla en los individuos en los que el nosotros está agonizando. El proceso significativo, incardinando el cuerpo a la espera de que se cierre un crédito comunitario, abre el espacio de una deuda infinita. Chantaje eterno de un lenguaje muerto a los cuerpos vivos. Deleuze y Guattari subrayan la emergencia de la deuda en el régimen de significación lingüística – y señalamos de paso que pensando el lenguaje les es más útil la metáfora del círculo que la del árbol:

"No podemos acabar con nada en tal régimen. Está hecho para eso, es el régimen trágico de la deuda infinita, en el cual somos a la vez deudores y acreedores. [...] Los signos no sólo hacen una red infinita, la red de los signos es infinitamente circular. [...] Sea pasando por otros signos, sea puesto en reserva por algún tiempo, el signo sobrevive al estado de las cosas como a su significado, salta como una bestia o un muerto para retomar su sitio en la cadena e invertir un nuevo estado, un nuevo significado de donde se extrae nuevamente. Impresión de eterno retorno. Hay todo un régimen de enunciados flotantes, paseantes, de nombres suspendidos, de signos que vigilan, esperando ser empujados para avanzar en la cadena. El significante como redundancia misma del signo desterritorializado, mundo mortuorio y de terror."⁸⁸⁰

La creencia en los signos configura un mundo donde se muere sin haber vivido, donde se roba a los cuerpos la vida que los anima. Quien sacrifica su vida a una comunidad nombrada, nos decía Sloterdijk, muere "pleno de renunciaciones."

¿Cómo se configura este mundo mortuorio y de terror que nace de la circulación de los signos lingüísticos? El proceso de mortificación inherente al uso del lenguaje tal y como se plantea comúnmente podemos describirlo con el concepto de *significio*. El lenguaje, para servir de base a la comunicación, debe presentarse como totalidad. "Porque el discurso pone la totalidad."⁸⁸¹ El lenguaje no puede nombrar el mundo que nace. Necesariamente, por su estructura misma, la lengua pone el ser y este ser funda un poder. Y el nosotros se queda reducido a la comunicación diferencial.

876 QUIGNARD, P. *Petits traités II*, op. cit., p. 39

877 *Ibid.*, p. 201

878 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 537

879 Citado en NANCY, J.-L. *L'adoration...*, op. cit., p. 94

880 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 142

881 QUIGNARD, P. "Nommer, soupiner, bruire" en *Écrits de l'éphémère*, op. cit., p. 15

"Y comunicamos. - Anonados."⁸⁸² La comunicación permitida por el discurso supone la desaparición de los ruidos, de los suspiros, de la resonancia vital del cuerpo. El discurso habla de un nosotros degollado, sacrificado. Los signos de la lengua obvian la procedencia corporal del lenguaje. Comunidad nombrada significa nosotros sacrificado. En la comunicación transparente aquello que comunica está anonado.

"Porque la comunicación suprime a los interlocutores para suscitar la transparencia de las palabras que brotan entre sus labios, suprime todo zumbar, mundo, formas y carnes para conceder el sentido. - En la comunicación, la lengua se oculta, la entonación es absorbida en la plenitud del contenido, el lenguaje se hace olvidar, el cuerpo escapa a la mirada, el espacio se sustrae a la vista, la presencia se ausenta, los ruidos están anonados, la expresividad de las palabras está abolida, el aire se ha sacrificado, el aliento inmolado, la voz pulverizada, todo ha caído en el abismo de este vacío."⁸⁸³

No hay espacio en la representación del lenguaje para la presencia vibratoria de los cuerpos. Los sujetos que se comunican para llegar a hacerlo deben crear un individuo que exige a su vez el sacrificio de la posibilidad de individuación. En ello consiste el *significio*: la desaparición de todo lo real en la emergencia de la significación. Citamos el párrafo titulado *El significio*:

"- Este 'restante', este 'todo' es sacrificado, inmolado, muerto en este vacío. - Todo ha caído en el abismo de este vacío. - Esta quimera. - Todo se ha borrado en beneficio del sentido. Todo se ha vuelto signo, circuito de significación. - Espesor de los símbolos, facticidad de la lengua, dominación sobre el zumbar: todo ha pagado con su vida el sustituto, el signo. - Todas las potencias irreducibles han sido reducidas a merced de los signos. - Así como el sacrificio es la producción de lo sagrado a través de dar muerte, a través de la sacrificación de la víctima, la significación es don de la muerte para estas potencias, mediante la producción de los signos. - El Vacío, la Cara, la Quimera. El intervalo de este vacío es el espacio del *significio*."⁸⁸⁴

De igual modo que la creación de un todo ficticio y sagrado supone la exclusión de un otro en el sacrificio, Quignard sostiene que la creación de significación supone en primer lugar la exclusión de todo lo real del cuerpo. Para dar sentido, el lenguaje corta en un primer momento la raíz de su surgir, nos corta las piernas. El lenguaje significa, como decía Zizek, mediante la castración.

El exceso de aire sacrificado en la producción de sentido abre el espacio del olvido del cuerpo. El discurso es una flor inútil sobre la boca y en el aire.⁸⁸⁵ La lógica sacrificial permite a los dioses presidir los mecanismos que les dan a luz gracias a la temporalidad bastarda del futuro anterior. En el significio, la misma lógica opera y los signos que salen de la boca parecen eternos y libres de saliva, transparentes.

882 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 91

883 *Ibid.*, pp. 91-92. Deleuze y Guattari hablan de otras semióticas que hacen justicia a los ruidos de la lengua, pero estas semióticas, que combaten de por sí la circularidad significativa, ya no son lingüísticas, sino danzarinas: "[...] así formas de corporeidad, de gestualidad, de ritmo, de danza, de rito coexisten en lo heterogéneo con la forma vocal. [...] Es una semiótica segmentaria, pero plurimilenar, multidimensional, que combate de antemano toda circularidad significativa." (*Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 147) En *La danza al pie de la letra. Estética de la micropolítica*, exploramos cómo el árbol rizomático *cuerpo* hace irrupción en la esfera lengua.

884 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 92

885 Ver el artículo que Quignard dedica a reflexionar la sentencia aristotélica según la cual la palabra es un lujo sin el cual la vida es posible. "Le manuscrit sur l'air" en *Écrits de l'éphémère*, *op. cit.*, pp. 65-85

"Y como después de que el sacrificio haya tenido lugar, los Sagrados, que la sacrificación ha producido, parecen eternos y conocidos desde siempre. - Ellos, los Dioses, - pasando incluso por haber presidido al sacrificio que les dio a luz. - De la misma manera los signos reinan en la evidencia después de que la significación los haya vuelto transparentes, y conocidos desde siempre. - Es el eclipse. - Los signos eclipsan su origen en el corazón del significado como los dioses su origen en el seno del sacrificado. - La comunicación, la significación están ahí. - La comunicación disimula hasta el lenguaje y lo disimula en su operación misma. - La comunicación, la significación, podríamos decir metafóricamente, es el eclipse de la sangre del ser, del aire, del espacio, del lugar de las cosas y de los seres sonoros, del zumbir de la lengua, del imperio de los ritmos y de las frases, de las potencias y de nosotros que hablamos. - El eclipse de nuestros labios, de nuestro jaeo."⁸⁸⁶

El primer eclipse, el eclipse del cuerpo en la comunicación, el eclipse de la sangre del ser. Nacemos y en la comunicación sacrificamos el nacimiento – que no es otro que el ser mismo. En la claridad del lenguaje desaparece la oscuridad del nosotros.

Empezamos a entrever cómo la transparencia de la comunicación se realiza a costa del oscurecimiento del cuerpo. O sea, la oscuridad propia del cuerpo y el silencio, cuna de vida, quedan eclipsados en el advenimiento de la transparencia de la comunicación. Reconocemos el proceso nihilista tal y como lo describió Esposito: no la nada sino su ocultamiento mediante otra nada – no la oscuridad del nosotros sino su ocultamiento mediante una ficción transparente y eterna que eclipsa la oscuridad del cuerpo, que la proyecta en su sombra. La claridad del lenguaje no tolera el espesor de lo vivo. Por ello Sloterdijk habla de "monumentos autotanatógrafos" para calificar a quienes tratan de "explicar el mundo sin complicarse excesivamente la vida"⁸⁸⁷, esto es explicar el lenguaje obviando la autobiografía, como hicieron, a juicio de Sloterdijk, Carnap, Wittgenstein I, Husserl, entre otros. En el lenguaje como sistema de significación se sacrifica la carne del mundo. Es el eclipse de la comunicación. El mandato de la claridad es como la superficie de la nieve: una claridad que cubre. "Nieve jamás oscura: sin contenido. [...] Claro: lo que no tiene contenido."⁸⁸⁸ La transparencia de la comunicación no muestra el mundo oscuro sino que lo encubre. Des-cubrir lo oscuro es algo totalmente diferente a cubrirlo con una claridad congelada.

Existe un segundo eclipse, esta vez de la fonación, del uso de la voz, "lujo sin el cual la vida es posible", según la famosa sentencia de Aristóteles. Quignard describe el segundo eclipse de este modo:

"Remite a una dilapidación donde el sentido es el movimiento y donde el movimiento del sentido es movimiento donde hace falta sentido. - Inútil para la vida. - Movimiento según el cual esta falta de sentido es el motor del movimiento de sentido. [...] Ya no asegura la vida, catástrofe en el seno de lo respirable, voz proferida vertiendo fragmentos irrespirables, ya escrito: irrespirable, órgano sin órgano por encima de los órganos, función sin función más allá de las funciones, irradiación unidireccional y sin contrapartidas..."⁸⁸⁹

886 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 92

887 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, *op. cit.*, p. 68

888 QUIGNARD, P. "Sarx" en *Écrits de l'éphémère*, *op. cit.*, pp. 150-151

889 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 97

La autonomía del lenguaje, su capacidad para ser su propio tercio, su propio metalenguaje consiste en un despilfarro energético sin parangón para quienes hablan. El movimiento del sentido en el lenguaje es el equivalente del de la violencia en el derecho. La falta de sentido actúa como motor de la significación como la falta de justicia dinamiza la criminalización. Cuando menos sabemos lo que decimos más se hincha el volumen de aire sacrificado a la significación... hasta que quedemos sin aliento. Entonces estamos suspendidos más allá de nuestros órganos, cogidos por la oreja por un órgano de poder que carece de órganos vivos, que vive de nosotros.

En la comunicación se eclipsa lo material corporal de la significación, en la fonación se eclipsan todo un abanico de posibilidades: "la sedimentación que hace pares y que combina las más estrechas unidades de los ritmos, alientos y sonidos. [...] Esta disposición [...] asegura a la significación una autonomía imperturbable, aut-arcía y non-arquía, imperio del uno y de lo mismo."⁸⁹⁰ El signo no expresa de la misma manera que lo hace el grito, la queja, el llanto o el gemido, que son realmente parte del cuerpo que los produce. El lenguaje bien expresado ahogó el ruido del cuerpo y el sexo irreducible del cuerpo. La significación castra. El aprendizaje de una lengua materna supone la interiorización de una "constelación de reglas y leyes que suponen la significación de los signos: avasallamiento del cuerpo, aprendizaje de la voz, domesticación de los alientos, maestría de las diferencias..."⁸⁹¹ En el aprendizaje de un idioma se sacrifican numerosas variaciones fonéticas, diferenciaciones de pronunciación, de articulación.

"Como el sacrificio para el primer eclipse en el seno de la comunicación: el fonocausto lo es para el segundo eclipse en el seno de la acción de proferir. - Por lo menos lo que está ofrecido en holocausto en la acción de articular no es *toda* la voz sino la voz en tanto 'todo', en tanto totalidad lujosa en el seno del cuerpo. [...] del mismo modo en el regazo de la acción de proferir el fonocausto extirpa el 'todo' de la voz expresiva-somática: gritos quejas gemidos, los zumbidos. - Este arreglo de los órganos de la cavidad fonatoria, esta regla de la boca en la transparencia de la acción de proferir, es el eclipse de este 'todo'. - Es el sacrificio de la *energeia* del cuerpo [...]"⁸⁹²

El sistema binario de las lenguas entra por la oreja y en el instante empieza a corregir, a arreglar el funcionamiento de la cavidad fonatoria. Correcto e incorrecto, bien y mal, entran en el cuerpo con la inocente excusa de la pronunciación. La emisión correcta de signos nace de ajustes forzados en los músculos y articulaciones de la cara, cuello y por consecuencia del cuerpo entero. A partir de la (autopretendida) transparencia del lenguaje se inicia toda una ortopedia del cuerpo. La claridad del lenguaje vive de un oscurecimiento del cuerpo. El lenguaje da a luz a la falacia de un mundo transparente, el mundo de la comunicación, y cuanto más poderosa se hace esta falacia, más se distancian cuerpo y consciencia individual.

890 *Ibid.*, p. 98

891 *Ibid.*, p. 99

892 *Ibid.*, p. 100

La energía del cuerpo, la recuperación de la vitalidad natural exige que la teoría del sentido sea un pensamiento del ruido, del zumbir. "Entonces una teoría del sentido desemboca en un pensamiento del zumbir. - En este doble movimiento, significios, fonocausto, el zumbir debe hacerse el sujeto de un pensamiento."⁸⁹³ Mientras el pensamiento siga siendo abstracto, abstraído del cuerpo, ridículo diría Deleuze, mientras la significación siga eclipsando el aparato fonador y mientras los filósofos no presten atención a su aparato fonador, el pensamiento necesitará del mito para simular su origen, así como el derecho sueña la justicia en su base. La simulación repite el sacrificio del cuerpo, como la aplicación del derecho reactiva la injusticia de la violencia fundadora.

"[...] desgarrar legendario, mito ofreciendo al discurso simulador un retorno al momento del significio, al momento del sacrificio, sobre fondo de fonocaustos. - Simulación que quiere necesitar del discurso, reforzar el dios, hacer la unanimidad de la comunidad alrededor de la doble víctima: en su sacrificio y en su significio. - Porque el sentido está vinculado a lo sagrado como el lenguaje al significio."⁸⁹⁴

Crear sentido implica erigir un altar. La lengua común crea una comunidad que a su vez crea un poder que sacrifica víctimas expiatorias a la medida de la parte del cuerpo sacrificado de quienes participan de la comunidad. Cuanto más llena y consistente resulta ser una comunidad, más sufrirán sus miembros una sustracción y por ende más sedientos de sangre y de venganza. Quien nombra sacrifica. Sacrifica un otro, reduce la complejidad, lacera el nosotros.

El lenguaje organiza el dominio articulando significio y sacrificio: la lengua se extirpa del cuerpo que la habla - significio - y organiza un todo fundado en la sustracción de una parte - sacrificio. Cuanto más potente es el discurso-*Todo*, más fuerza tendrá el significio y a la inversa, más eficaz el significio más energía para el sacrificio. La lengua lacera el cuerpo, instilando en él la negatividad necesaria al sacrificio del chivo expiatorio. La lengua afirma un todo que nace de la sustracción de la presencia corporal. El cuerpo ausente genera dolor para que se le escuche: este dolor es el acicate de la lógica sacrificial. Intentemos unir ambos polos, sacrificio social y significio psíquico.

Para comprender la articulación del significio y del sacrificio, reconsideremos la violencia fundadora que hace estallar el origen de todo orden. Quignard presenta a su manera la violencia en el origen de la ley. Esta violencia nombra una comunidad y yergue las fronteras frente al exterior. "Una ciudad sólo se funda sobre la muerte violenta de una víctima que deviene el expiatorio arbitrario de su violencia."⁸⁹⁵ El silencio que sigue el asesinato en colectivo es el "primer silencio

893 *Ibid.*, p. 102

894 *Ibid.*, p. 103

895 QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, op. cit., p. 325

cultural.”⁸⁹⁶ La igualdad de los hermanos alcanzada mediante el asesinato proporciona más fuerza al padre muerto que cuando estaba vivo. El silencio que da a luz a la lengua normalizada, y que consiste en la oscuridad que la acompaña, organiza un dominio más poderoso cuanto más lingüística se hace la existencia.

“Cada lengua inventa un silencio que le es propio, que reúne a los que hablan y a los que escuchan en una presencia singular, que su dicción requiere, y que su transcripción agranda. Es un silencio más pesado. Silencio que forma el cuerpo. La oreja del cuerpo. Yergue el fantasma de un cuerpo en este cuerpo puesto en silencio que supone la lengua. Silencio que es como la piel, la marca totémica, el deseo, el nimbo que de repente cubre el primer objeto. El primer muerto que fue lingüísticamente mostrado. Silencio: ficción más eficiente que las funciones ficticias que los hablantes confieren a las lenguas que utilizan.”⁸⁹⁷

Las ficciones que colman el silencio fundador organizan una sujeción bien real, como demostró Foucault en sus estudios acerca del poder de organización y de división de las ficciones que articulan las relaciones de poder.⁸⁹⁸ Las ficciones del lenguaje encubren un silencio. Cuanto menos se ponen en duda las ficciones, más feroz y depredador se hace el silencio. Las ficciones poco a poco se transforman en verdades y el cuerpo tiende, no a exponer su silencio, sino a silenciarse.

La ficción máxima para el sistema de la comunicación es el yo como instancia calculable y calculadora, presente a sí misma y poseedora de sus impulsos. El yo racional del discurso es totalmente ajeno al sí mismo de la gran razón del cuerpo. Y sin embargo el discurso consigue formar el cuerpo. La indicación de la oreja puede guiarnos hacia la presa corporal del discurso ensimismado, hacia el muerto que parasita el cuerpo:

"[...] por la oreja el fonocausto hace penetrar el sistema en el seno del cuerpo, hace que el cuerpo imite el sistema de la lengua durante el fonocausto, hace que expropie el 'todo' de ese cuerpo: ocupa el lugar en su lugar. - A veces el cuerpo transgrede el fonocausto, expulsa de nuevo el fuego en las cenizas de las primicias: yergue en el aire su vestigio.”⁸⁹⁹

Por la oreja penetra en la carne la ficción del yo. El lenguaje introyecta en el cuerpo una imagen de sí mismo, una identidad que se apodera de la energía pulsional del cuerpo. La lengua nos regala una identidad y hace funcionar sus premisas ficticias a partir de nuestras primicias corporales.

896 QUIGNARD, P. *Petits traités I, op. cit.*, p. 479

897 *Ibid.*, pp. 506-507

898 “Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia. Por suerte no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, el loco a la tranquilidad, el obrero al trabajo, el escolar a la aplicación, el enfermo a la observación de las prescripciones. [...] El que está sometido a un campo de visibilidad, y lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles, se convierte en el principio de su propio sometimiento. Por ello, el poder externo puede aligerar su peso físico; tiende a lo incorpóreo; y cuanto más se acerca a este límite, más constantes, profundos, adquiridos de una vez para siempre e incesantemente prolongados serán sus efectos: perpetua victoria que evita todo enfrentamiento físico y que siempre se juega de antemano.”

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, p. 204 [Traducción de la edición española

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI editores, 2008, 314 p.]

899 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 101

Extrañamente, es cultivando el yo de la lengua como perdemos nuestro cuerpo, como nos abstraemos del nosotros.

Por ahora, no conviene contemplar la posibilidad de erguir en el aire el vestigio del cuerpo, lo haremos en la sección que sigue, conviene más bien adentrarnos en la estructura esquelética de la oreja. La mitología ofrece una curiosa posibilidad para la invención de la oreja. El rey Minos, orgulloso del laberinto que había hecho construir en su jardín para esconder al hijo que concibió su mujer con el tauro que le regaló Poseidón (y que Minos se negó a sacrificar), enloqueció por no poder poseer la llave del laberinto.⁹⁰⁰ El arquitecto del laberinto, Daédalos, como escasa defensa, citaba al mismo Minos que le había pedido algo de lo cual no se podía salir y por consecuencia construyó un laberinto sin llave, sin secreto. La posibilidad de perderse en su propio jardín hizo enfurecer al rey Minos que arrancó las branquias de Daédalos hijo de Poseidón, dejó la sangre fluir un tiempo, y ubicó en el agujero de la cabeza de Daedalos una réplica del laberinto que él mismo había confeccionado. Lo que entra en el laberinto de la oreja no puede salir, se pierde y perdura. Asimismo, no hay comunicación, hay colonización de orejas, sumisión, arrodillamiento, y la significación no es más que un perderse en el laberinto que une el significado ficticio de un sonido exterior y el cuerpo. En todos los esfuerzos para entendernos gotea la sangre del "órgano sin órgano encima de los órganos".⁹⁰¹

Cuanto más poderosa se hace la voz social, más nos sangran los orejas. Esta sangre es bendita si asumimos el dolor que nos causa, si nos acercamos a él, si empezamos a penetrar la escisión y a desbordar por la herida que nos desidentifica. La oreja también es el sentido de la percepción del equilibrio postural... Esta sangre, el agua del silencio, nos desvela la salida del discurso omnienglobador. Sin embargo, la sangre simbólica que baña el altar del significado suele servir, mediante proyección inconsciente, a la preparación del altar del sacrificio. El dolor y los espacios de vida no vividos que sentimos pero que negamos (que percibimos como lejos gracias al discurso social, alejamiento del cuerpo y del centro de dolor) se proyectan en la víctima propiciatoria. Éste es el marco en el que Quignard llega a decir que la noción de *sentido* se vincula con lo sagrado y el lenguaje con el sacrificio. Como toda ley se origina de la violencia, todo lenguaje brota de la sangre.

900 Seguimos en ello el cuento de Quignard, "Le rayon de la lune noire" en *Écrits de l'éphémère, op. cit.*, pp. 261-271

901 El discurso en la teoría de Quignard se asemeja al falo en la de Zizek. Órgano sin cuerpo, órgano de la castración libre de toda significación porque consiste precisamente en el terreno abstraído donde la significación traza sus infinitos círculos. La mutua inserción cuerpo-discurso por su parte no traza círculos sino un laberinto fractal.

Quignard examina ampliamente la relación entre la muerte y las lenguas. Concluye que el olor a muerte se desprende de todas las lenguas. El sentido que ofrecen las lenguas nace de la necesidad de encubrir su origen violento. La lengua es una convención para no adentrarse en el mundo. Por ello, como señala Lyotard, “la felicidad, el olvido del asesinato, es un deber republicano.”⁹⁰² Olvidar el silencio, consentir a su pretendida inexistencia y aceptar la significación de los discursos, sujetar su vida a la ficción divina, tal es el deber democrático. Hablar, dialogar, y no pensar que cada palabra falla al expresar su cosa, su *res*, su nada, no prestar atención a los muertos que el estado de bienestar acumula en el sótano. Este deber insta a someterse al miedo que impugna a las palabras a cubrir el silencio.

“Por diversos que sean los humanos, las civilizaciones, las épocas, las lenguas, las obras, parece a veces incluso la alucinación que sale de ellos una apariencia de queja terrorífica, general, que siempre parece desnuda y nueva, como un fondo sonoro que vuelve loco. Lengua bajo las lenguas, sonido de un fragmento de miedo común, que cada uno emite sin duda a su manera [...]. Este sonido que gime, rítmico, luego arítmico, y luego rítmico, este placer de queja es la verdadera campanilla de las ‘manadas que hablan una lengua’. Las lenguas no pueden darse la vuelta por sí mismas, darse la vuelta para enseñar la verdad de las lenguas. Parece que este sonido impregnado de terror es lo que nos agrupa, que lastima un padre muerto, que nos asocia sin acabar en formas de familias y de sociedades, nos une sin que mande otra cosa que su propia fuerza. [...] Todas las lenguas del mundo parecen secundarias frente a esta queja de hambre, de destreza, de soledad, de muerte, de precariedad. Como las bestias vienen a restregarse en su propio mal olor. A las lenguas que son pronunciadas les gusta la masa de las voces. Todas las lenguas del mundo, por más poderosas o ágiles que sean, no cubren este olor sonoro de la especie. No lo cubren y nunca lo cubrirán.”⁹⁰³

Por muy divino que el verbo se haga, no se desprenderá del olor a lo vivo, a lo incompleto. Es en esta *incompletud ritmada* donde podemos buscar la emancipación que anhelamos, gracias a las otras semióticas que Deleuze y Guattari nos informaron que pertenecen al gesto y a la danza.

Llamaremos dignidad a la sangre que no quiere hacerse agua, la sangre atada a su opacidad, a su espesor, a su oscuridad, que no busca aliviarse en la pureza de la claridad. El silencio central a cada lengua le puede ser hostil.⁹⁰⁴ Esta posibilidad, a estas alturas de nuestra investigación, abre un inmenso campo de posibilidades, tal vez el único al cual estamos abocados. Introduciendo a Quignard, escribíamos que el discurso debe sufrir de la penetración de lo que excluye. Hoy en día, el cuerpo silenciado se lanza contra el discurso democrático, y lo hace sufrir.

“Demagógico, igualitario, fraternal, estas palabras designan la misma actitud: asesinos se vigilan por el rabillo del ojo. [...] Están todos agregados los unos contra los otros, cerrando las manos sobre su ansiedad como si fuese un sexo a punto de ser sustraído a su empresa, suplicando una protección, una prohibición, una cadena, un medicamento suplementario. [...] Para ellos la libertad es un motín. Tienen miedo cuando no duermen.”⁹⁰⁵

902 LYOTARD, J.-F. “Intime est la terreur” en *Moralités postmodernes*, op. cit., p. 180

903 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., pp. 464-468. Discutiendo acerca del mismo pasaje, Lyotard escribe : “Placer, placer de esta queja. Mientras se gime no se está muerto.” LYOTARD, J.-F. “Musique mutique” en *Moralités postmodernes*, op. cit., p. 193.

904 QUIGNARD, P. *Petits traités II*, op. cit., p. 352

905 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, op. cit., pp. 63-64

Construimos paredes contra la muerte y sólo concebimos la libertad en tanto que rebelión contra las cárceles que sin embargo hemos elevado con nuestras propias manos. Ya lo hemos constatado con Derrida: lo vinculante de la fraternidad es la sumisión al Padre, vínculo soldado por el miedo. Para desprendernos del miedo, ¿puede que negarse a olvidar el asesinato, esto es, el sacrificio, sea una de las vías? No olvidar el asesinato, ¿no consiste eso en consentir la violencia del mundo, de la naturaleza, de nuestra animalidad? El civismo del hablante parece oponerse al carácter salvaje del animal.

Las lenguas se extirpan de los cuerpos que las hablan.⁹⁰⁶ Tienden a negar el animal del cuerpo. Los cuerpos están puestos al servicio de la construcción de ciudades y parques zoológicos, “es decir cárcel y cárcel.”⁹⁰⁷ El zoo y la ciudad nos proporcionan el material para captar la diferencia abstracta que se intenta injertar en el cuerpo humano. Al mismo tiempo, afirmar que son cárcel y cárcel disuelve esta diferencia y desvela el estado de limitación de lo vivo que apresa al ciudadano que no es animal. “El hombre es el animal que no quiere ser un animal.”⁹⁰⁸ El lenguaje es un velo que se yergue entre los animales y los seres humanos.⁹⁰⁹ “Tal es el deseo social: recortar el origen, negar la fuente animal, romper con la comunidad natural.”⁹¹⁰ *Romper con lo que es* - según la máxima de Badiou - consiste en una afirmación de esta comunidad natural. Romper con el ser del lenguaje crea mundos en la tierra. Negar el sentido da espacio al nosotros. “Tierra perdida en el mundo ‘unario’, ‘humano’, ‘divino’ que ya no se reconoce como tierra. / Naturaleza donde lo sembrado ya no reconoce la semilla. / Ser donde el origen está perdido.”⁹¹¹

906 En una dirección similar, Sloterdijk escribe en *Venir al mundo, venir al lenguaje*, *op. cit.*, pp. 50-51 : “¿No resulta algo escandaloso que el lenguaje se arrogue el derecho de separarme para siempre del comienzo en los comienzos prelingüísticos de la vida? Aunque le agradezca que me oriente y que me dote de aptitudes para actuar en el mundo peligroso del afuera, sé perfectamente también que sólo me ha secuestrado como un pirata que se agarra a mi vida con sus garfios, arrastándola un poco más lejos de la orilla materna; él un día me abordó con palabras deslumbrantes y órdenes tajantes, como una madre superiora que me hace bailar al toque de su silbato. [...] El día del lenguaje sigue a ese balanceo lleno de presentimientos que, en la brisa del sentimiento, se desliza por todo lo contiguo del mismo modo que el agua penetra en toda cavidad. Antes de que las palabras y las frases se extiendan, la psique desemboca en un colorido y fluido sentir que penetra disolviéndose placentera, táctil y amistosamente en la vecindad de las cosas. Sin embargo, desde el momento en el que el lenguaje domina, desde el momento en el que las palabras nombran las cosas, y entran en escena paulatina y recíprocamente el yo y el mundo, el alma anteriormente disuelta en el mundo aprende a contraponerse a una masa de objetos. Cuando entra en liza la fuerza determinante del lenguaje, el plasma del mundo empieza a solidificarse.”

907 QUIGNARD, P. *Les paradisyaques. Dernier royaume IV*, Paris, Gallimard, 2005, p. 242

908 *Ibid.*, p. 260

909 QUIGNARD, P. *Sordidissimes. Dernier royaume V*, Paris, Gallimard, 2005, p. 66. Un velo de ignorancia diría Rawls, a su pesar...

910 *Ibid.*, p. 37. Las lenguas tienden a abandonar las palabras comunes a los seres humanos y los animales. Entre otros ejemplos de este abandono que Quignard persigue (*Petits traités I, op. cit.*, p. 456), señalamos que hace pocos siglos, se hablaba del cuero de la cara de las damas. Hoy en día, sólo el cuero cabelludo conserva la referencia a la piel animal.

911 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, *op. cit.*, pp. 20-21

La justicia que devuelve el mundo a su propia creación sin creador, a su surgir plural, debe apoyarse sobre una ontología para todos los mundos, liberada del antropocentrismo. La justicia, al contrario de la que propuso Rawls, no supone la colocación de un velo de ignorancia sobre nuestra posición y condición de naturaleza sino en el desgarramiento de los velos.

"Las agrupaciones humanas no cesan de querer imponer su humanidad a la exclusión de su fuente y del dote que las distribuye. Su lengua nacional al igual que su ciudad local esperan tejer un velo y fundar un orden que las distingue de sus pieles, de sus caninas, de sus genitales, de su forma de bestia [...]. El vínculo social se construye sobre esta exclusión del otro del cual provenimos, que no es en ningún caso un otro, y al cual se acusa de no ser en ningún caso humano, como lo es el humano mismo."⁹¹²

Abrirse al otro, a la alteridad que nos constituye nos permite reanudar nuestro nacer con su origen asocial, solamente así justicia y amar pueden resonar juntos. "Toda sociedad repite la sustracción siguiente: *Homo – Logos* = bestia. / La sociedad rechaza el amor."⁹¹³ El amor es la relación no mediada por lo social. Ser fiel a la ruptura que induce al amor enseña que el grupo – el narrador de los mitos en los cuales siempre se castigan de una manera u otra a los enamorados – no es necesario a la vida creadora. Limitar la humanidad a su *logos* impide la sublimación del deseo de amor. Si ya no queremos construir lo Uno, ni el *I* democrático de Badiou, habrá que buscar la emancipación en el deseo, más acá del lenguaje social, de la política, y en su sublimación hacia el amor.⁹¹⁴

912 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, Paris, Gallimard, 1995, p. 43

913 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, *op. cit.*, p. 204

914 La necesidad de anudar deseo y justicia es un desafío que se alzó ante nosotros a lo largo de nuestras investigaciones. En la *Libertad natalicia* nos detendremos en ello. Queremos señalar ahora los trabajos de Bernard STIEGLER que resultan interesantes no obstante, al olvidar la sublimación del deseo en amor, caen en el por venir derridiano, y por ende incardinan la justicia a la palabrería. Stiegler identifica la justicia con el deseo de vivir juntos, de con-vivir. "La justicia [...] es un nombre por el cual los seres humanos, en tanto que son seres constituidamente técnicos, pueden y deben desear vivir juntos. Este conjunto sólo puede ser ligado y mantenido por la *philia*. [...] [La justicia] es, dicho de otro modo, el *tiempo* de la individuación – el hecho de que la individuación es una temporalización o, podría decirse también, la facultad de la imaginación: lo que es capaz de *hacer que lo que no es advenga*, y que sobre lo real se proyecte el objeto del deseo, como lo posible que se realiza en la forma de lo nuevo. La justicia que no existe es este derecho y este deber de la individuación psicosocial de *proyectarse* como la organización de su porvenir mismo, en tanto que su porvenir sólo puede ser su *deseo* de porvenir: la justicia debe ser contenida en el sistema global (técnico, psíquico, social, biológico y geofísico) como su energía misma, es decir *como su deseo mismo*. [...] La justicia que hace falta se presenta como la necesidad misma de la justicia que falta, y de ese hacer-falta en qué, justamente, consiste." STIEGLER, B. *Mécréance et discrédit. 2 Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Paris, Galilée, 2006, pp. 34, 38-39. La justicia encerrada en el derecho, al fundarse sobre principios o *arkhé*, tiende a definirse en vez de hacerse infinita, por lo que niega el deseo, la fuente del deseo. Stiegler asimila la unión del derecho y de la culpabilidad al matrimonio entre la estupidez y el resentimiento (*Ibid.*, p. 40). Ver también STIEGLER, B. y ARS INDUSTRIALIS. *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, *op. cit.*, p. 100 y 120, donde la posibilidad de un porvenir para la humanidad se ve condicionada al porvenir del deseo y a su cuidado presente. El capitalismo está atacando su propia fuente energética. En *Vérité de la démocratie*, *op. cit.*, pp. 30 y 50, Nancy hace eco a la necesidad de unir deseo y política emancipatoria. Nosotros mostraremos que tocar precede el deseo y en esta inversión – solemos creer que el toque se subordina al deseo – la justicia se roza y no necesita ya proyectarse en el porvenir ni supeditarse a la lengua. Ver infra *Erótica del pensamiento*.

La lengua concibe un sujeto donde el animal está negado. El sujeto de las lenguas, como *el otro* en la filosofía de Lévinas, es asexuado. Derrida criticó virulentamente el olvido del sexo del otro, avanzando incluso que el otro es antes que nada el otro sexo.⁹¹⁵

“La lengua es el lugar donde los interlocutores son intercambiables. Ahí donde las diferencias se renuncian, la polarización sexual se renuncia. La lengua es el dominio donde la polarización se despolariza, donde los sexos se olvidan, donde los humanos se cambian. El yo que nos intercambiamos en la lengua no está sexuado. / Y luego el deseo renace. El tiempo renace. La primavera renace. La separación renace. La diferencia renace.”⁹¹⁶

La separación, que es la ley del mundo según Nancy, es lo propio de la relación carnal y no del lenguaje, que procede más bien por oposiciones binarias. “La frase funda otra relación que la relación sexual. La relación sexual no opone, no polariza: diferencia. La palabra latina *sexus* significa separación.”⁹¹⁷ El sexo es lo innombrable no sólo de la verdad amorosa, como lo quiere Badiou, sino de todo lenguaje.⁹¹⁸ El deseo es un asalto de animalidad sobre nosotros, el deseo es una manifestación de la alteración que somos. Nancy dice que el ser es siempre un choque de ser, una co-existencia en la separación.⁹¹⁹ Jean-Paul Curnier, buscando la carne viva, escribe: “El hombre, en este sentido, es ante todo una separación que piensa.”⁹²⁰ Nosotros humanos somos una separación que piensa y pensar significa continuar. Continuar la separación, el nacimiento. Pensar rompe la abstracción comunitaria antropocéntrica (o racista o nacionalista o religiosa) y reanuda los procesos corporales a la separación fractal, animal, vegetal, mineral, astral. El proceso de individuación prosigue ahí donde nos hacemos sordos a los mandamientos que colonizan la oreja. Curnier sigue: “En el fondo, no cesaremos quizá nunca de sorprendernos de que es nombrando las cosas como las perdemos.”⁹²¹ Nombrando ponemos la fuerza de fractalización, de individuación, al servicio de binarios que ya no diferencian sino que oponen. “La lengua hecha de oposiciones ya no diferencia. Oponiéndolo todo lo binariza todo. Acoplándolo todo en binario lo simboliza todo. Simbolizándolo todo lo conflictúa todo.”⁹²² Lejos de posibilitar paz y justicia, las lenguas se nutren de sus contrarios. Deleuze y Guattari ilustran a su manera la polarización intrínseca al sistema significativo, polarización que funciona según la lógica sacrificial:

915 Quignard escribe pensando en los recién nacidos (*Vie secrète, op. cit.*, p. 129): “Siempre somos una cosa que grita, es decir que no habla, observada desde la primera mirada a partir de su diferencia sexual, y no de su rostro.”

916 QUIGNARD, P. *Abîmes. Dernier royaume III*, Paris, Gallimard, 2002, p. 18

917 *Ibid.*, p. 28

918 QUIGNARD, P. *Vie secrète, op. cit.*, p. 81. Dejamos aquí ambiguo el significado del sexo. Sexo puede remitir a los genitales cuyo tipo diferencia entre macho y hembra, y también al encuentro íntimo entre dos personas. Quignard está hablando del encuentro sexual. Sin embargo, lo que Quignard viene a afirmar es que hay un encuentro entre la subjetividad y sus propios genitales. Los genitales son por consecuencia el lugar de un encuentro extrañante consigo mismo. El sexo, desde los genitales hasta la sexualidad, diferencia.

919 NANCY, J.-L. “De l’être singulier pluriel”, *loc. cit.*, p. 53

920 CURNIER, J.-P. *À vif. Artaud, Nietzsche, Bataille, Pasolini, Sade, Klossowski*, Paris, Lignes & Manifestes, 2006, p. 69

921 *Ibid.*, p. 71

922 QUIGNARD, P. *Abîmes.*, *op. cit.*, p. 155

"Por último el rostro, o el cuerpo del déspota o del dios, tiene como un contra-cuerpo: el cuerpo del suplicado, o, mejor aún, del excluido. [...] El ano del macho cabrío se opone al rostro del déspota o del dios. Mataremos y haremos huir lo que arriesga de hacer escapar el sistema. Todo lo que excede lo excedente del significante, o todo lo que pasa por debajo, será marcado de valor negativo. No tendréis otra opción que el culo del cabrón o el rostro de dios, los brujos o los curas."⁹²³

Para pretender una relación creativa con la realidad debemos repensar nuestros vínculos con la significación.

El testimonio de la imposibilidad de paz y justicia elaborado gracias al lenguaje es la negación del origen en el corazón de la ley y de la lengua. Aparece la posibilidad de una relación emancipatoria con el lenguaje. La lengua niega su propio origen animal. Le queda la posibilidad al origen de negar lo que origina. Que los valores sean como los castillos de arena que se derrumban en la orilla del mar: cuanto más refinados estén, más placer dan al desvanecerse en las olas del tiempo. La lengua no funda nada, es un cuchillo que corta, "como el tenedor que se adentra entre los dientes y la carne sangrienta."⁹²⁴ Es menester para la emancipación no dejarse engañar por las promesas del lenguaje del grupo agregado alrededor de un miedo que acalla los cuerpos.

"La autodestrucción en este sentido consiste menos en el límite del pensamiento que en su fuente. [...] La reflexión se mistifica a ella misma cuando pretende ser orden, sentido, mundo, paz, o el deseo de éstos: efectivamente, cualesquiera que sean sus objetivos, su operación material sigue idéntica: 'utiliza' la agresividad. Acumula muertos. Los labios no se casan, y toda la ayuda que puedan esperar para salvarse consiste invariablemente en una de estas pequeñas hachas a disposición del sacrificador. La llamamos 'lengua'. Pequeño látigo. Llamaremos entonces 'cabeza' a esta víctima 'sobreeplotada' de la violencia que la rellena de mentiras (de pensamientos demasiado poco dispuestos a destruirse del todo). [...] El que piensa, por mucho que piense, destruye. [...] Georges Bataille decía: 'un transporte de odio perdido'."⁹²⁵

Frente a la lengua de la comunidad que apresa, que sujeta, que confisca la violencia confiscando el poder de nombrar, se alza la posibilidad de practicar la lengua reivindicando su violencia.

Ha llegado el momento de examinar el proceso de reivindicación de la violencia dentro del lenguaje. Tenemos muchas tareas pendientes: erguir el vestigio de lo vivo en el aire, invertir la castración haciendo zumbir el lenguaje desde la animalidad que se subleva, contemplar cómo el deseo crea mundos en su sublimación en amor. Estas tareas necesitan que la violencia del lenguaje esté en nuestras manos. Necesitamos manejar cuchillos, pequeñas hachas, látigos... sarcasmos. El sarcasmo es la frase donde la entonación lo dice todo, donde el sentido es insignificante. El sarcasmo significa en griego: morder en la carne.⁹²⁶ Nuestra próxima tarea: recordar el asesinato.

923 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, pp. 145-146

924 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, *op. cit.*, p. 211

925 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, *op. cit.*, pp. 248-250. Respecto a nuestro tema, conviene citar otra frase de Bataille: "La verdad – y la justicia – exigen la calma, y sin embargo pertenecen sólo a los violentos." Citado en CHÂTELET, G. *Vivre et penser comme des porcs...*, *op. cit.*, p. 11. Châtelet, por su parte, reclama a una filosofía de combate (*Ibid.*, p.22).

926 QUIGNARD, P. "Sarx", *loc. cit.*, p. 142

2.1.1 Nosotros, asesinos

“Mas, ¿eres tú capaz de ser un asesino?”
- Friedrich Nietzsche, *Del camino del creador*

Hemos llegado al delicado punto donde la apertura de una nueva posibilidad para el uso del lenguaje exige de nosotros el esfuerzo de extirparnos del discurso envolvente, sin embargo tan confortable como un útero. Apertura tan necesaria como el nacer mismo. La apuesta que queremos explorar consiste en reivindicar conscientemente la violencia del lenguaje. Antes de explicitar la propuesta de Quignard al respecto, conviene ubicar esta apuesta en la discusión acerca del sacrificio que hemos emprendido con las ideas de Girard. La elección consciente de la violencia fue el gran drama de Nietzsche según René Girard.⁹²⁷ Queremos discutir lo que implica la elección *consciente* de la violencia y apuntar a una vía de superación de la condena a la cual nos aboca la teoría de Girard. Este tránsito es una continuación de la espiritualización de la violencia. Ahora que para nosotros *espíritu* significa *oscuridad del cuerpo*, nos atañe poner al día la espiritualización de la violencia.

Girard dedica un texto al asesinato de Dios. Su estudio nos revelará que la justicia para con el nosotros que surge es la obra de asesinos. Girard pretende invalidar la posición nietzscheana aplicando su teoría del proceso sacrificial al aforismo donde por primera vez Nietzsche anuncia la muerte de dios.⁹²⁸ Nosotros asumimos la exposición nietzscheana, siguiendo al pie de la letra la teoría de Girard. “¿Qué necesita, esta teoría, *antes* del asesinato colectivo? La crisis sacrificial, por supuesto, la abolición de las diferencias.”⁹²⁹ Girard subraya la palabra *antes* y, con una retórica eficaz y quizá de mala fe (Girard lee el aforismo de Nietzsche comentándolo largamente y en desorden), consigue desfigurar el aforismo 125 de la *Gaya ciencia* de tal modo que la abolición de las diferencias (el mar vaciado, el horizonte borrado, etc, Girard cita las líneas de la 10 a la 20 del aforismo) aparece como condición necesaria anterior al asesinato de Dios y no como un efecto. Sin embargo, nuestra lectura nos da la impresión de que es el asesinato que vacía el mar y no la vacuidad del mar que genera el asesinato, como la teoría de Girard exige. El loco se pregunta: “¿Cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar?” La obra – el asesinato – ya

927 GIRARD, R. "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", *loc. cit.*, p. 612

928 Se trata del comentadísimo aforismo donde el loco anuncia la muerte de Dios. NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, *op. cit.*, § 125

929 GIRARD, R. "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", *loc. cit.*, p. 604. Hemos presentado a grandes líneas la teoría de Girard en supra *Despedazar el tejido social. El sistema penal como máquina sacrificial*.

ha ocurrido. Después de que haya hecho su presentación manipulada – colonización de orejas – Girard califica, susurrando, como pequeña anomalía que la abolición de las diferencias aparezca después del primer anuncio del asesinato de Dios y mendiga tristemente nuestra comprensión: “La crisis aparece en primer lugar como una consecuencia de este asesinato y no como una condición previa. Es una pequeña anomalía y os ruego que la perdonéis.”⁹³⁰ ¿Una pequeña anomalía? ¡Que lo cambia todo! Pero, como afirma él mismo en su introducción, es una costumbre muy corriente entre los intelectuales poner su teoría en la entrada del texto y exaltarse al encontrarla al final. Dará él mismo un patético ejemplo de este narcisismo académico. En la teoría de Girard, el asesinato inconsciente de la víctima propiciatoria restablece las diferencias borradas en la crisis sacrificial. Nietzsche propone conscientemente matar aquello que se nutre de diferencias estables, quiere utilizar el hacha del sacrificador para destruir el altar. No hay en este texto de Nietzsche ninguna pequeña anomalía.

La interpretación corriente de este texto de Nietzsche subraya la diferencia entre el ateísmo vulgar del pueblo y el ateísmo distinguido del loco. Aceptamos la precisión que Girard hace al respecto: “la verdadera diferencia entre el ateísmo de la plebe y el ateísmo del insensato no es otro que la diferencia entre la muerte y el asesinato”. En *Del camino del creador*, Zaratustra pregunta: “Mas ¿eres tú capaz de ser un asesino?” Sin embargo, invita en este mismo texto a guardarse de los que toman placer de jugar con fuego, con “el fuego de las hogueras para quemar hombres”. Lo que se trata de asesinar son aquellos sentimientos que quieren matar al solitario. “Sentimientos hay que quieren matar al solitario: cuando no lo consiguen, ellos mismos tienen que morir.” Podemos acercarnos a esta idea de esta definición del nihilismo dada en un aforismo póstumo: “Empezamos a entrever el contraste entre el mundo que veneramos y el mundo que experimentamos, el mundo que somos. Nos queda una elección: destruir o nuestra veneración o a nosotros mismos. Este último caso es el del nihilismo.”⁹³¹ Son los objetos de nuestra veneración – ficciones – que tienen que morir, bajo la acción de nuestras manos. Para Nietzsche no se trata de una elección frívola: hemos llegado a una encrucijada donde el ánimo mismo de la vida está amenazado. Tenemos que elegir el mundo que experimentamos que es el mundo singular plural en estado naciente, el subconsciente brotando. Este mundo nos pide que vaciemos los cielos y que destruyamos los fundamentos que traban y ahogan su surgir. Exige, en palabras de Nancy, que vaciemos el lugar de la soberanía. Estas exigencias implican violencia.

930 *Ibid.*, p. 604

931 NIETZSCHE, F. *La voluntad de puissance II*, Paris, Gallimard, 1995, § 3 de la introducción. Gallimard publicó aforismos postumos bajo el nombre de la voluntad de poder según uno de los planes de Nietzsche.

Quignard se inscribe conscientemente en la corriente de pensamiento vivo que asume su papel de asesino. En *La Barque silencieuse*, reivindica un ateísmo agresivo que funda la causa de la libertad en la nada, en el vacío. Afirma que la última barrera ante el salto al vacío es el miedo a la grandeza del acto de asesinar a dios y que sólo mediante el salto podemos encarnar el vacío tanpreciado en la filosofía contemporánea. "Ser ateo [...] es ser un cisma en estado viviente."⁹³² Ser en sí mismo el hiato, vivir sin dios ni ficción unificadora, traicionar el grupo, he aquí la más alta posibilidad humana. "Vivir sin dios es una posibilidad humana extrema."⁹³³ Quignard a continuación da la definición siguiente de ateo :

"Nombro ateo a quien vive sin dioses, cuya alma no tiene fe, cuya consciencia está exenta de miedo, cuyos comportamientos no se apoyan en ritos, cuyo pensamiento está a salvo de toda referencia a dios, diablo, demonio, alucinación, amor, obsesión, cuya muerte es asequible a la idea del suicidio, cuyo después-de-la-muerte no es nada."⁹³⁴

He aquí una manera divina de pensar el nihilismo y un complejo programa para quien se propone la justicia del vacío. ¿Quién tiene una consciencia exenta de miedo? Éste podrá decirse ateo...

Nosotros nos esforzamos en hacernos cargo del vacío. A este respecto, Nancy, en su libro *L'Adoration*, pasa por alto lo que implica el ateísmo distinguido, el ateísmo asesino. Sencillamente no contempla su posibilidad porque él mismo parece evolucionar en el ateísmo vulgar. Constata la muerte de dios sin repetir el acto de asesinar para sí mismo. Afirma que el ateísmo no basta – y tiene razón: debemos enfatizar el carácter asesino del ateísmo –, afirma que es la posición misma de principio que debe ser vaciada. Entonces desarrolla, por cortos momentos, ideas apoyadas en las mitologías monoteístas según las cuales la palabra permite disolver la necesidad del sacrificio.⁹³⁵ Ampliamente desmentida por la historia de las religiones y la experiencia diaria, la oposición palabra/violencia es ella misma un mito fundador de nuestras civilizaciones. Cuanto más diálogo más concordancia y menos violencia, cuanta más adoración menos sacrificio. Hemos mostrado la insustancialidad de esta fe y su perverso secuestro de las energías vitales. Quignard y Nancy abogan ambos por relacionar la palabra con lo que sabe que le es inasequible. La adoración de Nancy se dirige a lo que no puede nombrar. La retórica especulativa radicalmente atea de Quignard, que presentaremos a continuación, toma a lo que no puede nombrar como axioma en lugar de dirigirse a él. La vía de Nancy va hacia lo que desconoce - ¿desde dónde?, ¿desde este lugar no-violento, libre

932 QUIGNARD, P. *La barque silencieuse. Dernier Royaume VI*, Paris, Seuil, 2009, p. 185

933 *Ibid.*, p. 181

934 *Ibid.*, p. 182

935 NANCY, J.-L. *L'Adoration...*, *op. cit.*, p. 15

de sacrificio, desde la abstracción, desde el acallar del cuerpo? - y la segunda sale desde la oscuridad del cuerpo, no tiene dirección propia, no hay otro sentido lingüístico que el de ayudar en el desembrollo del cuerpo. Para describir su tránsito, Quignard escribe: "Avanzo en lo que ignoro: al menos me ubico gracias a los ecos de mi voz. No me dirijo: aparto obstáculos."⁹³⁶ La adoración de Nancy está todavía demasiado cerca de la promesa derridiana – no tiene cuerpo, no salta, espera, adora susurrando... La palabra en Nancy no tiene sentido pero sí dirección, *adresse*. En Quignard la palabra es fuerza, palanca, violencia.

Girard por su parte apuesta literalmente por la opción decadente del nihilismo, apuesta por defender las ficciones en contra del mundo que somos:

"La *crisis sacrificial*, es decir la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se pierde, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, es decir recíproca, se extiende en la comunidad. La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro no puede borrarse sin traer consigo todas las otras diferencias. [...] La crisis sacrificial debe definirse como una crisis de las diferencias, es decir del orden cultural en su conjunto. Este orden cultural, de hecho, no es sino un sistema organizado de diferencias: son las distancias diferenciales que dan a los individuos su 'identidad', que les permite situarse los unos en relación a los otros. [...] Si la violencia en primer lugar escondida de la crisis sacrificial destruye las diferencias, esa destrucción a su vez hace progresar la violencia. En suma, no se puede tocar el sacrificio sin amenazar los principios fundamentales de los cuales dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad."⁹³⁷

Girard no quiere que se altere la lógica sacrificial porque así se extiende la violencia impura por la comunidad - ¿qué comunidad? Conviene, según él, o bien liberar las cadenas de la venganza o construir mitos que atestigüen la diferencia entre violencia pura e impura. "El proceso de indiferenciación violenta debe invertirse, en un momento dado, para permitir el proceso contrario, el de la elaboración mítica."⁹³⁸ Girard quiere mitos, dioses e identidades, y sacrificios. Quiere salvaguardar el equilibrio y la armonía de la comunidad. ¿Equilibrio? ¿Armonía? Cuánto miedo se debe sentir para refugiarse en creencias de este tipo acerca de la civilización en la que vivimos.

El asesinato de Dios es justamente la vía entre el mito y la venganza. Girard la teme porque en ella el lenguaje que utiliza pelagra.

"La crisis lanza a los hombres en una confrontación perpetua que los priva de todo carácter distintivo, de toda 'identidad'. El lenguaje mismo está amenazado. [...] Ya no podemos ni siquiera hablar de adversarios en el sentido pleno del término, solamente de 'cosas' apenas nombrables que se chocan con una determinación estúpida, tales objetos librados de sus amarras sobre el puente de un barco en plena tormenta."⁹³⁹

Reconocemos el imaginario nietzscheano: el lenguaje como mentira, la vida en el mar en medio de una tormenta en la cual pierden sus contornos nítidos los enemigos. A partir del aforismo que

936 QUIGNARD, P. "Les maîtres des ténèbres" en *Écrits de l'éphémère*, op. cit., p. 287

937 GIRARD, R. *La violence et le sacré*, op. cit., pp. 77-78

938 *Ibid.*, p. 103

939 *Ibid.*, p. 81

anuncia la muerte de Dios, el Diablo mismo pierde sus rasgos identificables. Girard necesita a Dios para tener claro quién es el malo, quién debe morir para que él tenga identidad propia. Sin el lenguaje se borra la diferencia entre Dios y Satán y perdemos nuestra tan apreciada identidad cultural cristiana. En realidad, no es el lenguaje que está siendo amenazado con las tesis de Nietzsche – pues nosotros escribimos con el lenguaje una tesis sobre cómo matar a Dios – sino la teoría de Girard y la cosmología cristiana y, por vez primera en la historia de la humanidad, la violencia vengativa del proceso sacrificial.

Henri Atlan señala⁹⁴⁰ que la alternativa que plantea Girard a la lógica sacrificial no es susceptible de cambiar muchas cosas y que nos aboca a una concepción de la existencia en tanto que damnación. Girard aboga por el cristianismo, donde Dios, sacrificando a su Hijo por nosotros, posibilita una cultura humana liberada de la lógica sacrificial. Sacrificando a su hijo Dios nos hace posible la organización humana sin lógica sacrificial. Pero a su vez, según la propia visión de Girard, la organización humana sigue siendo imposible sin sacrificio. La consciencia cristiana por consecuencia vaga impotente en el mundo que experimenta como un calvario. En oposición a la visión de Girard, podemos preguntar: ¿el Hijo que Dios sacrifica, no es el ser humano mismo? ¿Para que nazca Jesús, el nuevo orden, no es necesaria la muerte de todos los recién nacidos de Israel a mano de Hérodo? Pascal calificó este acontecimiento de “asesinato universal.”⁹⁴¹ En los mismos mitos fundadores del cristianismo se está desplegando la lógica sacrificial que tan bien estudió Girard: pérdida de la diferencias (el niño Jesús puede ser cualquier de los recién nacidos en Israel), sacrificio (la casi totalidad de los nuevos brotes humanos del territorio de Israel) y restablecimiento de la diferencia (Jesús como Hijo de Dios). Y luego el cristianismo pasará dos mil años proyectando su sombra sacrificial en los herejes, las brujas, los gays y las lesbianas, las mujeres, los negros, todas aquellas personas libertarias, anarquistas, comunistas, pobres, las ostias (se come literalmente la carne simbolizada del cuerpo sacrificado - ¿cómo puede sostenerse que en el cristianismo se termine la lógica sacrificial?) y un inacabable etc.

Para salir del ciclo sacrificial sin emprender un calvario, puede que haya una vía, y que sea precisamente la que propone Nietzsche. Girard insiste sobre el hecho de que la víctima expiatoria es elegida al azar, enfatiza sobre el desconocimiento necesario para el funcionamiento de la lógica sacrificial. Los que participan del mecanismo sacrificial desconocen la lógica que los anima. La solución, pues, sería el sacrificio consciente. O sea, exactamente lo que Girard define como el

940 ATLAN, H. “Violence fondatrice et référent divin”, *loc. cit.*, pp. 434-449

941 PASCAL, B. *Abrégé de la vie de Jésus-Christ en Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1954, p. 627

drama de Nietzsche: “la elección consciente de la violencia”. La enemistad en Nietzsche está espiritualizada. Para acabar con el sacrificio, Nietzsche preconiza el sacrificio de los ídolos. La violencia, al alzarse contra ficciones de unidad, sacrifica lo que jerarquiza la co-existencia y que organiza el sacrificio, o sea la desfiguración del nosotros. La violencia espiritualizada no es sino el lenguaje concebido en tanto violencia.

Girard es consciente de que el uso que hace del lenguaje es inadecuado, y teme extraer consecuencias por ello.

"Ya hemos constatado cierta repugnancia y cierta impotencia del lenguaje diferenciado para expresar la desaparición de toda diferencia. [...] La realidad de la crisis sacrificial siempre se escapará entre las palabras, siempre amenazada por la historia anecdótica de un lado y por lo monstruoso del otro."⁹⁴²

La realidad de la crisis sacrificial huye entre las palabras... como todo lo real! Girard se aferra a buscar dentro del lenguaje la diferencia entre lo que sin embargo sabe que no puede encontrarse ahí.

"Entre la violencia sacrificial y la violencia no sacrificial, la diferencia está lejos de ser absoluta, contiene incluso, lo hemos visto, un elemento arbitrario; por consecuencia siempre arriesga a borrarse. No hay violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los casos, debe definirse como violencia purificadora."⁹⁴³

La violencia es impura sencillamente porque todo la realidad lo es. Mezcla. *Nosotros* abierto, desgarrado, expuesto. ¿A qué viene hablar de pureza en el mundo contemporáneo si no es para la preparación de los altares más sucios? Asumir la violencia no significa proclamar que mi violencia es la buena sino aventurarse a ciegas en una realidad selvática, tenebrosa, armado con pequeños cuchillos lingüísticos que se puedan utilizar para abrir camino como se hace con el machete. El cuerpo busca fluir y recurre al recurso del lenguaje diferenciador para separar, disolver, negar, apartar. Para el nosotros, la violencia purificadora es justamente la que sacrifica las identidades cerradas. Quignard estudia el lenguaje con el fin de acabar con el sacrificio. Escribe: "Conocer el arma para darle mejor la vuelta. [...] Sacrificar el sacrificio."⁹⁴⁴ De este modo no se pretende una posición pura, libre de violencia ni se cede a la violencia ciega. Conscientemente, se sacrifica - pertenencia a la realidad humana - al sacrificio - apertura genuina a la alteridad.

Para cerrar nuestra animada discusión con Girard, queremos evocar a modo de burla la posibilidad de que dios, si existiese, sólo tendría simpatía para los ateos distinguidos. Nos permitimos citar a Jiddi Krishnamurti, guru antiguru, una suerte de Cioran hindú: “La mente religiosa es por completo distinta a la mente que cree en la religión.”⁹⁴⁵ La renuncia es la cualidad

942 GIRARD, R. *La violence et le sacré*, op. cit., pp. 99-100

943 *Ibid.*, p. 65

944 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 50

945 KRISHNAMURTI, J. *Libérese del pasado*, Madrid, Gaia, 2008, p. 120. Encontramos también en este libro una sucinta definición de nuestro proyecto que hemos presentado como pensamiento aplicado: “Con objeto de poner fin a la autoridad (estamos hablando de la autoridad psicológica, no de la ley), para poner fin a la autoridad de todas las

suprema de tal mente y ello supone en primer lugar la renuncia a Dios. En *Roberte ce soir*, Klossowski, uno de los maestros de Quignard, devuelve con una frase una bofetada al pequeño ego despreciable de todos los cristianos: “lo esencial de la pura doctrina atea: la caridad no busca sus intereses. Poco le importa entonces perecer o no perecer nunca, poco le importa la eternidad de las penas o de la visión beatífica...”⁹⁴⁶ No estamos salvaguardando ninguna comunidad ni identidad sino que devolvemos la justicia al mundo que brota. Lo cual ahora requiere de nosotros que reanudemos violencia y lenguaje para mantener vacío el *arkhé*.

Así podemos recuperar nuestro lenguaje. Poniéndolo al servicio de la decisión que compromete el cuerpo. “Decidir: en latín, es cortar con la espada.”⁹⁴⁷ En palabras de Nancy: separar, y no unir – tal el acto de crear. El pensamiento es apertura del cuerpo. Es un movimiento, un exponerse, un lanzamiento de dados. “No todo es simbólico, no todo es lingüístico, no todo es abstracción, desideración, iconoclasmo, filosofía. Pensar *continua*. Pensar se lanza para reencontrar lo continuo, lo indecible, el *caos*, la *pulsio*, la virulencia, la vida, el *jadis* sin fin.”⁹⁴⁸ La espada es un

organizaciones religiosas, tradiciones y experiencias, uno tiene que ver por qué normalmente obedece, y examinar esto de verdad. Y para hacerlo se debe estar libre de condenación, justificación, opinión o aceptación. Pero no podemos aceptar la autoridad y a la vez estudiarla, eso es imposible. Para estudiar toda la estructura psicológica de la autoridad, dentro de nosotros mismos, debe haber libertad. Y cuando la estamos estudiando, estamos rechazando toda su estructura; y cuando de verdad la rechazamos, ese mismo rechazo es la luz de la mente que está libre de toda autoridad. Rechazar todas las cosas que se han considerado valiosas, tal como la disciplina externa, el liderazgo, el idealismo, es estudiarlas. Entonces este mismo acto de estudiar es no sólo disciplina, sino también su rechazo, y tal rechazo es un acto positivo.” (*Ibid.*, p. 110) A la luz de nuestros logros, la diferencia entre autoridad psicológica y ley está disuelta.

946 KLOSSOWSKI, P. *Roberte ce soir*, Paris, Éditions de Minuit, 1953, p. 116

947 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, *op. cit.*, p. 257. A este respecto, podemos acercarnos al cristianismo de Simone Weil para ilustrar como el ateísmo asesino no se funda sobre principios de exclusión del otro. Michel Onfray, autor del famoso *Tratado de ateología*, acerca del cual podemos hacer la vista gorda sobre la tosquedad conceptual ya que fue escrito desde el impulso de ateo militante y que pretende ser una suerte de filosofía popular (en este propósito Onfray tiene más éxito que Deleuze que pretendía escribir para el conserje, a la vez que el ateísmo militante parece más consistente que el ateísmo tranquilo deleuziano...), dedica el tomo II de su *Contra-historia de la filosofía* al cristianismo hedonista. Para Weil el cristiano sabe manejar la espada, desde el punto del amor que es el punto donde su huye de la circularidad del círculo - nosotros, apuntando a esta huida decimos fractal. Ya que es imposible salirse del conflicto, señala Weil, sólo nos queda fijarlo en nuestro interior. (ESPOSITO, R. “En el puño del amor” y “La última batalla” en *El origen de la política...*, *op. cit.*, pp. 109-127.) Este cristiano es un héroe “sin rostro y sin nombre, el que ha perdido toda seña personal” (p. 120), consciente de pertenecer a la sombra, al contrario del héroe de Arendt, todo hecho de luz, nombre e inmortalidad. En *Fisionomía del pensamiento*, mostraremos que la espada está físicamente ubicada en el interior, que tiene *maniobrum*, *gladiolus* y que manejar conscientemente el esternón – ardua tarea – permite clavar la espada en el corazón, donde amor y justicia se identifican. Por otra parte, podemos señalar el cristianismo de Chesterton, con quien compartimos más ideas y simpatía que la mayoría de los ateos temerosos que hinchaban las filas de la social-democracia. Para Chesterton no hay más milagros que el milagro del ser. No hay templo sino el universo mismo. Nancy evoluciona en esta línea. El ateísmo asesino sabe reconocer sus comparsas incluso en las religiones, las cuales no deja sin embargo de denunciar y vilipendiar el núcleo opresivo que las organiza.

948 QUIGNARD, P. *Sur le jadis. Dernier royaume II*, Paris, Gallimard, 2002, p. 222. *Jadis* suele traducirse por *antaño*. Conservamos el *jadis* francés porque Quignard trabaja tanto este tema que lo hace suyo. El *jadis* refiere al *jaillir*, que es brotar, surgir. Siempre lo que surge remite al *jadis*, a lo que se prepara, a lo que cuece bajo la piel de las cosas. En su estudio de la obra de Quignard, Rabaté, confesando que le es muy “difícil, incluso imposible, dar una definición del *Jadis*” ofrece no obstante la definición siguiente: “Todo lo que nos devuelve al originario inagarrable.” (RABATÉ, D. *Pascal Quignard. Étude de l'oeuvre*, Paris, Bords, 2008, p. 121) Profundarizemos en

instrumento, un arma. El lenguaje, enraizado en la experiencia vivenciada – es decir en la existencia que reivindica la *autonomía*, o sea la violencia –, sirve para quitar obstáculos, abrir espacios.⁹⁴⁹ Esta apertura utiliza la hostilidad del cuerpo silenciado contra el lenguaje: “Es en la aversión al lenguaje corriente, social, que la intuición puede nacer, a contra corriente de los estadios de su adquisición, es decir cuando el sistema infra-verbal está encendido de nuevo; cuando los signos se ponen a buscar en la zona que se sitúa al límite del idioma.”⁹⁵⁰ Hay que desprenderse de la significación autorreferencial para asomarse al vacío y ex-istir. “La amenaza no viene del vacío sino del miedo al vacío. El vértigo, el sofisma, la nada, son alegrías. La dubitación es el placer de la energía de pensar. Se puede desear decir. No se puede desear responder.”⁹⁵¹ El deseo, significando exponerse al azar, puede decir incluso gritar contra la injusticia, pero se sabe incapaz de asegurar ninguna justicia ni fundar ningún derecho sobre la violencia de las buenas respuestas, de las buenas denominaciones.

Si el lenguaje no descansa en la creencia de poder encontrar la buena denominación, la buena diferencia entre violencia pura e impura, entonces el lenguaje no sirve para hacer valer la opinión propia, la idea personal, el sistema filosófico. Como decía Foucault, el lenguaje ha sido hecho para hacer tajos. Más allá del sistema filosófico y del sentido lingüístico, pensar continúa el movimiento del ser que brota. El lenguaje debe someterse a este movimiento, debe ponerse a su servicio. Ni explicarlo ni dirigirse a él desde el no-lugar de la abstracción. El lenguaje puede y debe participar del espaciamiento de la vida, que brota desde el fondo atemporal de los tiempos. Quignard llama *retórica especulativa* al lenguaje que se utiliza para encauzar y magnificar la vida naciente. Los retóricos son asesinos creativos.

2.1.2 Retórica especulativa

Estamos estudiando la vertiente lingüística del sacrificio, dimensión que llamamos junto a Quignard el significio. Hemos descrito el significio como proceso mediante el cual el sistema social o la cultura introyecta una ficción en el cuerpo humano de manera que pone la energía que brota al servicio de las ficciones que sostiene dicha sociedad. Para que el proceso de significación lingüística arranque, deben negarse los procesos bioquímicos que constituyen el cuerpo. El sentido de las palabras exige el sacrificio del cuerpo. Nosotros buscamos una justicia liberada de las ficciones irrigadas de sangre sacrificial. Acabamos de contemplar cómo esta justicia, de la cual

este tema en uno de los apartados que siguen, *Jadis: la vida que brota*.

949 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, op. cit., p. 288

950 *Ibid.*

951 QUIGNARD, P. *Petits traités I*, op. cit., p. 273

hasta ahora nos limitábamos a señalar que evoluciona al borde del vacío, necesita de nosotros que creamos una y otra vez en este vacío. Esta creación exige una actitud de asesino frente a las ficciones, exige una figura de apóstata de la gramática. Conviene ahora concretar lo que Quignard llama "retórica especulativa", corriente de pensadores fieles a lo que les empuja.

Para apoderarse de la violencia inherente al lenguaje, Quignard propone inscribirse en una larga tradición tan antigua como la sumisión filosófica y social. "Llamo retórica especulativa a la tradición letrada antifilosófica que recorre toda la historia occidental desde la invención de la filosofía."⁹⁵² La filosofía sólo es una rama de la retórica fundamental. La filosofía es un modo entre tantos del manejo de las palabras. Para Quignard, tanto la filosofía como la teología hicieron la apuesta de sólo trabajar sobre un lenguaje decontextualizado. Según Quignard, "[...] el filósofo, el teólogo trabajan sólo con lenguaje sacrificado, sólo con material posmítico, sólo con logos precortados. Ellos se limitan a ordenar en el miedo a los efectos del lenguaje."⁹⁵³ En una larga tradición de la cual René Girard es sólo el último tallo, se utiliza el lenguaje de una manera que se pretende exenta de violencia. Sin embargo, para presentar un lenguaje sin violencia hace falta sacarlo de su contexto y esta decontextualización es ya de por sí violencia. "Tal es la violencia propia al logos: la violencia decontextualizante del lenguaje."⁹⁵⁴ No hay, pues, ningún lenguaje ajeno a la violencia. O bien usamos el lenguaje inmerso en la violencia inherente a las situaciones, violencia más acá del bien y del mal, o bien el lenguaje evoluciona sin contexto, en la dimensión del significado.

La filosofía abstracta es hija del miedo, miedo a los efectos reales y, en consecuencia, violentos de las palabras. Céline, en su *Viaje al final de la noche*, hace eco a este descrédito filosófico: "filosofar no es sino otra manera de tener miedo y sólo nos lleva a simulacros cobardes."⁹⁵⁵ La filosofía abstracta, en oposición a la retórica especulativa, es un refugio frente al mundo. La concepción abstracta del lenguaje, donde las palabras coinciden con las cosas, permite al filósofo obviar la violencia inherente a las palabras. Por ello Quignard invita a prescindir del oficio filosófico: "La filosofía debe ser rechazada porque divierte de la depredación propia del lenguaje."⁹⁵⁶ El logos filosófico construye una casa, una inmunidad frente al mundo. Al asegurar sus verdades mediante demostraciones, crea un suelo que inhibe la posibilidad del acontecimiento. La retórica, por el contrario, no demuestra sino que muestra, no encubre sino que descubre, muestra el

952 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, op. cit., p. 13

953 *Ibid.*, p. 22

954 *Ibid.*, p. 24

955 CÉLINE, L.-F. *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1972, p. 221

956 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, op. cit., p. 31

vacío y la posibilidad de surgimiento. El *logos*, dice Quignard, liga mientras que el *análisis* retórico desliga. "Si es de día, entonces hay luz. El retórico nunca demuestra: muestra, y lo que muestra es la ventana abierta."⁹⁵⁷ La retórica usa el lenguaje para *mostrar el mundo*, lo que es muy diferente a *decir el mundo*.

La retórica especulativa participa del mundo tal y como se da, con todas sus miserias, violencias y euforias. Esta participación no conoce tregua. "Ningún día puede ser festivo. Mantenerse en alerta [qui-vive] de lo vivo. [...] No os ahoguéis dentro del lenguaje. Conoced el lenguaje sobre la punta de los dedos y luego olvidad el lenguaje. Que el lenguaje sea un instrumento."⁹⁵⁸ Más que un instrumento, se trata de un arma. Mientras la filosofía se recoge en sus miedos, el retórico se lanza al mundo. "La vida humana se apoya sobre el lenguaje como la flecha sobre el viento."⁹⁵⁹ Para ponerlo en guardia frente a la desvitalización académica, Frontón, el educador de Marco Aurelio, aconsejó a su ilustre alumno: "Es como si para nadar eligieras como modelo la rana frente al delfín. La filosofía sólo es óxido sobre la espada. [...] No prefieras la tregua al combate. Combate con el lenguaje, al cual hace falta que día tras día le quites el óxido para hacerlo resplandecer."⁹⁶⁰ La retórica es un arte marcial lingüístico.

La encrucijada que Quignard nos presenta entre retórica y filosofía no es sólo una elección teórica. Es la oposición entre abstracción y participación. La retórica participa conscientemente de la violencia del mundo y busca indexarse al origen de la vida, al surgir del acontecimiento. Quignard formula el dato originario de la manera siguiente: "Hay una violencia del pensamiento, que es una violencia del lenguaje, que es una violencia de lo imaginario, que es una violencia de la naturaleza."⁹⁶¹ La violencia propia del lenguaje es un modo de violencia de la naturaleza. La retórica especulativa no propone usar la violencia del lenguaje en contra de la violencia del mundo. Propone recurrir al lenguaje para fundirse en la fuerza originaria. De nuevo, Frontón advierte a Marco Aurelio: "Ve a la fuente de la filosofía y no a la filosofía. No pierdas nunca en la filosofía el ritmo, la voz que habla en ella y el *psophos* [sonido] remanente y emotivo del cual se nutre."⁹⁶² Frontón aconseja a Marco Aurelio hablar sin *significarse*, sin ceder al significado.

957 *Ibid.*, pp. 14-15

958 *Ibid.*, p. 186

959 *Ibid.*, p. 64

960 *Ibid.*, p. 16

961 *Ibid.*, p. 60

962 *Ibid.*, p. 27

La retórica especulativa es un uso consciente de la violencia del lenguaje. Su propósito es deshacer las trabas de la lengua comunitaria y permitir al retórico asomarse al abismo. Mostrar con las palabras el mundo que las palabras no pueden nombrar, tal es la proposición retórica. El lenguaje es una ventana y no una fundamentación. Los retóricos utilizan el lenguaje y el vacío del lenguaje para mostrar el mundo que las palabras nunca tocarán. Para ello elaboran metáforas e imágenes que consiguen a la vez "desasociar la convención en cada lengua y permitir la reasociación del lenguaje con el fondo de la naturaleza."⁹⁶³ Estamos ahora capacitados para desprendernos del significado y asomarnos al fondo de la naturaleza. El cual no es un estado dado sino fuerzas nacientes.

2.2 El nacimiento como matriz de liberación

El estudio del significado nos permitió distinguir dos polos de la relación humana con el lenguaje. El significado es el proceso mediante el cual el hablante se abstrae de la fuente de la creación del mundo. En esta perspectiva, "el lenguaje esclaviza."⁹⁶⁴ Para Quignard, que dedica un tratado a reflexionar a partir de Nicolás de Cusa, "los hombres son unos Ignorantes para los cuales el lenguaje es una cadena."⁹⁶⁵ Los seres humanos ignoran su ignorancia. El lenguaje proporciona falsas verdades que encadenan, claridad que opaca. En oposición al uso corriente del lenguaje, unos pensadores se han propuesto ignorar conscientemente. "Ignorar adora"⁹⁶⁶, escribe Quignard en una frase que recuerda la filosofía de Nancy. La retórica especulativa no se propone ilustrar el mundo. Muy al contrario, toma como precepto que lo oscuro debe permanecer oscuro. Quignard sostiene, por ejemplo, que después de haber escrito una novela, el mundo debe ser más oscuro tanto para quien la escribe como para quien la lee.⁹⁶⁷ "Quien no sabe que está viviendo empieza a nacer. Quien no sabe lo que es el mundo empieza a pisar la tierra."⁹⁶⁸ La retórica especulativa es un saber que des-cubre y que muestra más que funda.

"Es esta traza de ola, compulsiva, que quisiera mostrar, (que el discurso designa; que el discurso acalla: pero designa en el silencio que él habla), cuando el discurso se calla o más bien cesa de ser escuchado, cuando el discurso sin acuerdo zumba, nube constitutiva que el lenguaje supone y que su presencia eclipsa."⁹⁶⁹

La creación sólo se posibilita cuando acallamos las voces del tiempo. El mundo que brota surge de una incomunicación, una ruptura del diálogo social y del sempiterno debate que mantiene sobre sus

963 *Ibid.*, pp. 13-14

964 *Ibid.*, p. 73

965 *Ibid.*, p. 123. El tratado sobre Cusa, titulado *De deo abscondito*, pp. 103-129

966 *Ibid.*, p. 106

967 *Ibid.*, p. 152

968 *Ibid.*, p. 108

969 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 96

valores ficticios. El lenguaje debe adorar lo que le escapa y por consecuencia es ajeno a la claridad de la exposición. El lenguaje muestra lo oscuro.

"Todo lo que se puede decir, mejor callarlo. Aquello que nunca viene a estar significado (que cualquiera que hable mantenga inmediatamente en silencio) hay que intentar decirlo, intentar mostrarlo. Mostrarlo *tal* - tal que nunca aparece, o se escapa, o de entrada se olvida, sustraído incesantemente. *Tal* es decir de la manera que se presenta, es decir de manera oscura. *Tal* es decir tal como es, es decir: oscuro."⁹⁷⁰

Nos podemos adentrar en una filosofía natalicia sólo en la medida en que estemos dispuestos a renunciar a lo explícito, lo claro, lo límpido.⁹⁷¹ Nacemos de una cueva.

En la concepción de Quignard, el lenguaje puede integrarse al surgir del mundo si renuncia a su tendencia a nombrarlo, a fijarlo. Entonces las palabras nacen con el mundo y permiten asociarse con lo que no son, con el mundo en estado naciente.

"El lenguaje que da lo que no tiene, tal es la retórica. Cusa la llama *conjectura*. Es aún una *jactura*, una *jaculatio*, un lanzamiento. / La *jactura* quiere decir en sentido propio el sacrificio. La *jactura* inventa un don que ningún dios (ningún antecedente) implica en su potencia, ni tampoco viene fundar en su efecto."⁹⁷²

La conjetura ni viene de dios ni lo crea. Es el sacrificio librado de lo sagrado porque prosigue el surgir del mundo. El lenguaje ofrece entonces medios para intensificar el mundo, acelerar los flujos, facilitar el nacimiento. Leamos a Quignard acerca de un retórico llamado Loggin y las figuras de la retórica:

"En Loggin, las figuras de la retórica no son nada por ellas mismas, sino aceleradores de flujos, canalizaciones o dispositivos que precipitan el curso del lenguaje en torrente, que lo exaltan en montañas, o que lo rompen en el abismo. En relación a la *energeia* que sostiene todo lo que es, escribir anhela ser el equivalente para la lengua de lo que nacer es para la vida."⁹⁷³

Escribir, ya que mantiene el silencio⁹⁷⁴, puede ser una manera de seguir naciendo.

Vemos la vertiente creativa del sacrificio perfilarse en el horizonte. Antes de detallarla, nos será útil profundizar en el nacimiento quignardiano para poder comprender lo que significa nacer para la vida. En un primer momento, nos adentraremos en el mundo a partir del cual se nace, en lo

970 QUIGNARD, P. "Le manuscrit sur l'air" en *Écrits de l'éphémère*, *op. cit.*, p. 84

971 En un difícil texto donde reflexiona sobre la copertenencia de la palabra social y las armas, sobre el funcionamiento armado del discurso, Quignard escribe: "Todo eso es perfectamente oscuro. [...] En el mismo momento, el Discurso con esta negación incluida (pero lo que prohíbe de entrada a estas líneas la discusión clara) no anima al guerrero, ni como héroe, ni como soldado, ni como espía, ni como estratega, sino la dimensión donde surge la figura del enemigo. De ahí que, mediante este sesgo, sea la alteridad la que al final tiende a identificarse, en esta nominación-asesinato, sustracción de la presencia." QUIGNARD, P. "La parole et le bouclier" en *Écrits de l'éphémère*, *op. cit.*, p. 39

972 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 115

973 *Ibid.*, p. 61

974 Quignard insiste en muchos lugares en esta característica de la escritura que le permite adentrarse en el lenguaje a la vez que el escritor mantiene el voto de silencio, indispensable para la comunicación silenciosa con el fondo del mundo. Ver el análisis de PAUTROT, J.-L. *Pascal Quignard ou le fonds du monde*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 2007, pp. 30-31

antiguo que brota, en lo que Quignard llama el *jadis*. En un segundo momento, podremos detallar las implicaciones del ser naciente en el mundo contemporáneo.

2.2.1 *Jadis: la vida que brota*

"Hay en el fondo de nosotros un tiempo tan desconocido que resulta imposible traicionarlo."⁹⁷⁵
Pascal Quignard, *Sur le jadis*

La introducción del concepto de *jadis* supone un importante paso en nuestra investigación. Desde nuestro análisis del pensamiento de Jean-Luc Nancy, nos centramos en el espaciamiento del mundo. El *jadis* de Quignard tiene como objetivo otorgarle contenido a este espacio naciente. El espaciamiento acontece en el aquí pero aquello que acaece es tributario de la fuerza del pasado. Queremos en esta sección detallar el *jadis* y analizar el pensamiento naciente que le está tributario. El mundo que surge tiene memoria, tensión anímica y sexualidad.

El espacio que el mundo abre es un espacio de memorias activas. Estas memorias no deben confundirse con recuerdos. No se trata de una memoria encaprichada de datos sino de memorias vitales. Cuando Quignard cita a Frontón que sugiere ir no a la filosofía sino a la fuente de la filosofía, apuesta por las memorias vitales por encima de las memorias mentales. Pensar continúa o sea: pensar rememora el origen del mundo. Para titular su ensayo sobre la obra de Quignard, Chantal Lapeyre-Desmaison elige la expresión elocuente *memorias del origen*.⁹⁷⁶ El espaciamiento del mundo acontece mediante la actualización de sus memorias. Un bebé recién expulsado al aire tiene la memoria de la respiración aeróbica. El espacio naciente es un lugar lleno de patrones de resonancia. La resonancia creativa de los pulmones con el oxígeno debe rememorarse en el espacio recién nacido a la vez que para ello el bebé no necesita de ningún recuerdo. En el *Nombre sobre la punta de la lengua*, Quignard escribe: "Tengo en la memoria aquello de lo cual no me acuerdo."⁹⁷⁷ Este alegato en favor de la memoria no debe entenderse en contraposición a la defensa del olvido que hizo Nietzsche y que luego binarizó Deleuze. El esquema que se presenta ante nuestros ojos no puede simplificarse con la oposición del olvido y la memoria. El trabajo de Quignard es deshacer los recuerdos para que la memoria del origen tenga la posibilidad de seguir naciendo. Olvido en nombre de la memoria. Estas memorias que nacen no son propias del ser humano.

975 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, *op. cit.*, p. 260

976 LAPEYRE-DESMAISON, C. *Mémoires de l'origine*. Paris, Galilée, 2006, 320 p.

977 QUIGNARD, P. *Le nom sur le bout de la langue*, p. 59 citado en PAUTROT, J.L. *Pascal Quignard ou le fonds du monde*, *op. cit.*, p. 31

En la reflexión de Quignard, el ser humano no es ni origen ni final. "No hubo un origen del hombre. Mediante él la naturaleza se vertió como lo hace en forma de lava en la boca del volcán."⁹⁷⁸ El ser humano canaliza el origen del mundo sin ser su destino último. "Algo en nosotros, que no nos es destinado, encuentra salida."⁹⁷⁹ Ni causa, ni destino, sino puente, cauce. Somos el espacio donde el origen se reorigina. "No se trata de revivir: se trata de recomenzar la vida en su impulsión misma, en su nacimiento, en su novedad."⁹⁸⁰ La novedad de la vida se nutre del *jadis*, del surgir. Quignard ilustra la fuerza del *jadis* con la imagen de las estaciones: el invierno es el pasado pero el otoño es el *jadis*, el antaño. La fuerza primaveral se debe a lo que persiste del otoño. El pensamiento puede recordar el invierno pero el acceso al otoño debe hacerse de un modo totalmente diferente.

El pensamiento tiene que ver con la persistencia, ya lo hemos señalado más de una vez. Badiou nos invita a continuar en la ruptura. Quignard nos confía: "Pensar *continúa*. Pensar se lanza para reencontrar lo continuo, lo indecible, el *caos*, la *pulsio*, la virulencia, la vida, el *jadis* sin fin."⁹⁸¹ El pensamiento, para continuar, construye con el lenguaje un "conjunto de imágenes para asociarse al fondo del mundo, es decir al impulso de la *physis* que lo domina."⁹⁸² Se entiende que el lenguaje ya no superpone un origen ficticio al mundo sino que se inclina ante el impulso creativo, abriendo el espacio corporal.

De lo anterior se sigue que si el pensamiento continúa el movimiento del surgir, no puede servir para ponerle orden. Quignard rechaza la función unificadora u ordenante del pensamiento, ya que esta pseudofunción siempre ocurre en contra del mundo tal y como se da, violentamente: "Trozos de odio perdido. En tanto que se piensa, se 'utiliza' la agresividad, se 'sacrifica'. En tanto que se piensa, en tanto que se 'acumulan muertos', no se puede llenar la bolsa de la muerte en el pensante."⁹⁸³ El pensamiento no está hecho para solucionar el mundo.

"Los 'pensamientos' son repentinos fuegos de paja, cortas y bruscas combustiones de una suerte de energía excesiva. / ¿Cómo en un mismo tiempo una persona de la cual la cabeza se calienta en pensamientos podría desear aumentar aquello que intenta consumir? / (Así que la reflexión se engaña cuando pretende utilizar la agresividad o la energía que la lleva en dirección del alivio, del sentido, del mundo, - y conformar con ellos un tesoro, un capital.)"⁹⁸⁴

El fantasma introyectado en el cuerpo no se despide mediante los contenidos del pensamiento. Ni se construye nada con el pensamiento. El pensamiento abre, descubre, se lanza.

978 QUIGNARD, P. "Le signifie", *loc. cit.*, p. 35

979 *Ibid.*, p. 81

980 *Ibid.*, p. 70

981 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, *op. cit.*, p. 222

982 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, *op. cit.*, p. 21

983 QUIGNARD, P. "Le scrupule" en *Écrits de l'éphémère*, *op. cit.*, p. 212

984 *Ibid.*

Continuar en la ruptura y dar espacio a lo que nos rompe no son propuestas de relajación. El pensamiento que emprende tales tarea ni unifica ni alivia. "El pensamiento no puede 'vendar' la 'llaga abierta' que es con la ayuda de un 'tejido de heridas' (un tejido 'traumático'). No puede pensar 'unificar' la llaga con la ayuda de un 'tejido de diferenciaciones'." ⁹⁸⁵ Quignard pone radicalmente en duda la idea según la cual el pensamiento sirve para entender, para sintetizar, para ordenar. "¿Porqué tendría el pensamiento que 'chapupear' un orden, en lugar de 'descarrillar', en la ausencia de orden?" ⁹⁸⁶ El pensamiento, en la óptica que nos propone Quignard, es todo un desafío. Pensar arde, continúa el ardor. Pensar sin ordenar genera un pensamiento que se levanta, que desea, que prosigue el mundo.

"Una profunda y difícil indiferencia frente a los contenidos de los pensamientos. Las cosas pensables no son cosas. La alegría de la actividad de pensar consiste en la ruina de lo pensable. Si la operación de pensar pudiera tener una función o un destino, buscaría alcanzar la ausencia de lo que la motiva. Pensar deseando. Pensar deseando la ausencia de todo pensamiento. Pensar deseando." ⁹⁸⁷

Pensamiento y deseo emprenden un baile en el que nada se construye. Pensar y desear se imbrican para dejar vía libre a lo que brota. Debemos imaginar un pensamiento apasionado donde la razón no asegura sino que reta, se pierde, se ofrece al mundo.

El pensamiento es entonces una entrega a lo que nace, a la fuente de la(s) vida(s). Esta entrega no pide una abnegación sino la afirmación de lo que nos excede en nosotros. Este nacimiento acontece en el espacio que somos.

"No tenemos que obedecer a ninguna otra fuente que la de la cual fuimos hechos, es decir sin cesar devolvernos a la sacudida viva de la concepción de donde la vida brota. Es esta noche viva, esta crisis, este foco no subjetivo, sin nombre, anónimo, ardiendo en todos, habiendo ardido en todos, sacudiendo, gritando, vertiéndose, donde aún nada es, donde ni la individualidad ni el nombre ni la ley se entreven. Es en este sentido que la vida es sin fin, que el objetivo de la obra no puede ser subjetivo, ni el proyecto del retórico ser personal; reincendian un foco que está en todos en la medida en que lo está en cada uno. Ni colectivo ni individual es el proyecto del arte o del pensamiento, el lanzamiento del arte o del pensamiento (porque el uno como el otro ignora su función como su objetivo). Es *hypsos*, es lo más extremo del cuerpo singular de cada uno, más expuesto que el alma, el miedo, la identidad, la ciudad, la lengua, el nombre." ⁹⁸⁸

Existe un foco de nacimiento ni individual ni colectivo, un origen asocial que sin embargo nunca cesa de actuar en cada uno de todos los cuerpos singulares que ha habido, que hay y que habrá. Su modo de actuar es el de empujar, desordenar.

"Sin cesar la lava empuja, sin cesar desordena, sin cesar terrorífica. / Pero sin cesar se petrifica instantáneamente en el aire libre. La lava bloquea su propio acceso a ella misma, se petrifica en las obras, se academiza en el lenguaje, se oscurece y se hace opaca secándose." ⁹⁸⁹

985 *Ibid.*, pp. 212-213. Vendar traduce el francés *panser*, homónimo de *penser*, pensar...

986 *Ibid.*, p. 213

987 *Ibid.*, pp. 211-212

988 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, op. cit., pp. 121-122

989 QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, op. cit., p. 232

Poner el lenguaje al servicio de la lava significa no sacrificar al idioma de la ley que pule la lava petrificada con el objetivo de impedir el surgimiento y, en lugar de ello, practicar la lengua como medio de apertura. La vida crece hacia abajo, hacia lo cálido, hacia lo explosivo mientras que lo petrificado flota en la superficie. La petrificación es inevitable y es nuestro nicho ecológico. Pero nuestra tarea es hurgarnos hacia el río vivo que fluye más acá del lenguaje. Sloterdijk filosofa en esta dirección, apuntando a la diferencia entre mundo y lenguaje:

"Una autobiografía fundamental que perdure en el receptáculo interno de la conciencia individual y no se empeñe en ser una metafísica de la identidad, sólo aparece en los espacios iniciales de la vida separada cuando sigue a ese flujo silencioso donde las cosas aún sin nombre juegan en las orillas del concepto sin petrificarse."⁹⁹⁰

Lo petrificado es el pasado, la lava es el *jadis*, el antaño, el otoño. Nuestra identidad no debe engañarnos: nuestro origen es impersonal y desiderativo.

El trámite del retórico es lanzarse en la fuente ardiente y naciente, a diferencia del filósofo abstracto que se congela. En este sentido, Quignard se inscribe en la tradición anti-platónica del siglo XX de la cual pretendía alejarse Badiou.

"Platón define la filosofía como el ejercicio de muerte necesario antes de que el alma se rehaga viva, rememorante del Uno, de la antigua Unión (mientras que el cuerpo pasa por fin al estado de fantasma). [...] El amor hace el movimiento inverso: ya no el ejercicio de muerte sino el ejercicio de nacimiento. [...] Es un ejercicio de vida antes que el cuerpo devenga vivo (es decir antes que el alma devenga un fantasma, un doble del cuerpo, un principio personal interno)."⁹⁹¹

Pensar es renacer.⁹⁹² Tiene memorias no de ideas-formas sino de espacios impulsivos. Nacer, salir de la oscuridad hacia un mundo extraño. "¿Qué nos orienta? El vacío que se extiende frente a nosotros. / Vacíos, huecos que invadimos como a los soñadores les gusta hacer en los sueños."⁹⁹³ El bien de Badiou, que continúa en las rupturas, es el nacer de Quignard. La diferencia de la propuesta de Quignard reside en que la emancipación que posibilita *nace* antes que el lenguaje y lo pone a su servicio en vez de sujetarse a él. El pensamiento en aras de emancipación recurre al lenguaje como a un arma para abrir vías a la creación de mundos.

Este pensamiento no es ordenación de un mundo sino generación. El pensamiento baila con el deseo, decíamos más arriba. El *jadis* invita a la reflexión acerca de la sexualidad y "del viejo ermitaño que se asoma entre las piernas", puro *jadis* dice Quignard del miembro masculino. Para

990 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, op. cit., p. 52

991 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 292. Quignard se inspira también a Platón en su concepción de la palabra, que él concibe, como hemos visto, exclusivamente en tanto que violencia. A este propósito, Rabaté (RABATÉ, D. *Pascal Quignard...*, op. cit., p. 21) escribe: "Contra la voluntad platónica de decir o de ver lo Verdadero, la palabra debe ser utilizada en sus astucias y sus engaños, entendida como una arma de combate."

992 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 151

993 QUIGNARD, P. *Abîmes...*, op. cit., p. 114

Quignard la cuestión sexual es central al mundo que vivimos. Central en el sentido que es la diferencia misma, la separación. *Sexus* en latín: separación. Nancy afirma lo mismo en *El 'hay' de la relación sexual*: "El sexual es su propia diferencia, o su propia distinción."⁹⁹⁴ El deseo que brota en esta brecha nace del manantial del *jadis*. No tiene otro objetivo que el de derramarse, irrumpir.

Nancy sigue:

"De manera general, hay que decir que no hay, hablando propiamente, objeto del deseo. Lo que el deseo desea no le es ob-jetado, no está ubicado delante suya como en frente suya, sino que hace parte de su movimiento deseante. La cosa del deseo no es más ob-jectivable que sub-jectivable. No es 'lanzable' en absoluto: ni objeto perdido ni sujeto de una búsqueda, sino el lanzamiento mismo o el lanzar, el envío, la dirección, la inter-jección."⁹⁹⁵

Pero el *jadis* no sabe lanzarse, ni dirigirse. La posición de Quignard difiere de la de Nancy. Para Quignard, el deseo no está en búsqueda de un objeto perdido pero tampoco se lanza hacia ningún sitio. El deseo es la Pérdida. El deseo es este derrame del mundo. La *desideración* es perder los astros, perder el camino, nacer. Para Nancy la etimología del deseo engaña. "[...] (desidero, 'dejar de ver los astros, encontrarse en falta, tener una avería'). Así calificado, el deseo sólo es un desastre, y el pensamiento que se acomoda a ese desastre se abre sobre la ontología de la falta - una desastrología o, si queremos permanecer griegos, una catastrología."⁹⁹⁶ Sin embargo Quignard no funda una ontología de la falta. La pérdida es el don de mundo. Sin contrapartida nace el mundo: en pura pérdida. Perder el camino es crear nuevas trayectorias. El deseo acontece en la diferencia y no de manera binaria sujeto/objeto. No hay autodirección porque no hay sujeto deseante.

La pérdida de Quignard es una invitación a brotar dentro del mundo mientras que Nancy propone la dirección del afuera.⁹⁹⁷ Nacer es penetrar el mundo. El deseo no nos permite lanzarnos sino que el *nosotros* es el efecto de resonancia de la irrupción del deseo. No hay un cuerpo dirigiéndose hacia otro, hay multiplicidades resonando. El cuerpo entonces no pone problema. Para Heidegger el fenómeno del cuerpo es el problema más difícil.⁹⁹⁸ Sólo es verdad para quien aprehenda el cuerpo desde la mente, desde la perspectiva arriba-abajo en lugar de desde dentro. El cuerpo es la pregunta más fácil. La gravedad siempre está y la respiración no cesa, el aire entra y el aire sale. Las sensaciones corporales son omnipresentes. El ser acontece molecularmente, incesantemente. Quien busca el acontecimiento en el nivel macro se pierde en tonterías históricas. Sáez Rueda dice que extraviarse para Heidegger fue *modus cognoscendi*, y no un *modus essendi*.⁹⁹⁹ De igual modo, el pensar naciente puede ser un *modus cognoscendi* (Nancy, Deleuze) o *modus*

994 NANCY, J.-L. *L'il y a' du rapport sexuel*, op. cit., p. 27

995 *Ibid.*, pp. 34-35

996 *Ibid.*, p. 37

997 *Ibid.*, p. 39

998 ESPOSITO, R. *Bíos...*, op. cit., p. 113. Esposito trata ahí de la cuestión planteada por Heidegger en *Heráclito*.

999 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., pp. 110-112

essendi (Quignard, Foucault). El deseo, la pérdida, el extravío desplegados en *modus essendi* son creativos de por sí, sin dirección.

Para Nancy, el mundo es a la vez un ser naciente y una creación ex nihilo. Para Quignard somos procedentes de una noche embrollada. La nada de Nancy es una abstracción del pensamiento. La nada de Quignard es consistente, carnal. El lenguaje esculpe el brotar del *jadis*, de la noche, de la pérdida, el lenguaje esculpe el mundo como los artistas del grabado crean sus obras retirando, apartando. Dos planteamientos con respecto a la creatividad del deseo.

"La *tabula rasa*, el grabado negro. / O venimos del vacío o derivamos de la noche la más embrollada. [...] / En los últimos tiempos de su vida, Michel Foucault oponía dos líneas vecinas, paralelas, irreducibles. El pensamiento moderno es la curiosidad que hace *tabula rasa* de lo anterior. Su evolución es destrucción. / Enfrente suya, la reproducción genital es la curiosidad que sube de lo anterior. Su transmisión es un renacimiento insaciable. / Por un lado un progreso que anonada la tradición. Del otro una marea arcaica que se sumerge en lo originario. / Por un lado la aventura artística, técnica, científica, sus pruebas visibles, públicas, sociales. Por el otro el merodeo sexual que repite la escena invisible, que nace del secreto, de la distancia social, que se fabrica en la sombra del abrazo, en la agonía del lenguaje - y luego que sale después de meses y meses en la sombra uterina."¹⁰⁰⁰

El *jadis* que brota, la creación mediante la desvinculación, la liberación de patrones, quitar, esculpir la oscuridad que se eleva. En Quignard el cuerpo está en estado de nacimiento perpetuo. Nos pertenecemos a nosotros mismos sólo en el desprendimiento, en la creación. ¿Qué implica la irrupción del *jadis* para la política? ¿Qué consecuencias trae la pérdida para la vida compartida? ¿Nacer no es algo que se hace solo?

2.2.2 Implicaciones natalicias

“Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible...”¹⁰⁰¹
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*

Hemos conquistado una palabra que subordina el lenguaje al cuerpo. Hemos encontrado una palabra donde prima el silencio, el no-hablar, el no tener lenguaje. Adentrándonos en el *nacer*, que es salida, exploraremos posibilidades de emancipación de acuerdo con la ontología de un ser que surge, creándose a sí mismo. El nacer permite reconciliar la vida y la muerte sin ceder nada ni a la muerte ni a ninguna inmortalidad fantástica. “Habiendo nacido expulsados hemos nacido surgientes.”¹⁰⁰² La justicia del nacer es un viaje. Huye de las sociedades de ciudadanos fantasmas porque se reanuda con el deseo. El amor constituirá entonces la rebelión del animal humano sujeto

1000 QUIGNARD, P. "Les maîtres des ténèbres" en *Écrits de l'éphémère*, op. cit., pp. 288-289

1001 DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 435 p.

1002 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, op. cit., p. 100

al lenguaje. En esta rebelión la escritura se hará política. El derecho del nacer es un viaje. En nuestro camino, veremos emerger la sorprendente posibilidad de unir libertad y odio.

Pensar la multiplicidad-sin-Uno y la justicia que ella misma se da, exige que nos lancemos hacia el vacío. La justicia que se origina con el surgir del mundo borra las fronteras, olvida la significación y nos desnuda.

“Hay que lanzar el alma en el abismo de arriba, / la desnudez debe ser incrementada, / la frontera perderse, / la significación olvidarse como un exceso de vergüenza. / Porque la fuente debe brotar otra vez, otra vez, / no es ni interior ni exterior, / más nueva y más antigua que el tiempo / sin fin, / origen sin fin.”¹⁰⁰³

A partir de esta ontología, que evoca la de Nancy, de quien Quignard es un lector fiel¹⁰⁰⁴, detallamos las consecuencias políticas de una utilización natalicia del lenguaje. ¿De qué modo el nacimiento permite reconciliar la vida y la muerte? El nacimiento es la dimensión espacial desde donde se puede contemplar la copertenencia de la vida y la muerte. A continuación vemos cómo el nacimiento supera la oposición.

El pensamiento muere en la oposición entre la vida y la muerte. La una nutriéndose de la otra, pensar separarlas es tan vano como creer poder acceder a la ley de las leyes. “Morir es *desnacer*.”¹⁰⁰⁵ La emancipación apostará entonces por el nacer antes que por la vida. “Nacer me parece más potente que vivir porque nacer es más contradictorio con morir que vivir. Nacer no tiene nada que ver con reproducirse. No cuesta mucho mirar con extrañeza una luz que ignoramos: es nacer.”¹⁰⁰⁶ Salir hacia lo que ignoramos no es luchar contra la muerte. La salida expone necesariamente a la muerte sin que por ello la muerte se convierta en fin, sea bajo la forma de un ser-para-la-muerte o, a la inversa, en una fábula de inmortalidad. “No hay que desear larga vida a los humanos: no hay ‘más’ tiempo en una vida larga que breve.”¹⁰⁰⁷ Tampoco nacer promete con sus palabras hacer sufrir menos.

“Arranca el lenguaje a la lengua. / Ya no somos una parte del todo – ni mucho menos símbolo de nada. Nos volvemos sencillamente ser sexuado, muriendo, inacabado, partido, extático. / La experiencia, es estar expuesto al perecer. / Ser experiente persigue sin descanso el conflicto inapagable. / No todo, no divino, incompleto, lo perdido es el fruto singular del desgarramiento. / El experto en latín dice el herido. Es el cubierto de heridas. Heridas abiertas.”¹⁰⁰⁸

Nacer no lleva hacia el bienestar. Saliendo de lo que lo encierra, el ser naciendo explora lo que ignora, lo que le choca. En este sentido podemos entender cómo pensar se asocia a nacer. Pensar

1003 QUIGNARD, P. *Les paradisiques...*, op. cit., p. 193

1004 Ver RABATÉ, D. *Pascal Quignard...*, op. cit., p. 141

1005 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 354

1006 *Ibid.*, pp. 380-381

1007 QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, op. cit., p. 165

1008 QUIGNARD, P. *Sordidissimes...*, op. cit., p. 105

hace adelantar la inteligencia y retroceder la sumisión.¹⁰⁰⁹ El cuerpo sufrirá y gozará las consecuencias. “La vecindad con la muerte es quizá más viva que una vida dedicada a huirla.”¹⁰¹⁰

En este pensar natalicio las palabras son instrumentos. Las ideas son escalones que abandonamos a la ruina detrás de nosotros.

“El lenguaje no se mantiene vivo mucho tiempo en el hombre que la lengua fabrica como su sujeto. [...] el lenguaje está vivo sólo naciendo. Desde el momento que tengo el sentimiento de estar soldado al sueño como la noche misma donde se desarrolla, siento que no abrazo más que el viento que soplo. Sólo son palabras que digo. Y deseo otra frontera que franquear, otro nacimiento que emprender, y me precipito hacia lo que desconozco y en lo que soy extraño como hacia una patria ignorada o como, dándome la vuelta de prisa, para juzgar desde un mar que sube y del cual estoy huyendo.”¹⁰¹¹

“La vida es una salida”¹⁰¹²: la existencia no acepta el discurso que difiere su movimiento. “*Issir*, es dejar los dados a la desideración.”¹⁰¹³ Los dados se oponen al itinerario, al camino marcado por la *sideración*, o sea, las estrellas. Es el deseo quien lanza los dados: “desear es un verbo incomprensible. Es no ver. Es buscar.”¹⁰¹⁴ El pensamiento-deseo que se lanza al mundo no tiene a priori alergia a la muerte. Morir sigue siendo una salida.

Una primera consecuencia ética de este pensar en movimiento, en salida, es que imposibilita la ética de la acogida. El deseo que viaja en la justicia del surgir no puede ni quiere ofrecer hospitalidad. Puede acompañar, no acoger. “Es agradable abandonar. / Abandonar es irse. / Siempre hay que irse. / El placer es: yo me voy.”¹⁰¹⁵ El *issir* no tolera el *aquí*. Y vice-versa. Los poderes del siglo XX, más allá de todas sus luchas y pretensiones, obraron en común para hacer triunfar el *aquí* en su modalidad estática. La sedentarización del nomadismo puso fin a un extraño viaje que se inició antes que la humanidad se formase y que había persistido hasta antaño. Quignard tiene al respecto un texto lleno de fuerza, con potentes efectos retóricos de apertura:

“Maldito sea este siglo que maldice este extraño viaje. / [...] maldito sea el siglo que renegó por vez primera desde hace *novcientos mil años* del movimiento que llevó a todas la manadas prehumanas y luego humanas a nunca pararse en un punto del planeta, a no fijar su deseo ni enraizar su hambre, ni satisfacerse de la autoctonía como de una presa, como hacen las plantas y las verduras. / No, no estamos bien aquí. / El argumento es perentorio. El nomadismo originario y plurimilenario dice todo lo que hace falta saber sobre los vínculos de la humanidad y del aquí. Quiero escribir una *Lección sobre ninguna patria* que hará llorar a hombres por ahora muertos.”¹⁰¹⁶

1009 Es la definición que da Michel Onfray de la filosofía en *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, 352 p. Su inventora es, pues, Eva, en el paraíso.

1010 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, op. cit., p. 164

1011 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 382

1012 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, op. cit., p. 233

1013 Quignard opone el *issir* al *aquí* (l'ici) (QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 429). *Issir* es el aquí en su movimiento de salida. *Issir* evita la conotación estática que puede tener el aquí. En cuanto a la desideración, es una palabra que forja Quignard a partir del latín. Su sentido se aclarará enseguida.

1014 *Ibid.*, p. 173

1015 QUIGNARD, P. *Abîmes...*, op. cit., p. 59

1016 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., pp. 382-383

Re-encender la fuente, reanudar con la lava líquida nos invita a irnos. Sabemos, sin embargo, que “sólo transportamos la llama quemándonos.”¹⁰¹⁷ Irse es también abandonar ideas, arrancárselas del cuerpo.

Una segunda consecuencia del pensamiento naciente es que carece de identidad, ignora su propia existencia. El movimiento de salida no se limita al movimiento físico. Incluso, como hemos visto con el automóvil y la incesante actividad del mundo contemporáneo, el desplazamiento hoy en día es necesario a la sociedad estacionaria. Por ello lo que quitamos en primer lugar es nuestra identidad, quitamos las dimensiones del aquí, encontramos en el aquí, no el mandamiento de desplazarse sino la fuerza de salir. “Quitamos el siglo y llegamos al tiempo. Quitamos la nación y llegamos al sitio. Quitamos nuestro nombre y llegamos a la semi-animalidad del deseo y la semi-humanidad del lenguaje naciente.”¹⁰¹⁸ Quitar su nombre es echar el fantasma que nació cuando nos sujetamos a un todo lingüístico, a un silencio. “Hay algo más profundo que la sinceridad: abandonar su alma.”¹⁰¹⁹ Anhelar la concordancia entre nuestra alma y nuestra vida nos constriñe a renegar la emancipación que perseguimos. “Buscar su ‘verdad íntima’, su *intimum*, su ‘maximum intimum’, quien se es verdaderamente, su identidad sexual, social, su género, su papel, es obedecer. / Hay un antes a la verdad.”¹⁰²⁰ El surgir remite a este antes que precede al lenguaje, a esta fuerza taciturna que empuja. Al contrario, crear una ficción unitaria de sí y creer en ella deja el campo libre al silencio, que nos corta la cabeza y nos hace fantasmas convirtiendo nuestra sangre en su agua.

“Lo que anima la animalidad del animal, lo que anima la animalidad del alma es sin distancia a sí. El ego quiere el reflejo, la separación entre dentro y fuera, la muerte de lo que va y viene continuamente del uno al otro. Así que la ignorancia de la cual no podemos salir hay que amarla como la vida misma que en ella se continúa. Todo ser humano que cree saber, está separado de su cabeza y del azar originario. Todo humano que cree saber, tiene su cabeza troncada encima de su cuerpo. Su cabeza troncada se quedó en el agua del espejo.”¹⁰²¹

Crear que nuestra voluntad rige nuestra conducta, que en cierto modo somos los padres de los días que llevamos es negar el origen en nosotros. No adentrarse en el silencio es sacrificar su vida al Verbo divino. Quien ubica la realidad en la representación se acaba ahogado como Narciso. Los

1017 QUIGNARD, P. *Abîmes...*, op. cit., p. 134

1018 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, op. cit., p. 185

1019 QUIGNARD, P. *Sur le jadis...*, op. cit., p. 53

1020 QUIGNARD, P. *Les paradisíques...*, op. cit., p. 271. En la misma línea, LÓPEZ PETIT escribe (*Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, Siglo XXI editores, 1996, p. 101): “No simplifiques el mundo. ¡Multiplica su complejidad! Olvidate de las masas. No te busques. ¡Piérdete! Sé muchos, pero sé uno con todo lo que SE resiste.” Podría creerse que la autobiografía a la cual recurre con frecuencia Quignard contradice este abandono del alma. Pero Quignard no escribe para poseerse sino para desmembrarse. A este respecto, Rabaté (RABATÉ, D. *Pascal Quignard...*, op. cit., p. 43) constata: “La escritura de sí mismo está buscando, no el cumplimiento del sujeto, sino su abolición.” Y, más adelante, analizando la afición de Quignard por las paradojas y las definiciones negativas, que él asimila a las alegrías de la creación en el pensamiento, Rabaté habla de una “conciencia impersonal” donde “el ‘yo’ se ha abolido y disuelto en un ‘nosotros’.” (*Ibid.*, p. 88) Es la conciencia que nos exigía Nancy.

1021 QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, op. cit., p. 164

fantasmas son los que la sangre sigue irrigando y que el aliento sigue animando a pesar de que hayan cesado de nacer.¹⁰²²

Una tercera y última consecuencia del pensar en ciernes es la confrontación que se alza entre el pensador naciente y la sociedad ficticia donde evoluciona. Un fantasma es un ser donde la unidad lingüística organiza al animal, al alma, de tal manera que su fuerza esté redirigida contra su origen. Aquel que reaviva la llama plural e impersonal en el silencio de su cuerpo descubre la fuerza de entregarse a la multiplicidad viva. Esta entrega a su vez genera la desconfianza de las sociedades nutridas de sacrificios. “Cuando amamos, descubrimos de repente que la única unidad de un cuerpo es el nombre que lo nombra.”¹⁰²³ Romper consigo mismo sigue siendo el primer paso para exponerse a lo abierto. Amar arranca del deseo, que arranca del silencio de la lengua. “Defino como amor todo lo que en nosotros renueva el *nascor*, el descubrir puro, la violencia de la oscuridad perdida, el espasmo y la inspiración del cuerpo, la desnudez expulsada en el aire.”¹⁰²⁴ El amor, porque renuncia al lenguaje o más bien porque concibe el lenguaje como un lujo del cual conviene no abusar, incluso del cual podemos prescindir, se enfrenta a la violencia del grupo. Las sociedades se vengan de los que procuran vivir sin prestar oídos a los discursos amenazantes mediante los cuales éstas se erigen como mediadores necesarios.

“Hay que entender el papel sociológico prescriptor de los mitos. / El narrador de los mitos nunca es un humano. / Siempre es el grupo que ha sobrevivido a la caza que une a los grupos, a la caza entre grupos (a la guerra). / El amor es el enemigo mismo de la guerra. / Para la sociedad, la asocialidad (la anacoresis) o la sociedad a dos contra todos (la pareja no casada, no reproductora, no detectable) son los dos enemigos. / El amor es la relación interhumana donde la sociedad no es la mediadora. El amor es el pensamiento interior donde los *qué se dirá* colectivos, la *doxa*, no actúa como vinculante. Es así como el amor es una escena negativa a los ojos de todos los mitos. / El amor es el vínculo antisocial. / No hay amores felices es la moral de la moral.”¹⁰²⁵

La *fe* de Quignard: la moral de la moral es falsa; hubo amantes prohibidos que conocieron la felicidad, hubo chamanes, anacoretas, ermitaños que fueron los más felices de los seres y la mayoría de las obras de arte creadas por la humanidad les son desconocidas.¹⁰²⁶ El reconocimiento social no es indispensable para la existencia. La cuestión no versa sobre cómo hacer para que la sociedad acepte y recupere estos modos de vida y estas creaciones. Se trata de entender que a la sociedad le interesa su propio poder y su propia persistencia y que no confiere ninguna plus valía, ni al arte, ni

1022 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, *op. cit.*, p. 230

1023 QUIGNARD, P. *Petits traités II*, *op. cit.*, p. 420

1024 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, *op. cit.*, p. 126

1025 *Ibid.*, pp. 242-243

1026 Para los amantes y los ermitaños, ver QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, *op. cit.*, p. 155. Y acerca de la cuestión de las obras de arte, ver QUIGNARD, P. *Vie secrète*, *op. cit.*, p. 65. Rabaté hace hincapié en la “disociación esencial” entre el arte y el mundo social para Quignard (RABATÉ, D. *Pascal Quignard...*, *op. cit.*, p. 61).

al amor, ni al viaje. La tarea aquí planteada no consiste en luchar contra lo perdido ni trabajar por su recuperación y su conservación sino en seguir naciendo, en seguir creando.

Conviene ahora profundizar otra vez en esta enemistad que enfrenta a las personas que siguen el impulso del nacer y la sociedad estacionaria. Estamos explorando el potencial liberador del nacimiento. La exploración nos llevó hacia el amor, que a su vez parece indicarnos una suerte de enemistad, incluso de odio. “El secreto, el silencio, la *littera*, el odio al mito, la asocialidad, la pérdida de identidad, la noche, el amor están vinculados.”¹⁰²⁷ Anhelar el exponerse, la expresión, la co-existencia, induce una repulsión frente a la sociedad que en el proceso sin fin de la significación, de la presencia que se hace distancia en la representación, difiere el nacer. El nacer “empuja siempre al enamorado o al artista a odiar la sociedad.”¹⁰²⁸ ¿En qué consiste este odio? En practicar una escritura de la ruptura, una violencia espiritualizada.

No nos confundamos: el odio no es el regalo que nos hace el amor, ni la respuesta que le procuraría un sentido, sino una actitud en la decisión: manejar la espada para crear “el espacio de una inquieta soberanía de sentido”, según la expresión de Nancy. Quignard afirma que en el nacer y en el amar el cuerpo experimenta una suerte de extensión, de espaciamento. También en el aprender.¹⁰²⁹ El arte, la música, la sexualidad, el lenguaje se practican. Dilatan el poder del cuerpo que se compromete en ellos. Adentrarse en ellos nos ensancha. Permiten seguir naciendo. ¿Cómo se afirma el cuerpo en la práctica del lenguaje si la lengua es lo que lo silencia? Odiando el mito, negando la unidad, rompiendo la autorreferencialidad. “Se puede definir lo humano: la sexualidad subordinada al grupo y al lenguaje. / El amor es su revuelta.”¹⁰³⁰ En su rebelión, el amor se hace político. Su gesto es escritura.

Zaratustra: “Escribe tú con sangre, y comprenderás que la sangre es espíritu.”¹⁰³¹ El espíritu toma la forma que un cuerpo roto, sangriento como un naciente, da a las letras que traza. El nacer odia lo que lo impide. Escribe contra la lava petrificada.

“El que escribe se sumerge en la palabra ausente para volver a encontrar algo que ignora el lenguaje, que no es ni bueno ni bello, que terrorifica el lenguaje y apasiona los días, que ataca por atacar, que nace, que no es en lo que es, que abre, que abre y que asusta, que molesta a los muertos que están en los infiernos, que rompe con el orden que le preexiste, que rompe con los vivos que coexisten con él, que vive por vivir. / Rompe con lo que es; ama romper; ama odiar lo visible.”¹⁰³²

1027 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 222

1028 *Ibid.*, p. 325

1029 *Ibid.*, p. 27

1030 *Ibid.*, p. 250

1031 NIETZSCHE, F. “Del leer y del escribir” en *Así habló Zaratustra*, op. cit.

1032 QUIGNARD, P. *Le nom sur le bout de la langue*, op. cit., p. 100

Esta escritura, que sabe odiar lo que ahoga su nacer, se hace enteramente política al ponerse al servicio del surgir. “Escribir es enteramente político. / [...] El que escribe es aquél que procura desempeñar la prenda. A desemplear la prenda. A romper el diálogo. A *desubordinar* la domesticación. A extraerse de la hermandad y de la patria. A desvincular toda religión.”¹⁰³³ La escritura permite recurrir al lenguaje a la vez que se permanece fiel al silencio. La etimología de la palabra *erudición*, nos recuerda Quignard, es quitar lo rugoso, lijar, esculpir. Investigar es ahondarse en los vestigios. Perderse en la noche.

La escritura que reivindicamos ataca la unidad, asumiendo su tarea desvinculante sin cubrir su violencia con una ficción divina.

“Liberar un poco el pasado de su repetición, he aquí la extraña tarea. / Liberarnos nosotros mismos – no de la existencia del pasado – sino de su vínculo, he aquí la extraña y pobre tarea. / Desligar un poco el vínculo de lo que está pasado, de lo que ha pasado, de lo que está pasando, tal es la sencilla tarea. / Desligar un poco el vínculo.”¹⁰³⁴

La justicia del ser singular plural de Nancy nos mandaba a desidentificarnos de toda especie de nosotros sujeto a su propia representación de manera que nuestra exposición pueda estar en la justicia del nosotros originario. La escritura naciente, desvinculante, no tiene fin, como la creación del mundo. Como lo afirma Meaumes, un personaje de *Terrasse à Rome*: “Dar una razón devasta el amor. Procurar un sentido a lo que amamos, es mentir.”¹⁰³⁵ La escritura que no miente es la escritura que abre espacios a la emancipación. Odia la sujeción, la ficción, la fijación.

“Hay que renunciar a la idea de libertad a fin de desobedecer otra vez. Hay que renunciar a la idea de libertad a fin de emanciparse otra vez. Hay que detestar el ahora, lo que se agarra al ahora, lo que pretende mantener la realidad y la tensión de las fuerzas en que estriba. Hay que odiar todo lo que prohíbe todo acceso a lo imprevisible y a lo irreversible. Hay que amar lo irreversible. Hay que incrementar la distancia entre el acontecimiento y el lenguaje.”¹⁰³⁶

El pensar naciente odia lo que lo ahoga, lo que impide que prosiga su viaje, su salida. Su único valor, nos dice Quignard, es la liberación y ya renunció a la palabra *libertad*. Se aleja de ella y de los que le sacrifican su carne.

“La liberación es el único valor – que debemos oponer a la libertad que no es más que un artículo de fe irrealizable. / Hay que desconfiar de los humanos que creen en la libertad y en su libertad. No están libres. Ningún humano está libre. Hay que liberarse incluso de esta creencia. Hay incluso que oponer la individuación al individualismo que no es más que una religión (con la creencia en el ego, la originalidad como capital social, el narcisismo como modo de vida). / La individuación persiste en la vida del que busca emanciparse de los modelos anteriores, del que se prepara a romper el statu *quo ante* social, del que se esfuerza en liberarse de la dominación del pasado.”¹⁰³⁷

1033 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, *op. cit.*, p. 164

1034 QUIGNARD, P. *Abîmes...*, *op. cit.*, p. 273

1035 QUIGNARD, P. *Terrasse à Rome*, Paris, Gallimard, 2000, p. 66

1036 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, *op. cit.*, p. 25

1037 QUIGNARD, P. *Les paradisiques...*, *op. cit.*, p. 137

Hemos recuperado una emancipación para el siglo XXI. Anuda el pensar, el amar, el odio, la oscuridad. La sabiduría, que permite seguir naciendo incluso a la orilla de la muerte, es el pensar que ama. El amor expone el cuerpo a la co-existencia del ser sin sujetarlo a una significación autorreferencial que niega el surgir y sus raíces animales.

El pensar naciente genera una energía descontrolada y a la vez encauzada: genera sabiduría. “El odio de la ciudad y el alejamiento al cual constriñe constituyen los primeros pasos de la sabiduría.”¹⁰³⁸ No hay emancipación ni democracia *por venir* para los que consienten hacerse guardián y campesino. Las exigencias de nuestro tiempo son claras: “la humanidad europea es antihumana.”¹⁰³⁹ No hay ningún discurso de la *res publica* que no resulte hipócrita y despreciable, odiable. El ser nos obliga a irnos, y “no se puede ser al mismo tiempo humano evadido y guardián de cárcel.”¹⁰⁴⁰ Siempre la narraciones ficticias que postulan una comunidad o un nosotros cerrado alcanzan banderas. Son las comunidades nombradas que empujan el devenir social en la guerra y en la ruina. Nancy apuntaba a dos vertientes de la misma medalla que prepara las guerras por venir: llamar al realismo y declarar la fuerza ineluctable, o exigir *finalmente* la paz, creer que algún día una soberanía cerrará el crédito que se abrió con su ficción de justicia.¹⁰⁴¹ Cobardía, no solamente lastimable, sino nefasta. El pensar naciente repudia todas las banderas.

“Una narración soporta el tiempo que empuja las sociedades en la guerra y la ruina. / [...] Escondemos desnudeces con velos. / La historia está llena de banderas – lencería que engaña a las víctimas. / Féneon ha escrito: La bandera francesa no vale ni más ni menos que cualquier otro andrajo nacional. / Un vestido de seda está colocado sobre un viejo fragmento salvaje que se ahoga en la penumbra y a quien el carcelero deniega el sol.”¹⁰⁴²

Irnos: no en contra del guardián, lo que nos llevaría al calabozo y justificaría su existencia, ni contra el campesino, negaríamos la justicia del nosotros, ni en el vientre de la tierra o en la noche de un bosque infinito, pues se trata de salir, irnos en la frontera, ahí donde el guardián no conoce la orden que debe cumplir, ahí donde esperan los campesinos y los desgraciados, ahí donde la miseria desgarrar las banderas y deja pasar rayos de luz que alegran la sangre.

Hemos visto tres consecuencias de una concepción natalicia del pensamiento y de su uso del lenguaje. Las tres laceran el individuo. El lenguaje no sirve para acoger al otro sino para retarlo a salir, a nacer. Tampoco sirve el lenguaje para conformar una identidad sino para desnudarse. Por último, tal uso del lenguaje nos propulsa directamente en una relación conflictiva con la sociedad.

1038 QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*, op. cit., p. 169

1039 QUIGNARD, P. *Les ombres errantes...*, op. cit., p. 108

1040 *Ibid.*, p. 152

1041 NANCY, J.-L. “Guerre, droit, souveraineté – techné” en *L'être singulier pluriel*, op. cit., p. 152

1042 QUIGNARD, P. *Sordidissimes...*, op. cit., p. 228

El pensamiento naciente odia las ficciones y los mitos porque ama lo que nace. Con este material podemos reanudar con el principio de esta sección y contemplar cómo el nacimiento integra a la muerte en su movimiento de salida.

De todo lo que precede podemos extraer una consecuencia de primera relevancia con relación al nacimiento y la muerte. Hasta ahora hemos hablado de una suerte de sí mismo preindividual y totalmente corporal, en la más clara tradición nietzscheana. El conflicto entre la identidad superficial y la fuerza impersonal que nos conforma tiene ahora una dirección clara. Lévinas: "Ignórate a ti mismo."¹⁰⁴³ Sabemos que tanto para Nancy como para Quignard ignorar algo no es pasar de largo sino adorar. Ignórate a ti mismo puede leerse: adora lo oscuro en ti. En aras de justicia, el cuerpo no busca unificarse.

"No te hagas autos. No te hagas el mismo que tú. No te hagas un ídem. Porque ídem no es ipse. No te hagas a ti mismo sino hazte el sí, el self, el sui, el objeto sagrado íntimo, la parte incommunicable, el jadis. [...] No te hagas lo que eres. No te hagas autos. No te hagas ídem. No busques ser diferente de los demás porque el deseo de ser diferente de los demás, ése es el mundo."¹⁰⁴⁴

Diferenciarse no de los demás sino de sí mismo. Ser al extremo del sí, donde tocamos nuestra intimidad impersonal, es lo contrario de ser extremadamente sí mismo. Hay que despedirse de lo conocido para lanzarse hacia nuestro ser en surgimiento. "En el mundo de los ipse el contrario del ipsimus del tirano sería el sui que leemos en el suicidio. Debemos quitar las malas regiones donde sólo los dioses tienen derecho a matar. Debemos abandonar las naciones donde el suicidio está prohibido. / Exilio y suicidio son contiguos."¹⁰⁴⁵ Desde ahora en adelante llamaremos a la parte incommunicable de cada uno el *sui mismo*.

Tras nuestro pasaje por la obra de Quignard obtenemos el *sui mismo*, una mezcla de sabiduría y animalidad cercana al tipo nuevo que Esposito veía "después del hombre".¹⁰⁴⁶ En su obra sobre la biopolítica, Esposito subraya que en los campos de concentración estaba prohibido el suicidio. Quignard exige por su parte que aceptemos la verdad de Epicteto: "La puerta está abierta."¹⁰⁴⁷ Si el nacimiento es una salida, hay que contemplar en el suicidio una modalidad del nacer. La prohibición legal o moral del suicidio traiciona una cultura que teme el carácter transitorio del mundo. Prohibir el suicidio es apostar por la vida frente a la muerte. La apuesta del pensamiento natalicio es un don sin contraparte, un sacrificio sin dios, una entrega sin principio. El suicidio es,

1043 Citado en NANCY, J.-L. *Identité...*, op. cit., p. 38

1044 QUIGNARD, P. *La barque silencieuse...*, op. cit., p. 55

1045 *Ibid.*, p. 86

1046 ESPOSITO, R. "Después del hombre" en *Bíos...*, op. cit., pp. 160-173. Esposito discurre en este texto sobre la unión de sabio y animal, susceptible de generar una criatura nueva.

1047 QUIGNARD, P. *La barque silencieuse...*, op. cit., p. 86

para Quignard, la punta extrema de la libertad humana.¹⁰⁴⁸ Pues esta libertad natalicia supone que no hay nada que preservar ni ningún sitio al cual volver. De ahí el movimiento del *sui mismo*. Para Quignard, el *sui* es el *sum* sin *ego*. "La ipseidad define la vuelta sobre sí de las emociones en el interior del cuerpo sin la ayuda del lenguaje, es decir lejos, antes de la posición ego."¹⁰⁴⁹ El espacio del *sui mismo* es el cuerpo antes del lenguaje, su comunicación es un zumbar ajeno a la significación. "El falso *self* es un abrigo remendado de identificaciones y proyecciones. [...] El verdadero *self* no puede nunca conseguir una posición social. La residencia del verdadero 'sui' es para siempre somática y su comunicación silenciosa."¹⁰⁵⁰ Nuestra tarea es desligar el pasado, deshacer los nudos, desanudar los patrones. Lo que se compromete en esta tarea no tiene identidad ni ser colectivo.

Nuestra tarea es hacer explotar el abrigo petrificado de las identidades. El *sui mismo* supone que lo único que conocemos de nosotros mismos es aquello de lo cual nos hemos despedido. Nuestra identidad, en la óptica del *sui mismo*, es lo que en nosotros hemos destruido, lo que hemos quemado en el fuego del pensamiento, del arte y del amor. El *sui mismo* es propio de quien tiene una actitud de asesino con respecto a sus propias identidades y tiranos. Quignard se reapropia una sentencia de Epicteto:

"Todo hombre es una ciudadela llena de tiranos que debemos hacer explotar. / Dite a ti mismo cada día cuando ejercitas tu cuerpo en la musculación antes de ofrecerlo al masaje y ejercitando tu alma en el pensamiento antes de ofrecerla a los sueños: 'No un filósofo en aprendizaje sino un esclavo en vías de emancipación.'"¹⁰⁵¹

Nacer es esto: emanciparse sin identificarse, emanciparse sin nombrar el tirano, sin conocer el territorio donde uno se aventura. Nacer es una catástrofe emancipatoria.

Nuestro destino es la justicia, la tierra, el nacimiento. "Quien no sabe que está vivo empieza a nacer. Quien no sabe lo que es el mundo empieza a pisar la tierra. El lenguaje es el lugar de un secreto al cual ningún hablante se acercará."¹⁰⁵² Este secreto nace lejos de la comunicación. El sentido del deseo opone quienes ordenan la vida en función del miedo a quienes se entregan a la vida caóticamente ordenada. Quignard sentencia: "Quienes quieren sentido no se encuentran nunca sobre la tierra con quienes quieren a la vida."¹⁰⁵³ Estamos ahora preparados para sacrificarnos en aras de creación.

1048 *Ibid.*, p. 92

1049 *Ibid.*, p. 89

1050 *Ibid.*, p. 90

1051 *Ibid.*, p. 107

1052 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative, op. cit.*, p. 108

1053 *Ibid.*, p. 179

3. El sacrificio creativo. Necrología del individuo

"Hay una parte totalmente anónima que yerra en los nombres."¹⁰⁵⁴
- Johan Wolfgang Goethe

"El pájaro rompe el cascarón, el huevo es el mundo. El que quiere nacer tiene que romper el mundo."¹⁰⁵⁵
- Herman Hesse, *Demian*

Nuestra sacrificología no es un antídoto a la violencia pero sí a la venganza y la *lógica* sacrificial. La *lógica* sacrificial se despliega a partir de las partes sacrificadas e inconscientes del cuerpo en la construcción de la identidad individual y colectiva. Hoy en día en la inconsciencia sacrificial perdemos nuestro potencial fractal de crecimiento, destruimos el escenario terrenal y despedazamos el nosotros que nace. Miramos en nuestras manos y sólo tenemos el lenguaje. Hemos revocado las ficciones de unidad comunitaria que organizan el sacrificio del otro. Ahora nos estamos enfrentando al último fundamento que trava el surgimiento del ser: la unidad individual. El *individuo* es la matriz nihilista *par excellence*: sacrificamos nuestra energía a esta matriz y sirve de fundamento a las comunidades imaginarias que secuestran aún más la fuerza del nosotros naciente. Estamos ante la última fortaleza de la *lógica* sacrificial. Necesitamos hacer consciente la *lógica* sacrificial para que caiga por su propio peso, pues sólo ella puede florecer inconscientemente. Hacer consciente esta *lógica* no significa otra cosa que sacrificar nuestras ficciones individuales. En aras de la liberación del nosotros, arrancarse del pequeño ego que objetiva el mundo constituye la última etapa. La ventana está abierta: crear es saltar al mundo.

El mundo que brota es la parte anónima que yerra en los nombres. Es el subconsciente prelingüístico, es el entretejerse de las bacterias, de las moléculas, de los animales, de lo que queda de vivo en lo humano. El pensamiento es tributario de la errancia en surgimiento de esta parte. La creatividad del sacrificio sólo puede ser la necrología del individuo, una entrega consciente a la violencia del ser que surge sin cesar. Ahora nuestra tarea es la de concretar la espiritualización de la violencia de Nietzsche con ayuda de todo lo que hemos ido elaborando a lo largo de esta investigación. ¿Qué significa espiritualizar la violencia cuando es el cuerpo el que piensa? ¿Qué es la violencia para un psiconauta? El sacrificio consciente, la espi-ritualización de la violencia, es el *modus operandi* del ser viviente que acomete, como nos proponía Quignard, hacer saltar por los aires la ciudadela llena de tiranos que cada uno es a su pesar.

1054 Citado en QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative, op. cit.*, p. 133

1055 HESSE, H. *Demian*, Buenos Aires, Argonauta, 2002, 160 p.

Empezaremos explicitando algo indispensable para el camino que nos proponemos: una teoría cuántica de la enemistad. Si quiero sacrificar mi identidad, más vale que bañe mi violencia de amor y pensamiento ya que se ataca a la ficción que sin embargo soy. Si en la disolución cuántica del sujeto experiencia y experimentador se confunden la una con el otro, necesitamos una enemistad teñida de la fuerza del amor para que la tensión pueda integrarse a la propia vivencia sin necesidad de chivo expiatorio. En segundo lugar, devolveremos el uno mismo a su propia extrañeza, exponiendo su oscuridad y retándolo a bailar con la tensión. Saliendo de su posición ficticiamente estable, el cuerpo se expone, fisiológicamente múltiple y desconocido. Liberado de las cárceles del YO, el pensamiento celebra la multiplicidad de la carne. Entonces el lenguaje puede devenir canto, oda al nosotros anónimo.

3.1 Polemotensegridad: una teoría cuántica de la enemistad

“¡Oh, enemigos! No hay enemigos.”¹⁰⁵⁶
- Friedrich Nietzsche

“La ley de la justicia es esta tensión inextinguible hacia la justicia misma.”¹⁰⁵⁷
- Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*

Nosotros nacemos. Hemos sacrificado la unidad del cuerpo sobre el altar del pensamiento encarnado. Experimentando la carne del mundo hemos llegado a los huesos de lo vivo donde el pensamiento puede escuchar el dolor más allá de la diferencia entre vida / muerte. Los huesos empujan, mantienen la vida en alerta creativa. Contemplados con el prisma tensegrítico los huesos constituyen los elementos de presión. El elemento de tensión se compone de las diferentes capas y categorías de tejidos. A su vez, los huesos son aquello que no se puede ver al no ser que nos encontremos frente al sufrimiento más extremo o la muerte. La conciencia esquelética está a la escucha de lo que en ella resuena desde los orígenes del *jadis*, está atenta a la oscuridad que no se ve pero que no cesa de empujar y actuar. Está atenta a su impropio nacimiento. ¿A qué se dirige su atención, su alerta?

Proponemos contemplar la enemistad desde la perspectiva tensegrítica que hemos ido introduciendo poco a poco. En el enfoque tensegrítico, la tensión mantiene la integridad del sistema y cualquier cambio de tensión o de presión supone la reorganización de la totalidad sistemática. Nos

1056 Citado en DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 45

1057 NANCY, J.-L. *La creación del mundo o la mundialización*, op. cit., p. 150

encaminamos hacia lo que Sam Keen, en *El creador de enemigos*¹⁰⁵⁸, llamó una teoría cuántica de la enemistad. Para construirla, estableceremos una tensión entre nosotros y Deleuze y Guattari. Esta vía nos ilustrará que, como en el vientre materno, el nacimiento sigue siendo un combate a vida.

Ciertos elementos de una eventual teoría de la enemistad en Deleuze nos ayudarán a tensar nuestro pensamiento de manera que se deje conscientemente vía libre a la fuerza creativa. Hemos tratado ampliamente la delicada cuestión del pensamiento binario en *Mil mesetas*. Podemos, ubicados en otra meseta, revalorizar el legado y la salud del rizoma refiriéndolo a la cuestión de la enemistad. En primer lugar, conviene subrayar la posibilidad productiva del mal. El pensamiento binario por ejemplo puede construirse como un trampolín en el que la oposición amplía la libertad del pensador.

"Un sistema puntual [arborescente] será mucho más interesante si un músico, un pintor, un escritor, un filósofo se opone a él, incluso si lo fabrica para oponerse al mismo, como un trampolín para saltar. La historia sólo está hecha por quienes se oponen a la historia (y no por aquellos que se insertan en ella, o que la remodelan)." ¹⁰⁵⁹

El vínculo entre historia y devenir consiste en una oposición irreconciliable y sin embargo irrenunciable. Quien se opone a la historia, por nobles razones creativas, es el único susceptible de crear historia, de hacer historia. La oposición aquí es consciente de generar su contrario. Incluso asoma el deseo de creer que mientras se está oponiendo a la historia es cuando mejor se la sirve. "El deseo va hasta ahí, por momentos se desea su propio anonadamiento, por momentos se desea lo que tiene la potencia de anonadar. Deseo de dinero, deseo de armada, de policía y de Estado, deseo-fascista, incluso el fascismo es deseo." ¹⁰⁶⁰

¿Cómo sabemos cuando el deseo es creador y no fascista? "[...] lo Intempestivo, otro nombre para la haecceidad, el devenir, la inocencia del devenir (es decir el olvido contra la memoria, la geografía contra la historia, el mapa contra el calco, el rizoma contra la arborescencia)." ¹⁰⁶¹ La inocencia del devenir aparece como el criterio de justicia que permite generar una serie de parejas binarias. Al afirmar la inocencia del devenir, Deleuze y Guattari sustraen a la enemistad la posibilidad de proyectarse como erradicación del enemigo. No hay inocencia en devenir sin su otro, la necesidad y la dependencia que entretiene lo rizomático con lo dual es vital, absoluta. Por ejemplo, la oposición entre la interpretación y la experimentación en la

1058 KEEN, S. "El creador de enemigos", *loc. cit.*, p. 292

1059 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, pp. 362-363

1060 *Ibid.*, pp. 203-204

1061 *Ibid.*, p. 363. Contrastando con esta perspectiva, en *El libro de la risa y del olvido*, Madrid, TusQuests, 2013, p. 5, Milan Kundera escribe: "La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido." Ambas frases nos parecen igual de hermosas e inspiradoras. Pero binarias. Nosotros estamos introduciendo una manera de luchar que no sea determinada por el *contra*.

investigación de Castañeda con don Juan resalta la necesidad de proteger al enemigo a toda costa, la salud del *tonal*.¹⁰⁶² La perspectiva histórica está pies arriba: ya no se trata de protegerse del enemigo sino que nuestra relación con el enemigo sea la de su cuidado.

"Hay que disminuirlo, empequeñecerlo, limpiarlo, y aun así en ciertos momentos solamente. Hay que guardarlo para sobrevivir, para desviar el asalto del nagual. Porque un nagual que haría irrupción, que destruiría el tonal, un cuerpo sin órganos que rompería todos los estratos, volvería instantáneamente el cuerpo en nada, auto-destrucción pura sin otra salida que la muerte: 'el tonal debe estar protegido a toda costa'."¹⁰⁶³

La pregunta clave para nosotros: ¿en qué momento conviene disminuir el *tonal*, y en qué medida? ¿Cómo sabe el pensador que es tiempo de construir un binario, o que al contrario ha llegado el momento de saltar?

La tensión que genera el bloqueo del flujo se supera cuando el individuo se crea a sí mismo como línea creativa de fuga. La relación entre lo orgánico y el cuerpo exige revisitarse a la luz de la enemistad productiva que empezamos a entrever. "Nos damos poco a poco cuenta de que el CsO no es para nada lo contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo, es el organismo."¹⁰⁶⁴ ¿Cómo trata a su enemigo el CsO?

"El organismo, hay que conservar un poco de éste para que pueda rehacerse en cada alba; y pequeñas provisiones de significación e interpretación, hay que conservar algunas, incluso para oponerlas a su propio sistema, cuando las circunstancias lo exijan, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuerzan a ello; y pequeñas raciones de subjetividades, también hay que conservar bastante para poder responder a la realidad dominante."¹⁰⁶⁵

En el camino, estamos perdiendo la creatividad. La realidad dominante de hoy día se burla de que estemos a su favor o bien en su contra, integrando o huyendo. Lo importante para su mantenimiento es que estemos pensando en ella, que nuestro silencio esté invadido por su discurso.

La enemistad entre el CsO y el organismo resulta un tanto confusa, ya que todo el pensamiento está puesto de un lado, a favor de un bando, aunque asume que los dos bandos son necesarios el uno para el otro.

"O sea el organismo como estrato: hay efectivamente un CsO que se opone a la organización de los órganos, pero también hay un CsO del organismo, perteneciendo a este estrato. *Tejido canceroso*: en cada instante, en cada segundo, una célula se vuelve loca, prolifera y pierde su figura y se apodera de todo; hace falta que el organismo la devuelva a su norma y la reestratifique, no solamente para sobrevivir él mismo, sino también para que sea posible una huida afuera del organismo, una fabricación del 'otro' CsO en el plano de la consistencia."¹⁰⁶⁶

1062 En la visión chamánica de don Juan, el *tonal* se asemeja a lo macrológico, es el mundo convencional, la esfera de los hechos y la identidades. El nagual por contraparte remite a esta dimensión en la cual viajan los chamanes y la cual visitan cada noche los soñadores, es el mundo detrás del espejo, es el mundo en el cual penetra Alicia guiada por el conejo, etc.

1063 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 201

1064 *Ibid.*, p. 196

1065 *Ibid.*, p. 199

1066 *Ibid.*, p. 201

El pensamiento rizomático cojea de la misma premisa que el de Sade o Bataille, según la lectura que hace de ellos Michel Onfray.¹⁰⁶⁷ Para Sade, la moral debe permanecer viva para que el pecado pueda triunfar. Para Bataille, que impulsa una ética de la transgresión, es imprescindible que la ley se mantenga fuerte, para que los impulsos éticos de transgresión tengan los cauces apropiados. Sin ley perdemos el placer de transgredirla. Deleuze y Guattari acaban defendiendo la necesidad del organismo para que una huida fuera de él sea posible, y que su teoría tenga validez. Proponemos que el pensamiento se arriesgue a ser a la vez organización y cuerpo, centrándose en la barra oblicua que empuja hacia afuera, permitiendo así que crezca el impulso vital y su burbuja inmunológica. Pensar juntos cierre y apertura, huida y refugio. De esta manera, no se trata de defender el organismo para poder huir de él sino pensar a la vez la huida y el organismo, dejando que el baile entre ambos sea creador. Esta teoría sería un auténtico pensamiento del rizoma, del cual ya sabemos que puede echar raíces, como el deseo puede volverse fascista.

Imaginemos que (vida /muerte) o (X / Y) es un conjunto tensegrítico. Los paréntesis representan una burbuja tensa que mantiene juntos un determinado volumen de discurso en el cual vibra la intensidad del empuje, la fuerza de los huesos. Asumimos que el lenguaje es inmunología (arma, violencia) al servicio de la fluidez y la libertad de los huesos mudos. Sin tensión limitante, los huesos se desorganizan, la poesía se desvincula del dolor, el deseo se hace impreciso y destructivo. Con tensión excesiva, sufren y se enquistan, la poesía se hace razón crispada que ya imagina el próximo chivo expiatorio, el deseo se ahoga. El lenguaje debe por consecuencia abrirse al afuera, apuntar hacia él, romper su autorreferencia para que la fuerza de los huesos encuentre una manera de bailar con la tensión del afuera. Para Quignard es la simple verdad retórica: la ventana está abierta. ¿Puede el pensar construir una esfera inmunológica a la vez que toma en consideración la puerta y la ventana, la aeración con el afuera, la alteración?

"La expresión atípica constituye una punta de desterritorialización de la lengua, juega el papel de *tensor*, es decir que la lengua tiende hacia el límite de sus elementos, formas o nociones, hacia un más acá o más allá de la lengua. El tensor opera una suerte de transitivización de la frase, y hace que en último término reaccione sobre el precedente, y así remonte toda la cadena."¹⁰⁶⁸

La lingüística que imaginan Deleuze y Guattari se deja integrar al modelo tensegrítico de por sí. El esfuerzo poético tensa la lengua, la anuda con la fuerza creadora y la expone al tránsito del afuera. Pensar crea conceptos.

1067 Ver la crítica a las teorías de Sade y Bataille en el ámbito erótico de ONFRAY, M. *Le souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire*, Paris, Flammarion, 2008, 191 p. El recién premiado Nobel Mario VARGAS LLOSA abunda en la misma dirección de Bataille en su último libro, *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara, 2012, 232 p. Vargas Llosa aboga por la alegría de transgredir en los placeres del amor, alegría que pierde su sentido en una civilización permisiva.

1068 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 126

El potencial creativo del lenguaje queda sometido a la forma de sus elementos. A partir de aquí, palparemos una tensión del paisaje intelectual de *Mil mesetas*. La cuestión de la forma, cuestión por antonomasia según Heinrichs y Sloterdijk, es equívoca en Deleuze y Guattari. "Pero el plano de consistencia ignora la sustancia y la forma: las haecceidades, que se inscriben en este plano, son precisamente modos de individuación que no proceden ni mediante la forma ni mediante el sujeto."¹⁰⁶⁹ Pero también y muy al contrario: "Ocurre que critiquemos contenidos de pensamiento considerados demasiado conformistas. Pero la cuestión es en primer lugar la de la forma."¹⁰⁷⁰ ¿Qué forma dar al concepto?

La cuestión es antes que nada un asunto de forma. A su vez, la cuestión de la forma se duplica en dos otras, aunque inseparables: la forma de la organización y la forma del cuerpo sin órganos. Deleuze y Guattari se preguntan: "¿Existe alguna manera de abstraer el pensamiento al modelo del Estado?"¹⁰⁷¹ La pregunta está mal formulada: busca algo que no sea el modelo del estado, piensa reactivamente. Este tipo de pensamiento, moldeado al modelo del estado del cual sin embargo pretende querer alejarse, ha perdido de vista la productividad del enemigo, ha perdido la forma tensegrítica. Pues define de antemano el estado como un rapto de energía y su organización en pro de la guerra mortífera: "En breve, al mismo tiempo que el aparato de Estado se apropia una máquina de guerra, que la máquina de guerra toma la guerra como objeto, y que la guerra se subordina a los objetivos del Estado."¹⁰⁷² ¡Formidable simultaneidad! Seguimos escuchando a nuestros autores: la captura de la energía nómada pone ésta al servicio de la guerra objetiva (la enemistad con vistas a la aniquilación de su objeto) en el mismo momento que la guerra pierde su productividad para incardinarse a los mortíferos objetivos del estado. En este modelo el pensamiento fue derrotado ya que una idea pura – una ficción, una verdad llena en el lenguaje de Badiou – se encarna en la máquina de guerra, que en su versión nómada no tiene la guerra como objeto.¹⁰⁷³ Esta forma de organización es funcional a la "tendencia capitalista a desarrollar la guerra total."¹⁰⁷⁴ La guerra total, de la cual el fascismo fue sólo un esbozo, no es sino la esferización absoluta del fractal, donde enemistad y pensamiento están absolutamente separados:

"[...] pero el fascismo no es sino un esbozo, y la figura posfascista es la de una máquina de guerra que toma directamente la paz por objeto, como paz de Terror o de Supervivencia. La máquina de guerra reforma un

1069 *Ibid.*, p. 632

1070 *Ibid.*, p. 464

1071 *Ibid.*, p. 464

1072 *Ibid.*, p. 520

1073 *Ibid.*, p. 523

1074 *Ibid.*, p. 524

espacio liso que pretende controlar, rodear toda la tierra. La guerra total es en sí misma obsoleta, dirigida hacia una forma de paz aún más terrorífica."¹⁰⁷⁵

El pensamiento, aterrorizado, debe someterse a las exigencias de supervivencia, y dejar que su impulso creativo esté capturado por "la peor máquina de guerra mundial que reconstituye un espacio liso, para rodear y clausurar la tierra."¹⁰⁷⁶ La posibilidad de huir se mengua mientras aparece una nueva figura del enemigo, "el enemigo cualquiera."¹⁰⁷⁷ El querer vivir, empujado hacia su más débil expresión, el instinto de supervivencia, pierde su palabra en los discursos de la organización que dan forma al enemigo cualquiera. El enemigo cualquiera es la plataforma a partir de la cual se organiza el sacrificio de la tierra en tanto escenario abierto.

Deleuze y Guattari apuntan al "otro polo": una máquina de guerra no hacia la guerra sino en tanto que línea de fuga creadora. La enemistad, para ser huida creadora, debe encarnarse en el cuerpo propio. "Es posible que esté huyendo, pero a lo largo de toda mi fuga, busco un arma.' [...] Pero, más frecuentemente, un grupo, un individuo funciona él mismo como una línea de fuga: la crea más que la sigue, es él mismo el arma viviente que forja más que se apodera de ella."¹⁰⁷⁸ Nos emociona este texto de *Mil mesetas* y justamente a partir de él, a partir de la posibilidad de huir de la organización del sacrificio absoluto se impone la cuestión de la forma del individuo. Veremos como la huida creativa del *sui mismo*, que no excluye el suicidio, arrastra con ella la forma del pensamiento.

En numerosos ámbitos, Deleuze y Guattari parecen sostener que la forma es extraña a la intensidad constitutiva del CsO. Éste no tiene volumen y es pura línea intensiva. Sin embargo, cuando se hacen más explícito acerca de la construcción de la posibilidad de fuga, los autores dejan de lado la oposición rizoma / árbol para recurrir a la geometría del círculo. Quien huye se crea a sí mismo y en su huida se encuentra.

"Ahora, al contrario, estamos en casa. Pero la casa no preexiste: hizo falta trazar un círculo alrededor de un centro frágil e inseguro, organizar un espacio limitado. [...] He aquí que las fuerzas del caos están contenidas afuera en la medida de lo posible, y el espacio interior protege las fuerzas en germen de una tarea por hacer, de una obra por realizar. Hay ahí toda una tarea de selección, de eliminación, de extracción, para que las fuerzas íntimas terrestres, las fuerzas interiores de la tierra, no sean sumergidas, que puedan resistirse, o incluso que puedan tomar algo del caos a través el filtro o de la criba del espacio trazado."¹⁰⁷⁹

Este texto es muy revelador porque contiene numerosas indicaciones útiles: estar en sí supone trazar un círculo alrededor de un *centro frágil e inseguro*; estar en sí supuso la *organización de un espacio*

1075 *Ibid.*, p. 525

1076 *Ibid.*, p. 527

1077 *Ibid.*, p. 526

1078 *Ibid.*, p. 250

1079 *Ibid.*, p. 382

limitado que no preexiste; la diferencia interior / exterior sucede en aras de permitir a la vida o al arte en germen nutrirse lo suficientemente como para resistir al caos deforme; y la diferencia exterior / interior es un filtro a través del cual es posible capturar para la vida en germen, algo del caos. En este texto el pensamiento está comprometido con la actividad de organizar y cuidar (seleccionar, eliminar, extraer) la vida en germen elaborando una burbuja donde la forma de vida está sustraída al imperio informe del caos y gustosamente conectada a las fuerzas creativas terrestres. Esferología en su más límpida expresión. Luego viene el tiempo de abrir la burbuja y de liberarla en aras de crear nuevas tierras:

"No se abre el círculo del lado donde se aprisiona las antiguas fuerzas del caos, sino en otra región, creada por el círculo mismo. Como si el círculo tendiese a abrirse él mismo sobre un futuro, en función de las fuerzas en obra que abriga. Y esta vez, es para unirse con fuerzas del porvenir, fuerzas cósmicas. Nos lanzamos, arriesgamos una improvisación. Pero improvisar, es unirse al Mundo, o confundirse con él."¹⁰⁸⁰

Fractalogía en su más excelsa expresión. Nos protegemos del mundo, dejamos que la burbuja flote, esté errática mientras recobramos fuerzas para afrontar la tarea de dar forma a lo nuevo. Abrimos, nos lanzamos al mundo – somos el mundo que se improvisa a sí mismo. Para nosotros, eso significa que el lenguaje puede ser un espacio esférico de resonancia que nos lleve a otro lugar, regenerando así el silencio central a la lengua.

Vemos como el CsO no se puede pensar sin la forma que se da a sí mismo. "El CsO es el huevo. [...] El huevo es el CsO"¹⁰⁸¹ Nosotros pensamos a la vez la vida en el huevo, la fuerza fuera del huevo, y la forma del huevo y lo que permite. Pensamos una intensidad que piensa su volumen y no solamente su intensidad. Aquí está el delicado punto que queremos enfatizar: el lenguaje actúa sobre el volumen del cuerpo. Para nosotros hay una manera de pensar este volumen, de pensar el organismo y el cuerpo sin órganos: es la *tensegridad*. En *Ser errático...*, Sáez Rueda enfatiza la importancia de la *intensio* y afirma que no se puede pensar únicamente la *extensio*. No dice palabra ninguna del exceso contrario, en el cual a nuestro juicio caen los autores de *Mil mesetas*, cuando hablan de *intensión* pura sin *extensión*. En la perspectiva de un ser naciente, el volumen como la *intensio* son fundamentales, aunque sea el volumen de la burbuja que flota y la intención de respirar. Eso es *tensegridad*: juego en perpetuo movimiento creativo entre un mar de tensión (volumen) formado por islas de presión (empuje, *intensio*). Volvamos un instante a este curioso "centro frágil e inseguro", singular ocurrencia en la teoría descentralizada del rizoma y sin embargo en un lugar crucial. El centro es aquello alrededor de lo cual se traza el círculo inmunológico. Este centro sólo puede entenderse gracias a la razón esquelética. Veamos cómo.

1080 *Ibid.*, pp. 382-383

1081 *Ibid.*, p. 202

La hipótesis que queremos avanzar propone entender este centro frágil e inseguro como el centro de gravedad. En el cuerpo pensante, además del centro sexual de Freud y del *tymos*, centro de la autoestima que le añade Sloterdijk y que ubica en el pecho¹⁰⁸², deberá primar sobre los otros centros el de gravedad. Es inseguro porque es inseparable de la dinámica del sistema muscular y esquelético. En el cuerpo en movimiento, en el cuerpo vivo, los huesos son lo que no se puede ver por los sentidos pero sí por el pensamiento. No se puede determinar el centro de gravedad con seguridad ya que está siempre en movimiento. Para ubicar físicamente el centro de gravedad de una masa corporal debemos renunciar a concebirla como inherentemente constituida por movimiento y memorias. Un objeto inerte, un cadáver tienen un centro localizable. Incluso nos podemos identificar con el inidentificable centro de gravedad: pues, como dice Nancy sobre la identidad, ésta no tiene volumen, es un punto de caída a partir del cual nace una trayectoria, un desplazamiento. Si buscamos el centro de gravedad de un cuerpo vivo, estamos condenados a considerarlo inseguro y dinámico, o sea, a mirarlo bailar. Está emergiendo la teoría cuántica de la enemistad. Deleuze y Guattari se precipitan y malgastan la posibilidad que abren a la hora de pensar la relación entre las fuerzas en el centro y la gravedad. Hablan de fuerzas centrífugas que, según la expresión de Klee, "triunfan en la pesadez."¹⁰⁸³ Esta perspectiva nos devuelve la vieja enemistad que pretende ganarle a su enemigo, en lugar de comprender la compenetración de ambos. Caen en la trampa tanto Sloterdijk, cuando define la cultura como un esfuerzo antigravitacional, como Zizek, cuando cree que el arte de la danza niega la gravedad.

No hay triunfo más allá de la gravedad, hay tensegridad. Todavía se cree en la dualidad espacio / vida cuando se lucha contra la gravedad, ya sea micropolítica o artísticamente, si estas dos expresiones no significan lo mismo. Pero en el espacio interestelar, que los astronautas comparten con los filósofos abstractos, es prácticamente imposible moverse. Sin enemigo, el movimiento muere. Habrá que vitalizar el *hara* y detenerse en el desplazamiento del centro de gravedad al cual los artes marciales y la danza contemporánea dedican años sin jamás lograr el absoluto control. Es un camino ya comenzado que no apunta a ningún estadio final. En las artes marciales, dicen rápidamente Deleuze y Guattari¹⁰⁸⁴, el centro se mueve en el espacio liso del Vacío (que no es la nada) donde no hay objetivos. Es el espacio del ser naciente y de la polemotensegridad.

1082 SLOTERDIJK, P. *Ira y tiempo...*, *op. cit.*

1083 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 383

1084 *Ibid.*, p. 498

¿Qué es lo que mueve el centro que carece de objetivos? Nuestra respuesta: su fragilidad y su perpetua inadecuación consigo mismo. El centro de gravedad se mueve sólo. Puro movimiento. Ése es el movimiento absoluto: el movimiento libre de objetivo que dialoga sensitivamente con la gravedad. Es la danza butoh: "¿Cuál sería el movimiento absoluto? *Tocar el suelo*, contesta sencilla y eficazmente Carlota Ikeda."¹⁰⁸⁵ La respuesta de Ushio Amagatsu es aún más explícita: "¿Cuál sería el movimiento absoluto? *Un cuerpo en diálogo fusional con la gravedad*."¹⁰⁸⁶ El enemigo se fusiona con el pensamiento a la vez que la consciencia se vuelve sobre la tensión interna del psiquismo. Pues el cuerpo que empieza a dialogar con la gravedad ve a sus memorias invitarse al diálogo. Escuchar la gravedad significa en un primer momento percatarse de que no tocamos el suelo. Estamos sujetos: nuestro yo nació de una ortopedia de la cavidad fonatoria y a partir de ahí se construyó todo un sistema rígido de tensiones que constituyen el yo ficticio. Escuchar la gravedad es, de manera concreta y banal, prestar oídos a nuestra propia extrañeza.

La cartografía de Deleuze y Guattari roza aquí también la posibilidad de una lectura tensegrítica del cuerpo humano cuando hablan de las capacidades intensivas en relación con los vínculos extensivos que trazan la latitud y la longitud de los cuerpos.¹⁰⁸⁷ Aplicada al movimiento humano, la tensegridad no es sino la concienciación de los meridianos de circulación de las fuerzas nacidas del juego presión-tensión (huesos-tejidos).¹⁰⁸⁸ La enemistad que integra la tensión al cuerpo del pensante imagina una relación creativa con la tensión a la vez que ésta exige que el pensamiento se involucre en el volumen del cuerpo / lenguaje. La enemistad que debemos dejar atrás es la que determina conceptual y mentalmente el enemigo como situado en frente. Entonces, devuelto al cuerpo, el pensamiento se confunde con la enemistad misma, ya que es aperccepción de la tensión. Si no hay tensión, no hay pensamiento. El planteamiento tensegrítico nos permite entender anatómicamente lo que Sáez Rueda llama excentricidad, que es la capacidad del humano para crearse excediendo .

"Y si esta capacidad está aquí en ejercicio, en todas las situaciones parecidas a éstas, en las que siempre se trata de una especie de enemistad con el mundo que parece acariciarnos, ¿porqué no presuponerla en todo momento, en toda situación, aunque sea suponiendo que observa en silencio o se mantiene precavidamente en espera?"¹⁰⁸⁹

Nosotros decimos que el ser acontece incesantemente y que la realidad es al menos la gravedad y el movimiento. Entonces el mundo no parece acariciarnos sino que nos está efectiva y perpetuamente

1085 Citado en BOISSEAU, R. *Panorama de la danse contemporaine*, Paris, Textuel, 2008, p. 292

1086 *Ibid.*, p. 14. Para una discusión comprometida con el butoh, remitimos a infra, *Andanzas infernales*.

1087 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, pp. 313-314

1088 MYERS, T. W. *Vías anatómicas...*, *op. cit.*, pp. 4-6. Ver también los trabajos del Dr. Louis Schultz, a los que Myers hace referencia en un apéndice a su libro, sobre los meridianos laterales, vinculados a las emociones.

Entonces el cuerpo pasa a tener muchos centros, muchos más que lo sexual y lo tímico...

1089 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, *op. cit.*, p. 20

informando, tirando, acariciando. La capacidad de percibir la gravedad, de sentir la fuerza de la realidad, no hay que presuponerla, es real. Gravedad y movimiento: ahí nace el pensamiento. Sáez Rueda precisa que la capacidad a la cual se refiere no es el cogito ubicado en el espacio celestial, está dentro, subsiste e insiste. El esqueleto es el nombre material de esta capacidad y la relación con la gravedad que establece la consciencia esquelética es necesariamente una relación interrogativa.¹⁰⁹⁰

Deleuze y Guattari han perdido el tiempo buscando al enemigo del pensamiento. No puede haber enemigo del pensamiento puesto que el pensamiento es la enemistad misma. Y nosotros queremos pensar corporalmente. Chocamos con la necesidad de prolongar nuestro pensamiento con una fisiología de la enemistad. La tensión es constitutiva de nosotros. Zizek:

"Lo que necesitamos es dar un nuevo paso desde esta oposición externa [...] hacia la superposición directa internalizada, lo que quiere decir que un polo - cuando se hace abstracción del otro y se le lleva al extremo - coincide con su opuesto y además que *no hay en primer lugar una dualidad 'primordial' entre los polos, sino el hiato intrínseco del Uno*. La equivalencia no es, primordialmente, lo opuesta a la diferencia; en rigor, la equivalencia sólo aparece porque ningún sistema de diferencias puede completarse nunca a sí mismo, y es sólo el efecto estructural de su incompletud. [...] La tensión entre immanencia y trascendencia es pues también secundaria en relación con el hiato en la propia immanencia: la 'trascendencia' es una suerte de ilusión de perspectiva, no otra cosa que la manera en que (mal) percibimos el hiato/discordancia inherente a la propia immanencia. De la misma forma, la tensión entre lo Mismo y lo Otro es secundaria en relación con la no coincidencia de lo Mismo consigo."¹⁰⁹¹

Todo *nosotros* que se defina mediante la expulsión de la tensión en un otro sacrifica el nosotros que surge. La libertad del *tymos clava la espada del lenguaje en el corazón, en el dolor propio*.¹⁰⁹² No hay ninguna balanza, ninguna escala de valor abstracta que nos pueda compensar o dar la razón. Hemos acabado con el juicio de dios: nosotros hablamos desde "la justicia que se opone a todos los juicios."¹⁰⁹³ Nos estamos haciendo cargo del vacío, asumiendo que la justicia es esta tensión hacia la justicia misma. A medida que el individuo se deshace crece - en volumen y en intensidad - el mundo que la consciencia habita. Viajar y habitar son dos palabras para la expansión de la presencia. La única obra es agrandar el vacío. Paul Celan: "¿Ensachar el arte? / No, más bien ve con el arte a tu angostura más propia. Y libérate."¹⁰⁹⁴

1090 Según Jess Curtis, docente de la danza contact-improvisación, la relación con la gravedad es siempre formulada en pregunta, como interrogación. Analizamos cómo se despliega la pregunta cuando ponemos sobre la mesa solamente el contacto compartido, los cuerpos y la gravedad, ver infra *Nosotros – un cuerpo en devenir*.

1091 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., p. 85

1092 En la sección que sigue, *La exposición de uno mismo*, fundamentaremos el discurso y el movimiento en algún lugar que no sea ni universal ni arbitrario: el dolor entre los omóplatos, en el *tymos*, en aquellas marcas que no podemos ver sino exponiéndonos.

1093 DELEUZE, G.. "Pour en finir avec le jugement de dieu" loc. cit.

1094 CELAN, P. *El meridiano*, citado en SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, op. cit. p. 3

Liberar lo propio exponiéndose crea el nosotros. Su lenguaje es una alabanza al nacimiento de lo sin nombre. Liberar el propio dolor en nombre del nosotros. Liberarnos del dolor en nosotros. "Sin embargo el nombre propio no designa a un individuo: es al contrario cuando un individuo se abre a las multiplicidades que lo atraviesan por todas partes, después del más severo ejercicio de despersonalización, que adquiere su verdadero nombre propio."¹⁰⁹⁵ Como *El caballero inexistente* de Italo Calvino, para quien su nombre se encuentra al final de su viaje, quien pisa esta tierra y acepta dialogar con la gravedad consiente renunciar a la identidad hasta el final del camino. Hasta el final de la noche. La inadecuación del sí mismo devuelve la identidad al dominio del *sui mismo*. Sólo nos pertenecemos a nosotros mismos bajo la modalidad del adiós.

En el balanceo entre el centro de gravedad y el centro del *tymos*, la carga de sufrimiento y de relatos de venganza disminuye, se desmorona, alivia el *sui mismo* que goza del diálogo con la gravedad. La tensión entre ambos es lo propio – aquello de lo cual queremos librarnos. Escuchando la gravedad el cuerpo pensante trae a consciencia las tensiones y bloqueos que traban el fluir. Dialogar con la gravedad nos lleva a nuestra angostura más propia. Abrir, liberarse, librarse de nuestra tensa identidad deja espacio al nosotros. Cuanto más la consciencia esté perdida en el discurso, más la tensión se manifestará de manera tosca. El camino hacia la gravedad pasa por el dolor propio. "La gente tiene una necesidad enorme de sentir su dolor."¹⁰⁹⁶ El duro viaje de la despersonalización comienza con la identificación con el dolor. No hay culpa: mi dolor es propio. Mi enemigo es propio - soy mi enemigo. La enemistad consigo mismo es una cuestión interna. No se contempla la erradicación del enemigo. Se lo utiliza para salir. Es un combate a vida, como el que hemos realizado al nacer. Es seguir naciendo. En el combate a vida, nosotros, exigiéndonos, salimos realzados, embellecidos, refinados, superados. El nosotros es la instancia de autosuperación del dolor y la muerte propia.

Como para el discípulo del arte marcial *aikido*, el arma más apropiada para dicho combate es el amor. Hacia el enemigo, hacia sí mismo. Luchar, en el aikido y en la vida, es llevar al otro a ser consciente de su propia tensión y así traer a la consciencia - liberar - el sufrimiento vengativo

1095 DELEUZE, G y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, p. 51. De modo similar, en *Un hombre es un hombre*, y no un nombre, Brecht escribió: "¡Alto! No hagas nada por tu nombre. Un nombre es algo inseguro. Sobre él no puedes construir nada." Citado en SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica...*, *op. cit.*, p. 617

1096 MINDELL, A. *El cuerpo que sueña. Terapia centrada en el proceso*, Barcelona, Rigden Edit, 2006 pp. 55-56. En *El sol y la muerte...*, *op. cit.*, Sloterdijk pone en duda el método de los terapeutas que llevan a su paciente en frente de su verdad íntima. Dice Sloterdijk que tal vez es más urgente fomentar la felicidad que emprender el heroico trabajo de encarar las dolorosas verdades más propias. Nosotros decimos que hoy en día encarar el dolor de la verdad propia es el único método de fomentar una felicidad genuina. Lo demás es anestesia. En ello, coincidimos con el Sloterdijk preesférico.

que carga. La enemistad cuántica se confunde con la curación cuántica.¹⁰⁹⁷ Cada desbloqueo del flujo energético abre nuevas posibilidades del nosotros. Para el cuerpo cuántico, la tensión puede manifestarse en cualquier ámbito sensitivo: piel, relaciones, sueños, fantasías, órganos. Mindell llama a este cuerpo el cuerposueño. El mundo, el cuerpo, las relaciones, los sueños son facetas del cuerposueño y reflejan la misma información. El cuerposueño manifiesta un estadio en tensión dinámica. Para Mindell, Mercurio encarna el mito que nos permite entender las múltiples facetas del dolor humano. Mercurio es el espíritu salvaje encerrado en su botella cuando nos comportamos como ciudadanos decentes que respetan la ley. "Mercurio es el símbolo de la presión y de la tensión, la sensación de estar reprimido."¹⁰⁹⁸ El nacimiento del nosotros se ve impedido, limitado, encerrado en una botella o una identidad inmunológica que ya no ayuda a su crecimiento sino que lo limita. Entonces nos ahogamos: o bien nos reprimimos hasta cánceres y violencias conyugales o bien nos soltamos de golpe y descontroladamente y andamos al frente. "La tensión es algo crucial: es Mercurio que crece, es la maduración del fruto de la totalidad y no podemos simplemente desecharla demasiado pronto."¹⁰⁹⁹ La tensión debe entenderse en el proceso global del cuerposueño. El terreno de combate se extiende a la totalidad de lo que uno puede pensar, soñar, desear, vivir. *El nosotros es el terreno de combate*. De ahí la lucha con amor. El pensamiento no se limita a combatir sino que es el combate mismo.¹¹⁰⁰

Según Mindell, la intensidad del dolor es generalmente proporcional a la falta de propiocepción.¹¹⁰¹ Cuanto más difusa la imagen del cuerpo propio (lo conocido: lo despedido y lo muerto), más sólidas serán las sensaciones de dolor. Al contrario, cuanto más sutil la percepción, más sutil se hará el dolor. Despejar el cuerpo de cualquier otro concepto que el de tensegridad nos permite entender la tensión fractal que tiende hacia el estado óptimo de su imperfección. Podría ser una definición del butoh: ya no trazamos en la realidad oposiciones binarias del tipo VS que nos desgarran abismalmente sino que dibujamos sutiles *con* donde creativamente nos compartimos, nos partimos. Integrar la tensión: tal sería el programa de la teoría cuántica de la enemistad. Entender internamente la enemistad y desenvolverla en movimiento: tal sería la polemotensegridad. Hacer

1097 Ver la obra del médico ayurvédico Deepak CHOPRA, *La curación cuántica*, op. cit.

1098 MINDELL, A. *El cuerpo que sueña...*, op. cit., p. 75

1099 *Ibid.*, p. 77

1100 ESPOSITO concluye su libro *El origen de la política...*, op. cit., con una reflexión similar. No hay que escapar del conflicto porque coincide con nosotros mismos. (p. 127) Ya hemos hecho referencia a su lectura de Weil a la hora de analizar la decisión con Quignard, el corte con la espada. En el apartado siguiente, estudiaremos cómo manejar nuestra espada anatómica, el esternón, y liberarnos del *Mal de ser, mal de espalda*, título de un libro de Claudine CORTI (*Mal de dos, mal de l'être*, Aubegne, Quintessence, 2006, 251 p.) que apunta a lo que expondremos en la fisionomía del pensamiento.

1101 MINDELL, A. *El cuerpo que sueña...*, op. cit., p. 128

consciente la lógica sacrificial: necrología de la venganza. Dejamos Mindell expresar el programa butosófico que cerrará esta investigación:

"Toda persona que trabaje con estas experiencias corporales arquetípicas está destinada a encontrarse con el viejo Mercurio y esta figura no puede subestimarse. Es nada más y nada menos que el genio del roble, la fuente de la vida, de la muerte y de la curación. Es un problema cultural, el espíritu wotiano, bárbaro y salvaje que fue reprimido hace siglos para poder alcanzar nuestro nivel de civilización actual. Muchas personas moribundas sueñan que sus problemas corporales tienen siglos de antigüedad; muchas, en sus alucinaciones, cuando se encuentran cerca de la muerte, ven que nacieron hace siglos. / No tengo la menor duda de que, para poder vivir en el siglo XX, gran parte de este antiguo genio tuvo que reprimirse, ya fuera para bien o para mal. Tampoco tengo la menor duda de que toda persona que se encuentra cara a cara con este genio corporal se enfrenta a un reto que no es nada fácil: integrar a un genio que goza de poca popularidad en el entorno. A menudo resulta más fácil seguir enfermo, sufrir una presión insoportable e implacable o enloquecer que incorporar la realidad de un genio que lo alza a uno contra el conflicto social, la incomprensión y las dificultades de ser un individuo. Como vemos, ser un ser humano constituye todo un desafío, un desafío mítico, un dolor propioceptivo."¹¹⁰²

Nuestra investigación en aras de una experiencia de justicia nos reta a un combate a vida. Para seguir creciendo uno debe entrar en la percepción de su propio dolor. Deshacer los nudos, para crear nidos. Y seguir naciendo. Hemos llegado frente a Mercurio. Integrarlo significa proyectar la enemistad al interior, incorporarla, y ello exige un salto cuántico de la mente. La experiencia y el experimentador se confunden. Siempre formo parte de la tensión que experimento, siempre participo del enemigo. Integrar la tensión implica la disolución de la diferencia Yo (bueno) / Mundo (malo) ya que, como para el feto, mi psiquismo interno no es más que un pliegue del embrollo del mundo. Mundo que nace entretejiéndose: solipsismo del nosotros. Mercurio, con un golpe de talón al suelo, se lanza al vuelo con sus alas en los pies. En el apartado siguiente, concretizaremos el manejo de la espada y liberando los omóplatos conseguiremos alas para ubicar la violencia en el amor. Nietzsche pasó su vida al borde del abismo, en la febril alegría del peligro. Nunca saltó. La invitación al modelo corporal tensegrítico es la invitación a un pequeño empuje de los talones hacia el suelo –un movimiento absoluto según Carlota Ikeda. El lenguaje de la invitación reza así: la ventana está abierta. La teoría de la vacuidad exige el salto del *experiente*, del *expuesto*, del *cubierto de heridas*. La ventana está abierta - Deleuze salta. Conquista el *sui* mismo al final del camino. La última exhalación también es un surgir, la más pequeña manifestación de lo que nace.

1102 *Ibid.*, pp. 83-84

3.2 La exposición de uno mismo



Placa atribuida a Nicolás Béatrizet, aparecida en la obra de Juan Valverde de Amusco, siglo XVI.

La identidad es una ficción. No solamente hemos mostrado que la ficción no es necesaria para la existencia sino que hoy en día nos asomamos a la total ficcionalización de la vida, a la abstracción nihilista definitiva. En *Identité*, Nancy escribe: "Pero no hay nunca, ni en la naturaleza, ni en la técnica - si es que se pueden distinguir - un individuo puro. Todo comienza con la especie, no con el individuo. [...] el ser es plural o no es, y lo es en todos los registros del ser."¹¹⁰³ Evolucionamos en este ser singular plural. No hay individuo puro en este ser, fractalógicamente es imposible. Lo que no impide que haya individuos: "Una identidad es un acto o una tensión cuyos efectos son reconocibles, pero de la cual la naturaleza no se aísla como un cuerpo químico."¹¹⁰⁴ Podemos reconocer efectos de la tensión *individuo* contemplando la realidad desde el enfoque tensegrítico. Podemos reconocer en el cuerpo los efectos de la ficción. "La identidad, es el punto de caída - o de inscripción, como se quiera decir - de donde sale un trazado. El punto, por definición, no tiene dimensión."¹¹⁰⁵ Analizando el cuerpo, lo es en sus tres dimensiones – más allá de Deleuze y Guattari – y en sus conexiones tropezamos indudablemente con puntos abstraídos, desconectados, cuya dimensión reabsorbida nos indica donde el sujeto se sustrae a la realidad del nosotros. Pensar nace con el espaciamento del ser, sostuvimos apoyados en Nancy. En la exposición de uno mismo podemos empezar a pensar el sacrificio del individuo, su disolución real sin la cual el pensamiento del vacío se limita a ser filosofía tal como la definió Céline: un refugio para cobardes.

1103 NANCY, J.-L. *Identité...*, *op. cit.*, p. 53

1104 *Ibid.*, p. 65

1105 *Ibid.*, pp. 42-43

El lenguaje crea imágenes: esculpe la muerte. El lenguaje organiza violentamente el nacimiento, da forma a la liberación. Aun así podemos seguir pensando. "El objetivo de todo pensamiento es, afirma Quignard, la destrucción del pensamiento." Pensar anhela no pensar. Fluir. En nombre de lo sin nombre. El pensamiento a partir de entonces asume la violencia de sus procesos. El lenguaje muestra: "La ventana está abierta." El cuerpo busca, movido por la identidad, la ventana que airea el pensamiento.¹¹⁰⁶ Liberada de tener que fundamentarse en la identidad, la justicia que debemos al mundo que surge, en el fractal, concibe al cuerpo como la ventana misma. Pensar desnuda el cuerpo lacerando la carne y exponiéndolo al vacío del aire, al lugar donde nos encontramos.

En el prólogo del tercer tomo de *Esferas, Espumas*, Sloterdijk presenta el *Nacer de la espuma*. No podemos pensar el nacimiento ni enfrascarnos en él sin Afrodita, como decía Nancy, y ello, nos dice Sloterdijk, implica que tal vez la revolución de Vesalio sea más importante para la modernidad que la de Copérnico. Vesalio dibujó por primera vez el interior del cuerpo humano. Su revolución es más importante que la que descolocó la tierra del centro del universo porque devuelve el cuerpo a su oscuridad propia. El sacrificio creativo no es sino la asunción de esta oscuridad y la revocación de las ficciones de unidad que nos vendan los ojos. Vesalio abrió un nuevo universo para el pensamiento. Un seguidor del anatomista incluso nos regala el método. En la placa atribuida a Béatrizet que encabeza esta sección, el proceso de individuación hecho de músculos y esqueleto sujeta un vestido de piel en la mano derecha y agarra una daga en su mano izquierda, contemplando con los ojos lo que se intuye como su propia piel. La daga es el lenguaje, la piel la identidad. En un primer momento, pensaremos imágenes que devuelven la mente al cuerpo que piensa. Brevemente, contemplaremos la posibilidad de imaginar una fisiología del pensamiento. En ella, pensar visita el cuerpo en aras de un pensamiento orgánico que transforma el lenguaje en alabanza. Este doloroso proceso es la aplicación de la teoría cuántica de la enemistad.

3.2.1 Fisionomía del pensamiento

El conocimiento humano es inseparable de su cuerpo. Hasta las matemáticas tienen fundamentos anatómicos. Mindell, en su obra para unir física y psicología *Quantum mind*, escribe:

¹¹⁰⁶ La ventana está siempre abierta por lo que siempre hay aire, acontecimiento. El olvido del aire en Heidegger, que discutió Lucie Irigaray, es lo que lo sustrajo a la escucha real. Escucha real significa escucha de la realidad que acontece y ello, como hemos mostrado, puede hacerse siempre, dialogando con la gravedad que informa sin cesar el cuerpo pensante. Tal vez sin intención explícita, Sáez Rueda en el *Ser errático...*, *op. cit.*, indica la relación entre el aire y el ser al calificar la experiencia como el *pulmón* de la condición errática del ser humano (p. 101).

"En parte, estas bases numéricas están aparentemente conectadas con nuestra anatomía. [...] Utilizando las matemáticas como una experiencia humana universal, podemos decir que hay un consenso implícito y muy extendido para utilizar la anatomía humana con el objetivo de describir el mundo. [...] Nos hacemos conscientes del mundo en los términos de nuestros cuerpos."¹¹⁰⁷

Buscamos no un pensamiento del cuerpo sino un cuerpo inteligente, un cuerpo consciente del pensamiento que brota. En la placa atribuida a Béatrizet, solamente se ilustra la capa superficial de los músculos del pensador. Pero también sabemos que el esqueleto está presente, pues sin él la carne se derretiría en el suelo. Las distintas capas de músculos, la piel, las vísceras... están sujetas en este mar de tensión. Esta tensión, para dinamizarse, necesita algo que empuje: los huesos. Los huesos son los componentes de presión que permiten plantear al cuerpo humano como sistema tensegrítico.¹¹⁰⁸ El pensamiento es tributario de la organización bioquímica de la cual emana.¹¹⁰⁹ ¿Cómo pensar para que quien piense siga naciendo? El pensamiento es una navaja que abre, que sacrifica. Deleuze y Guattari aportan una precisión de sutileza: "No vamos a golpes de martillo sino con una lima muy fina. Inventamos autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte."¹¹¹⁰ De ahí la invitación de Quignard a conocer el lenguaje sobre la punta de los dedos sin olvidar su condición de instrumento sacrificial. Sacrificar la identidad exige la disolución del rostro, donde empieza la libertad. Si es nuestra identidad la que congela y solidifica el surgir del nosotros, pensar debe, en primer lugar, dejar de dedicarse a salvar la cara.

Los recién nacidos no tienen rostros. Su cara es puro *jadis*. Si queremos nerviar el pensamiento en el surgir del *jadis* debemos perder la cara. Perder la cara no significa otra cosa que traer a consciencia las sensaciones de la cara. Pensar las sensaciones, cuando pensar es dividir, supone sutilizar las sensaciones de la cara y hacernos cargo de que somos cambio – sin identidad. Descongelar el rostro y templar nuestro lustre puede emprenderse de diversos modos. Registrarlos exigiría de nosotros una amplia investigación que cubriría desde las artes escénicas hasta la psicología de la vergüenza. Encontraríamos en esta investigación una vasta sección dedicada al teatro *nô*, cuyos actores pasan horas y meses y años delante del espejo para diferenciar - para experimentar, para conocer - conscientemente las posibilidades de cada músculo y de sus respectivas combinaciones para al final de su vida no tener más que mascarar como única figura. Esta investigación versaría abundantemente en el universo de las máscaras, reservaría algunas

1107 MINDELL, A. *Quantum mind...*, op. cit., p. 58

1108 Ver supra *Biotensegridad...*

1109 Paradoja que desvela Zizek en burla de Habermas: en nombre de la libertad del individuo se pide a gritos una justicia (para Habermas un pensamiento sistemizado - muerto) que limite la investigación científica que disuelve la posibilidad material de la instancia fundamental del derecho: el individuo. En nombre de la libertad individual no debemos ahondarnos en la profundidad del cuerpo. Compartimos la risa de Zizek y pensaremos el devenir molecular como horizonte de liberación del individuo. Ver ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., p. 149

1110 DELEUZE, G y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 198

páginas a la antropología de los balineses y seguramente dejaría espacio a la máscara más pequeña del mundo: la nariz del payaso. La nariz roja, a la cual ya hemos invitado a quienes coquetean con el pensamiento cuando discutimos con Sloterdijk acerca de la "cualidad pantomímica de la aletheia"¹¹¹¹, permitiría al riguroso fisiólogo del pensamiento introducir la rojez de la timidez. Quien por primera vez se pone delante un biombo escénico y se expone delante un público disfrazado con una nariz de payaso siente cómo el color de la máscara invade su figura. No hacer nada sino observar la risa que va dirigida a su persona. Al no caber en sí, el aprendiz payaso pierde la cara, que se estremece, se tensa, llora, enrojece. Las sensaciones de cambio son muy intensas. Muchos no repetirán: poder soportar el dolor de sentir el cambio en la cara y percibir en carne propia la verdad de las sensaciones moleculares exige un espíritu decidido. ¿Qué salvamos cuando incardinamos nuestro ingenio al imperativo de salvar la cara? Salvamos una imagen fantaseada de nosotros mismos: ponemos la vida al servicio de la muerte. De ahí el vínculo entre la venganza y la humillación. Quien sufre por haber perdido la cara reventará otra. Para aproximarnos a un conocimiento de la violencia inscrita en la cara, violencia debida tanto al dolor que se sufre como al que la tensión proyecta causar, nuestra investigación fisiológica compararía los discursos de las medicinas orientales y occidentales respecto a la sintomatología de la cara. Añadiría sabiduría maya, teorías de la terapia cráneo-sacral y un análisis de un compendio de refranes populares, tales como tener ideas detrás de la cabeza (que generan tensión en el occipital y por ende en la nuca) o tener ojos detrás de la cabeza (que evoca la consciencia espacial inmediata). Terminaría invitando al lector a iniciarse a una técnica, la que sea, que permite enfrascar la atención y la mente en la cara. La cara, junto con las manos y los pies, está densamente trufada de terminaciones nerviosas: es por consecuencia una zona más o menos fácil de explorar y generosa en sus resultados. No realizaremos aquí esta investigación ni sistematizaremos la experimentación que realizamos en paralelo en el campo de las artes escénicas.

Una vez que los medios del sacrificio hayan liberado la fuerza del surgir de la identidad del sacrificador, pensar puede recorrer el cuerpo entero. Los músculos, el movimiento, las emociones, los deseos, todo aparece como un vasto territorio desconocido. La mente penetra el inconsciente, el cuchillo finamente limado explora el cuerpo. El dolor y el sufrimiento no pueden ya separarse del conocimiento y del pensamiento. "Cuando Heinrich Heine afirmaba que el desgarramiento del mundo atravesaba el corazón del poeta, no expresaba más que lo que ya había encontrado; su corazón no aprendía a conocerse más que en el desgarramiento."¹¹¹² Sacrificar la creencia de que somos un

1111 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 25

1112 *Ibid.*, pp. 17-18

individuo cuya identidad es fija y estable abre el campo a la reanudación dolorosa del pensamiento con el surgimiento y el desgarramiento. En *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Sloterdijk nos guía hacia una fundamentación del texto que no sea ni lógica ni arbitraria, sino en el dolor entre los omóplatos, en el corazón, en la marca recibida cuando comenzamos nuestro ser-ya-comenzado. Si hay algo que no somos, afirma el filósofo alemán, es hojas en blanco. Todo humano carga con un "jeroglífico corporal."¹¹¹³

Una marca corporal ofrece la base para el pensamiento. Gracias a ella, podemos manejar el cuchillo en beneficio de la libertad de movimiento del esqueleto. La poesía no impone, se expone, decía Celan. Para Sloterdijk, cada humano encarna una sílaba irrepetible encaminada al texto. Sílabas que no se pueden leer a sí mismas, que se tienen que exponer. Para descifrar el jeroglífico, uno debe reventar o al menos ablandar el cascarón individual que se ha criado alrededor y dentro del propio cuerpo. "Lo que la vida ha marcado en nosotros con más dureza y al mismo tiempo lo que más lejos quiere ocultarse de nosotros se inscribió en los individuos entre los omóplatos."¹¹¹⁴ Sloterdijk muestra esta posibilidad de corporizar el pensamiento mediante el recurso al mito de Orfeo. A raíz del dolor por la pérdida de su amor, Orfeo remueve el mundo entero, el dolor que lo mueve es capaz de mover a otros incluso hasta los dioses que le concedan la posibilidad de aventurarse en el valle de los muertos. Hasta el infierno se ablandará ante él. Lo dejarán volver al mundo con su querida a condición de no darse la vuelta para mirar nunca. Orfeo es el primer testigo de la poesía: su tarea consiste en hacer frente a la muerte y al silencio de la palabra. "El poeta busca lo real en lo imposible mismo."¹¹¹⁵ La lucha que encarna contra la injusticia y el sufrimiento es inseparable del cuerpo que habita y de su ser expuesto.

"Para nosotros lo que persiste es la tarea de comprender que la prohibición de girarse sólo transmite una vez más la imposibilidad de que uno se contemple a sí mismo entre los omóplatos, allí donde se encuentran los signos de fuego de las separaciones irreversibles. [...] Sin embargo, entre el haberlo perdido y el nuevo perder se abre espacio para la vida que corresponde al ser que respira, habla y desea. Es en este espacio donde oponemos resistencia a lo que es demasiado real y aprendemos a ser principiantes de lo imposible."¹¹¹⁶

La justicia está en la exposición, aunque sea imposible la pura transparencia, como la imposible desnudez no quita valor al desnudamiento. Así, encontramos un impulso común a Quignard, Sloterdijk y Badiou y tantos otros que, como Zizek, definen la verdadera política como el "arte de lo imposible."¹¹¹⁷

1113 *Ibid.*, p. 18

1114 *Ibid.*, p. 28

1115 *Ibid.*, pp. 29-30

1116 *Ibid.*, p. 30

1117 ZIZEK, S. *En defensa de la intolerancia*, Diario Público, 2010, p. 35

Al exponerse, la poesía desnuda el cuerpo del poeta y el dolor que carga. El escritor maneja el lápiz movido por su dolor. De hecho, cada movimiento, cada palabra traiciona la carga propia de cada cuerpo.

"Lo que nos hace escribir no es algún tipo de programación originaria ni tampoco algo arbitrariamente aprendido. El vocabulario básico de la poesía se forja en medio de tatuajes existenciales que ninguna conversación logra esconder del todo. La poesía habla de las marcas realizadas a fuego en el alma, de los caracteres grabados bajo la piel."¹¹¹⁸

Como Pessoa y como el pensador de Béatrizet, el poeta ha renunciado a su identidad y se vive pluralmente. Libera así el dolor propio que se esconde en sus nervios y que lo mueve y escribe poesía sobre su piel sacrificada. "En este material nervioso se graban los caracteres inolvidables de la individualidad. Lo que llamamos individuo es básicamente el pergamino viviente en el que se dibujan, segundo a segundo, los perfiles de la crónica de nuestra existencia en medio de una escritura nerviosa."¹¹¹⁹ El sacrificio de sí al texto vivo que somos nos encamina, más allá de la sangre, hacia los nervios y el esqueleto. El individuo autosacrificado emprende el reto de la individuación, la dura salida del infierno. El sacrificio creativo proporciona el conocimiento de sí mismo bajo la modalidad del adiós. Sólo conocemos de nosotros mismos aquello que hemos dejado atrás, las capas que hemos arrancado. Así podemos sostener un pensamiento sobre la apertura.

La razón esquelética manda a disecar las capas hasta el esqueleto, hasta lo que en nosotros trasciende la diferencia entre vida y muerte. En misticismo y en psicología profunda, significa liberarse de la coraza del ego para encontrar el Yo con mayúscula, que aquí llamamos *sui mismo*. ¿Cómo, concienciando el esqueleto, podemos exponer el dolor con el que cargamos y así liberar los omóplatos? Los omóplatos son un hueso aparte. Algunos dicen de ellos que son un vestigio de las alas que antaño hicieron volar a quienes éramos, otros dicen que son un proyecto de alas. Para la razón esquelética, sencillamente son alas. La libertad de movimiento debe medirse ahora por la soltura de los omóplatos en lugar de las leyes abstractas y represivas que rigen el estado en el cual se encuentra casualmente el cuerpo que anhela liberación. Liberar los omóplatos no es tarea fácil, pues exige soltar el cuello y destensar la espalda. Los dolores crónicos de espalda, cuello y hombros, que acechan a los ciudadanos del llamado primer mundo son síntomas directos del mal de ser que afecta a nuestra contemporaneidad.¹¹²⁰

¿Cómo liberar lo que se esconde en los omóplatos? Hay que abrir la caja de Pandora y felizmente disponemos de unas llaves para liberar los demonios. Las clavículas, etimológicamente

1118 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 20

1119 *Ibid.*, pp. 19-20

1120 Ver CORTI, C. *Mal de dos, mal de l'être*, op. cit.

pequeñas llaves, permiten abrir la caja... torácica. Nos movemos en la caja torácica cuando, a la imagen de Ulises que se pega el pecho, tomamos el control del esternón. Las clavículas se conectan al maniobrum del esternón, cuya vista deja fácilmente imaginar una espalda.¹¹²¹ El maniobro del esternón es una versión fisiológica de lo que Derrida, con la palabra *éperons*, definía como los estilos de Nietzsche. El movimiento consciente del esternón, que cuenta con tres partes, el maniobrum, el gladiolus y el xifoides, es un movimiento difícil de alcanzar y muy sutil en sensación. Supone una comprometida práctica de consciencia corporal. El maniobrum se conecta con las clavículas, que se unen a su vez con los omóplatos y juntos dan juego a la libertad de los brazos, desde el húmero hasta las falanges de los dedos. Esta realidad anatómica nos revela algo de gran valor: para aislar el movimiento del brazo hay que conectarlo al pectoral mayor y hasta al cóccix.¹¹²² De igual modo, para mover la pierna independientemente hay que moverla desde el psoas, o sea desde la primera lumbar. En anatomía consciente, separar los miembros significa conectarlos en el marco del cuerpo. En el ser singular plural, nos tocamos porque estamos separados. Quien enfoca su atención directamente al brazo que mueve, a pesar de desarrollar una pésima elegancia del gesto, daña sus articulaciones, solidifica sus músculos, estrecha su cuerpo, en breve, amarga la vida (la suya y la del nosotros).

El maniobrum del esternón está soldado con el gladiolus, que contiene la violencia que Ulises siente en su pecho.¹¹²³ En su pecho, Ulises sufre la necesidad de su camino, dictado por los dioses, cuyo nombre podrían ser las emociones, como la ira que brota. Exponerse es un acto violento. ¿Hacia donde apunta la espada? Hacia el corazón. El xifoides, la tercera parte del esternón, se asoma justo ahí donde la vida nos dejó marcas a fuego. El sacrificio de uno mismo planta la espada de la violencia en el corazón propio. Lo que más arriba a partir de las ideas de López Petit planteamos como adecuación entre el centro de dolor, el yo y el cuerpo se revela como una cuestión de consciencia corporal. El desgarramiento del corazón, una vez consumida la dolorosísima rotura del cascarón del ego, es una acción de violencia blanda, pues el xifoides no es un hueso sino un cartílago. La violencia del lenguaje, vuelta contra sí mismo, se hace poesía, imágenes destinadas a la liberación, al desnudamiento. Poesía y desnudamiento, como el exponer de Celan, suponen un sacrificio donde el individuo se reanuda con el nosotros brotando. Sloterdijk:

"Tanto en un caso como en otro [la poesía y el desnudamiento] se requiere un gesto de apertura, una victoria sobre la asfíxia, un paso hacia delante, un exhibirse, un manifestarse y darse a oír, un sacrificio de la intimidad

1121 Para una vista lateral del esternón, ver BEVERLY HALE, R. y COYLE, T. *Albinus on Anatomy*, New York, Dover publications, 1998, p. 91

1122 El gran dorsal, o dorsal ancho, se inserta en el cóccix y permite el movimiento del húmero. Ver MYERS, T. W. *Vías anatómicas...*, *op. cit.*, pp. 155-158

1123 Ver el análisis de Sloterdijk en *Ira y tiempo...*, *op. cit.*

en aras de la publicidad, una renuncia a la noche y niebla de la privacidad en beneficio de una ilustración bajo un cielo común."¹¹²⁴

En este gesto vive la "manifestación prelingüística de la verdad."¹¹²⁵ Este gesto es para nosotros lo que significa la palabra *pensamiento*. Quien se compromete con él se propone ir a hacia la "carne muda"¹¹²⁶ donde carecemos de toda propiedad y de palabra justa. Este vacío es la cuna del nosotros naciente.

3.2.2 La eulogía: el lenguaje como alabanza

El canto del poeta mece el sufrimiento humano. Sus palabras son el cauce donde dolorosas tensiones vuelven al juego fractalógico - en Grecia se diría cósmico -. La adquisición del lenguaje mediante la inserción en el cuerpo de una dimensión ajena a éste, apoderándose de su violencia creativa, nos llevó a reivindicar la violencia propia del lenguaje. La identidad - la dimensión ajena al cuerpo - debe sufrir la penetración de lo que excluye, decía Quignard. Para Sloterdijk, la separación entre lenguaje y mundo es absoluta:

"[...] para el hombre, en cuanto ser finito que habla, el comienzo del ser y el comienzo del lenguaje no van de la mano bajo ninguna circunstancia. Pues cuando comienza el lenguaje, el ser ya está ahí presente; y cuando se quiere empezar con el ser, uno se hunde en el agujero negro de la ausencia de palabra."¹¹²⁷

La palabra es en sí un rapto y sabemos ahora cómo devolverle su moneda.

"¿No resulta algo escandaloso que el lenguaje se arrogue el derecho de separarme para siempre del comienzo en los comienzos prelingüísticos de la vida? Aunque le agradezca que me oriente y que me dote de aptitudes para actuar en el mundo peligroso del afuera, sé perfectamente también que sólo me ha secuestrado como un pirata que se agarra a mi vida con sus garfios, arrastrándola un poco más lejos de la orilla materna; él un día me abordó con palabras deslumbrantes y órdenes tajantes, como una madre superiora que me hace bailar al toque de su silbato."¹¹²⁸

Se agradece del lenguaje su aptitud inmunológica, sus potencialidades en el peligro de la exposición. Pero no deja de ser cómplice de una melodía militar.

Así se desvela la vocación mítica y militar de la cultura... Ya que es imposible estar presente en el comienzo como testigo despierto, el lenguaje colma el agujero de la separación que crea con relatos. Pone el deseo y pensamiento nacientes al servicio de un mito. El ser humano

"no está destinado a poder comenzar consigo mismo como un animal privado de lenguaje que olfatea la apertura del afuera, sino a hacerse cargo de sí sólo desde el momento en que el lenguaje me da mí mismo. De ahí que tapone el agujero en que el lenguaje del comienzo con relatos, y comience a enredarse en estos relatos, porque él es la criatura que no dispone de su comienzo."¹¹²⁹

1124 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 23

1125 *Ibid.*, p. 27

1126 *Ibid.*, p. 25

1127 *Ibid.*, p. 41

1128 *Ibid.*, p. 50

1129 *Ibid.*, p. 41

Hablar permite construir un refugio de la realidad, violentando al hablante, y también cantar la gloria de la ausencia de refugio. El lenguaje puede decir el desgarramiento del alma, ésta es la inadecuación consigo misma, la falsedad de la individualidad y la mentira de la comunidad. Este lenguaje es un homenaje al nosotros que somos. Sloterdijk ve en Nietzsche la posibilidad de combinar la condición violenta y su cualidad de canto del lenguaje. Quien piensa:

"se expone a una extrañeza que penetra por el propio hablante como si atravesara un corredor resonante [...] Celebra en sí mismo una extrañeza desbordante llamada mundo. [...] De ahí que el autor no sea simplemente un sol, sino más bien un cuerpo de resonancia. [...] Se podría definir a Nietzsche como el descubridor del heteronarcisismo: lo que él afirma finalmente en sí mismo son las alteridades que se reúnen en él para tomar forma a modo de una composición que le penetra, le embelesa, le tortura y le sorprende. Sin sorpresa la vida sería un error."¹¹³⁰

Al lenguaje le queda la última posibilidad de sintonizarse con la caja de resonancia de la multiplicidad del cuerpo. Las palabras nacen entonces no de un yo que se asegura a sí mismo frente al mundo, sino de una alteración que se asombra y surge.

Estar atento al movimiento de la multiplicidad en el cuerpo debe prolongarse en el uso de la palabra. Esta palabra está al servicio de la apertura, en este cuerpo vacío que la acoge. El poeta visita sin cesar su cuerpo en búsqueda de escisión para que su canto resuene. La violencia del lenguaje ensalza la tensión que hay en nosotros, en todos nosotros. ¿Puede la tensión que rige la relación entre la violencia de la palabra y la carne muda que nace pensarse de manera que favorezca el nacimiento y la exposición de la vida? Tenemos ahora suficiente material como para repensar a fondo la enemistad y la manera en que ésta moldea el cuerpo.

En la filosofía natalicia, la política es un solipsismo del nosotros. Este nosotros es la carne desgarrada del mundo que se piensa en la exposición mutua, en la partición infinita. Nos queda detallar los pasos concretos de este ser singular plural que baila.

1130 SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, op. cit., pp. 112-113

III. La liberación natalicia

"el alma del mundo, un incesante nacimiento del mundo"¹¹³¹
- Jean-Luc Nancy, *La naissance des seins*

"La cabeza cortada, la ofrenda de la inteligencia.
La fusión de los colores y de los opuestos en la piel negra.
La desnudez, las ilusiones liberadas.
Las cabezas cortadas, el poder de su centro omnipresente.
El sacrificio, el nacimiento del embrión vacío.
Pisotear el cadáver, la ruptura de las ataduras.
El renacimiento, la libertad absoluta."¹¹³²
- Devi, explicación de un ritual de iniciación tántrica

Sigue resonando la frase del viejo Cicerón según la cual hemos nacido para la justicia. Ahora volvemos a la luz del principio de nuestra investigación. Delante nuestro la justicia tiene los ojos clavados en la ventana abierta y la espada clavada en el interior, apuntando al corazón. De sus manos cuelga una balanza vacía y la gravedad mece su identidad inasible. La justicia salta y vuelve al origen. Cicerón, ¡y Cioran!, pies arriba: la justicia es para el nacimiento. Sin embargo, sólo a partir del salto a la experiencia puede nacer la libertad y la justicia natalicias. Sólo en la experiencia somos el ser que nace.

Volvemos a la luz del principio. La terrorífica luz del inicio. Para alcanzar el nacimiento, no basta con que aceptemos perder el rostro. Hay que perder la cabeza y saltar al vacío para iniciar la danza. "La fábula del mundo verdadero es desde el principio una representación encubierta del miedo al nacimiento."¹¹³³ En su novela *El árbol mágico*, Sloterdijk equipara el nacimiento al horror mismo. El nacimiento se asimila al horror porque supone dejar el todo y saltar en la hendidura iluminada de la nada.

"El relámpago del nacimiento, en cambio, sigue estando en cierta medida en el cielo, e incluso a la larga se confunde con el mismo cielo; de ahí que uno se acostumbre a creer que hay claridad - porque el sol brilla, porque es de día, porque funciona la iluminación de la sala -, pero en el fondo sólo hay claridad porque el relámpago del nacimiento no ha cesado de iluminar y porque él, aunque se torne incluso invisible e imperceptible, contribuye a que todo lo visible alcance visibilidad."¹¹³⁴

La justicia natalicia se vierte en lo invisible, se da con ello. El relámpago del nacimiento – cuya geometría apela más bien a una fractalogía que a una esferología, a una apertura que a una

1131 NANCY, J.-L. *La naissance des seins...*, op. cit., p. 12

1132 Citado en ODIER, D. *Tantra. La iniciación de un occidental al amor absoluto*, Madrid, Neo Person, 1996, p. 137

1133 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 84

1134 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 63

inmunidad – se confunde con el ser mismo, con el alma del mundo en incesante surgimiento. Para la razón esquelética, la justicia brota de los huesos invisibles del cuerpo vivo.

Quignard ama declararse partidario de la primavera. Para él, el invierno es el ser que ha dejado de nacer. "El rojo tiene que vencer."¹¹³⁵ La primavera tiene que triunfar sobre la blancura del invierno. La carne en vivo de los huesos. Pero hemos llegado a un espacio donde huesos y carne se dinamizan gracias a su organización tensegrítica. Lo que crece no es únicamente lo que empuja sino el juego presión - tensión. Quitando la piel, descubrimos que los opuestos están unidos. La piel lacerada del pensador de Béatrizet es ahora negra, como la de la diosa Kali en el relato de Devi. En una investigación acerca del nacimiento no podía faltar la diosa que crea al mundo pariéndolo. Perder la cabeza devuelve la atención y la mente al silencio del cuerpo desnudo. Sin ilusión donde fundar la justicia, el sacrificio se hace consciente y lo sagrado que engendra es un embrión vacío. Hemos pisado tierra con nuestros huesos y gustosamente oído la risa del esqueleto. Ahora la justicia vuelve al nacimiento - renace. Renaciendo la justicia propone una libertad absoluta: Kali, la diosa de la energía liberadora bajo su aspecto terrorífico, es el último paso ante la presentación de Shiva, dios de la danza y también llamado Gran Vacío. Kali carece de esqueleto y da a luz a embriones vacíos, absolutamente libres, en los cuales luz y sombra son sinónimos.

Presentaremos tres ventanas abiertas a la justicia y libertad natalicias. La ética de la fractalogía en ciernes consiste en prácticas de liberación de flujos. El lector es libre de saltar a la experiencia o permanecer sólidamente aferrado a su identificación con el sufrimiento trágico. En la primera ventana, con título *erótica del pensamiento*, se consume la compenetración del experimentador con la experiencia y la fusión del expuesto en la exposición. La *sabiduría ginecológica*, la segunda ventana, describe el duro trabajo de ayudante al parto e incluye indicaciones para parir y vaciarse en dirección al *sui mismo* y a la justicia tejida en el nosotros. La tercera ventana es un guiño al mundo de la danza. En *la danza al pie de la letra*, echaremos un ojo a lo que sucede cuando el movimiento fundamenta el lenguaje. En las tres ventanas presentamos textos y pensamientos provenientes de diferentes tradiciones. No pretendemos fundar nuestro pensamiento sobre ellos. Cuando hablamos del tantra, de budismo tibetano, de psicología transpersonal, de danza improvisada o de butoh, no lo hacemos victoriosos como si por fin tuviésemos entre nuestras manos la alternativa al pensamiento occidental enfermizo. Nuestra tesis es ontológica y se inscribe en una larga tradición con raíces latinas y griegas. Lo que presentamos a continuación son ventanas hacia lugares donde está en obra de un modo u otro algo cercano a la

1135 QUIGNARD, P. *Petits traités I, op. cit.*, p. 441

filosofía natalicia. Ni despreciamos ni celebramos sino que señalamos espacios de resonancia entre este trabajo y prácticas diversas.

1. Erótica del pensamiento

1.1 Saludos sodomitas

Según los informes más recientes de la filosofía, el lector está siendo sodomizado en el mismo momento que descifra estas líneas. "Quien escribe, sodomiza. Quien lee, está siendo sodomizado."¹¹³⁶ El sentido que una persona encuentra (o el sinsentido que percibe) en lo que se va sosteniendo en un texto no tiene que ver con la complacencia que el autor dirige hacia alguna venerada verdad, sino más bien con el goce o el desagrado que se siente cuando le penetra el vestigio literario de la fuerza afirmativa del autor. Al leer un texto uno se pregunta: ¿El discurso, la ida y venida, me resulta placentero? ¿Siento dolor por culpa de algunas enormidades que se van insertando en el texto de mi cuerpo?

Un lector deja penetrar su mente por el falo que tiende el universo significativo del autor de las líneas que sigue. A Deleuze, según sus propias palabras, le gustaba mucho dar por detrás a los filósofos, gozando de dejar patas arriba a un autor, haciéndole decir su verdad contraria, su blasfemia. Pero no supo por dónde entrarle a Hegel. Hegel es, para Deleuze, el autor del cual no se puede gozar. Hay una posible razón para ello: "¿Y si el *método dialéctico* es el de una autosodomización permanente?"¹¹³⁷ Es la posición que defiende Žižek. Nos conviene detenernos en esta autosodomización filosófica.

Asumiendo el vacío adquirido hasta ahora, sabemos que la genealogía del sentido tiene que ver con una separación con respecto a la fuente que brota desde dentro. Moviéndose en aguas lacanianas, Žižek escribe: "La castración es el verdadero hiato entre lo que yo soy inmediatamente y el mandato simbólico que me confiere esta 'autoridad'. En este sentido preciso, lejos de ser lo opuesto al poder, es sinónimo de éste; es lo que me otorga poder."¹¹³⁸ La herida es el motor de la acción, la fuente del poder. Esto explica la génesis material del Sentido.

"En este preciso sentido - por chocante que pueda resultar a los materialistas vulgares y los oscurantistas en su no admitida solidaridad - el falo, el elemento fálico como el significante de la 'castración' es la categoría fundamental del materialismo dialéctico. El falo en cuanto significante de la 'castración' media la aparición de la pura superficie del Acontecimiento del Sentido. Como tal, es el 'significante trascendental' - sinsentido en el campo de sentido - que distribuye y regula las series del Sentido."¹¹³⁹

1136 QUIGNARD, P. *Vie secrète*, op. cit., p. 421

1137 ŽIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., p. 67

1138 *Ibid.*, p. 108

1139 *Ibid.*, p. 112

Trascendental porque no es nada material. El falo es la nada que media la aparición de la superficie donde acontece el sentido. En nuestra terminología, el falo es la nada que tensa el espacio donde se expone la fuerza del *jadis*.

El temor al nacimiento y a la castración se debe no tanto al miedo de perder el pene sino a que se desvanezca el sistema de significación que colma el hiato.

"Conforme a esta distinción, la 'angustia de la castración' no tiene, según Lacan, nada que ver con el miedo a perder el pene: lo que genera ansiedad es, más bien, el peligro de que la autoridad del significante fálico acabe apareciendo como una impostura. De ahí que el Viagra sea el castrador definitivo: el hombre que tome la píldora tendrá un pene que funciona, pero habrá perdido la dimensión fálica de la potencia simbólica; el hombre que copula gracias al Viagra es un hombre con pene, pero sin falo."¹¹⁴⁰

El hombre que consume Viagra es un hombre con una sexualidad que ya no ensancha el espacio. Pura intensidad llena, sin vasto vacío donde gozar de la disolución y de la posibilidad del encuentro en el nosotros.

El programa para establecer una erótica del pensamiento empieza con la disolución del pensador en su mundo y la superación de la polaridad sujeto / objeto. Gracias a Sloterdijk, podremos experimentar tensesgríticamente el *eros*, del cual Esposito nos recuerda que va unido al *nous*.¹¹⁴¹ Amor y pensamiento: justicia. En segundo lugar, dejaremos que se desplieguen algunas ideas en aras de colorear la miseria de la sexualidad contemporánea. Las flores del pensamiento destilarán perfume divino en el espacio de la sexualidad consciente. En la trama de fondo de nuestra argumentación está el temor de Nietzsche ante Baubo.

"Nietzsche parece dedicar más bien su interés a una teoría de la penetración penetrada, una ética del derramamiento y de la fusión en los otros, una lógica de la absorción y de una nueva irradiación. Él no conoce aquí la conversación orientada en términos simétricos, la negociación, el valor del punto medio entre las banalidades, aunque sí, en cambio, las relaciones intersolares, la circulación de los rayos de un astro a otro, la compenetración de dos por sus entrañas, el estado de embarazo y el embarazar. 'En el vientre de la ballena, me convierto en el heraldo de la vida.' [Nietzsche] No le interesan las opiniones, sino las emanaciones. En el plano intelectual, se revela radicalmente bisexual, una estrella febrilmente ansiosa por ser penetrada, y un sol que penetra y 'domina'. Soy penetrado, luego soy; irradío en ti, luego eres. Al dotar de sexualidad a su sol, invierte la dirección de la imitación y obliga al sol a convertirse en el imitador del ser humano, siempre y cuando entendamos que el ser humano es un autor, esto es, un individuo penetrado por el lenguaje, por la música; una voz que busca oídos y que crea oídos."¹¹⁴²

¿Penetrará Nietzsche a Baubo, se enfrentará a sus terroríficos dientes? ¿Asistiremos a la compenetración de los opuestos? ¿Saltaremos al abismo o nos quedaremos asustados y exaltados viviendo al borde del mismo?

1140 ZIZEK, S. *Elegio de la intolerancia*, op. cit., p. 115

1141 ESPOSITO, R. *El origen de la política...*, op. cit., p. 122. Esposito sostiene que hay una conexión esencial entre amor y pensamiento y una subordinación del segundo al primero: la inteligencia viene después del amor, hace silencio, deja que el amor invada el alma. Hacerse cargo del vacío y experimentar el ser que nace se suscribe a este orden de cosas.

1142 SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, op. cit., pp. 110-111

1.2 Alerta sexual

El sexo tensa. Sea en su contra, sea en su favor, consiste en una cuestión fundamental que debe contemplar quien se propone construir justicia y libertad. Aquí no valen velos de ignorancia. La justicia natalicia ha renunciado a la equiparación de la diferencia entre arriba y abajo con bien y mal. Está incluso a punto de olvidar la diferencia entre arriba y abajo. Frente a Platón que busca impotente en el cielo, Diógenes experimenta con lo que tiene al alcance de la mano. Como subraya Sloterdijk, en un evidente guiño hacia Heidegger, la bipedestación pone las manos a la altura de los genitales. Cuando lo invitan a comportarse como un humano y no como un animal, Diógenes saca el pene de su toga y pregunta si no se trata esto de un animal, y qué se tiene en contra de los animales. "Sólo el hombre que intenta desterrar completamente lo animal de sí siente crecer en él mismo un peligro con el que se recomienda tratar cuidadosamente."¹¹⁴³ Sólo los fantasmas se aproximan a la sexualidad desde el temor. Hemos visto cómo la negación del animal, la separación de la fuerza que empuja está en la raíz de la desolación que azota el mundo de hoy. En esta sección queremos contemplar la sexualidad humana en un sentido más bien restringido para, en las secciones siguientes, extrapolar nuestras consideraciones hacia el pensamiento y la vida en general. En cierto modo, una erótica del pensamiento arranca desde la materialidad del sexo.

Integrar la sexualidad al modelo tensegrítico nos propulsa hacia una metapolémica tal como la presentó Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica*. Las meditaciones heracliteanas de Sloterdijk se acercan a lo que podríamos llamar la relación amorosa del yin y del yang. Tendremos que mirar hacia Oriente si queremos encontrar un pensamiento que se adentre en la sexualidad sin juicios. La metapolémica se centra en las relaciones mutuas de conocimiento e interés que nos une a cada uno con otros en la tela de fondo del nosotros. Para encarar estas relaciones, Sloterdijk desdibuja dos vías: (1) objetividad polémica-estratégica o (2) erótica.¹¹⁴⁴

La primera actitud es estratégica: nace del distanciamiento y proyecta el dominio. Esta actitud de pensamiento sacrifica su movimiento anteponiendo el método, el procedimiento sobre el objeto. Se pregunta por el camino justo hacia la relación. Sin embargo, dentro de los métodos sólo caben objetos. Asistimos a partir de entonces a la elevación del cognoscente sobre el objeto. Se abre el espacio de la primacía del sujeto, de su dominación del objeto. El sujeto niega su hiato

1143 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., pp. 391-392

1144 *Ibid.*, pp. 519-524

constitutivo y crece sobre la objetivización del mundo relacional. De ahí que Sloterdijk crea que cuanto más débil sea nuestro método, mejor para el objeto.

La segunda actitud, a la altura de esta pesquisa, se impone ante nosotros. Sloterdijk la denomina erótica. Se compone de la individualización, la proximidad y la entrega. Según la ocurrencia de Adorno, aquí prima el objeto. En lugar de distanciarse el cognoscente va hacia su objeto, lo que genera una teoría erótica. Se trata más de un arte que de una técnica. Son las cosas las que quieren algo de nosotros, el mundo que nos llama. Con la erótica se arranca la aventura de la experiencia. El primer paso es pensar el hueco de la castración, el agujero donde florece el poder. Sloterdijk también asocia la dialéctica trascendental, la metapolémica, con la erótica. Veamos cómo.

El conflicto central de la filosofía contemporánea, el conflicto que encaran continentales y analíticos, traduce el eterno combate entre dialéctica (antianalítica) y analítica (antidialéctica). Es una lucha cuerpo a cuerpo donde cada uno se define respecto al otro. Si la dialéctica gana, se contradice, pues ya no disputaría. La analítica no puede ganar, pues no puede disputar a la dialéctica sus competencias en materias de disputa. La polémica es general y no parece ofrecer solución. No hay que buscar solución en la fractalología. Sin embargo, persiste una notable diferencia entre ambas actitudes: la dialéctica puede llegar a asumir su negatividad. Efectivamente, la dialéctica positiva (de Platón a Lenin) produce síntesis a través del vencedor (ser parte y juez, aniquilación del enemigo), a través falsificación, transformando lo vivo en arma y instrumento, destituyendo lo vivo. Sacrificológicamente hablando: una parte se afirma como todo gracias a la amputación del todo que se da. La polémica general, que nosotros llamamos tenseguridad para resaltar la integración de la tensión, nace de la dialéctica negativa de Adorno y no apunta ni a un vencedor ni a un perdedor. La experiencia sin método dogmático, en el conflicto teoría-hechos, siempre se decanta por los hechos, riéndose con gratitud de la ingenuidad de su teoría. El mérito de la polémica general consiste en haber renunciado a plantear la lucha en términos de vencedor y perdedor. El mérito del marxismo, por su parte, reside sólo en el intento de la polémica... pero se perdió fundiendo una lógica por anticipado del vencedor. El nosotros que anhelamos encarnar evoluciona dentro de una teoría/práctica cuántica de la enemistad.

Contemplando el juego entre ambos polos, entre tensión y compresión, la dialéctica deviene una rítmica o filosofía de la polaridad.¹¹⁴⁵ La rítmica no es un objeto ajeno, late en cada cuerpo.

1145 *Ibid.*, p. 546

"Entre la 'ley cósmica' de las polaridades y su comprensión para los filósofos no se abre ningún abismo. El pensador, más bien 'vidente', no adopta ninguna postura propia y no se retira como un sujeto cognoscente de los fenómenos conocidos. En el gran mundo de estas pulsaciones y golpes polares no aparece como un Yo que se separa de este mundo y en esta separación pudiera caer en el error. Todo lo que dice pasa a través de él y en todo caso sería así, lo dijera o no. En última instancia, semejante teoría de polaridad debería llamarse una filosofía del sujeto. [...] Por lo que respecta a estos ritmos, a los hombres sólo les queda una actitud válida: entrega. [...] Quien ve que el mundo es armonía en el desgarrar no luchará contra ello."¹¹⁴⁶

El cognoscente tiende la oreja a la música muda que Lyotard pone como tema de fondo a las moralidades posmodernas que afrontan el terror íntimo.¹¹⁴⁷ Somos nosotros mismos el conflicto, no hay que combatir contra nada sino entregarnos a la gravedad del mundo, en cuya escucha podemos crecer hacia abajo, hacia la sombra, conquistar nuestra vida secuestrada, y caer sutilmente hacia arriba, exponiéndonos al mundo surgiendo del nosotros.

Al contrario, la filosofía sujeto-objeto practica la separación abismal de los polos. La tensegridad exige que pensemos no solamente en los polos sino en la tensión que los une, sea atractiva o repulsivamente. Para ello no definimos el objeto sino que liberamos el juego de la polaridad de nuestros filtros conceptuales.

"El 'sujeto' nacido de la pura obstaculización y amenaza de sí mismo sólo se puede inmiscuir por doquier como obstaculizador, antagonista y productor de objetos. Surge, en la sociedad, de los miles de pequeñas y grandes limitaciones, negaciones, definiciones, hostigamientos, inhibiciones y determinaciones externas que se desarrollan en su 'identidad'. Atacarlo significa llevarlo hacia sí mismo."¹¹⁴⁸

Atacar la vida es llevarla a sus propios bloqueos. Este movimiento es un movimiento amoroso. La erótica invita a una entrega a la creatividad de los ritmos. "Una vida creativa florece allí donde nosotros renunciamos a nuestra capacidad de obstaculizar."¹¹⁴⁹ No dirigirse, decía Quignard, sino apartar obstáculos. La libertad se yergue cuando nos abandonamos a la gravedad que indican las tensiones donde nos sujetamos a nosotros mismos, donde, en contra del nosotros carnal que nace, nos identificamos expulsando una parte del ser.

Pensar nuestra sexualidad desde el enfoque erótico implica emprender una polémica con el diablo y el ello. La erótica nos lanza en la penetración de nosotros mismos. La dualidad siempre aparece con arriba-abajo, bien-mal, yo-ello, idealismo-materialismo, dominio-experiencia, nomos-actos, cínico-quínico. El quínico va hacia lo que el cínico prohíbe, desprecia, excluye. Se interesa eróticamente en lo que Quignard llamó los sordidísimos. El quínico explora su propia extrañeza. Es, desde su calavera jovial, un anti-yo que ríe. En nuestra tradición, dice Sloterdijk, el anti-yo que ríe remite a lo demoníaco. El demonio es la encarnación por parte de un Yo del ello malo.

1146 *Ibid.*, p. 547

1147 LYOTARD. "Musique mutique" y "Intime est la terreur" en *Moralités postmodernesop. cit.*

1148 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica, op. cit.*, p. 549

1149 *Ibid.*, p. 548

"Lo demoníaco hace su entrada cuando un Yo pretende defender un dualismo insostenible a cualquier precio. El diablo es un efecto reflexivo; surge cuando algo que ya es un Yo debe convertirse de nuevo en ello. Para cada Yo cualquier otro Yo puede servir de espejo. El que no se quiere ver procura que el otro no ascienda a la categoría de Yo. Sin embargo, cuanto más inequívocamente el otro Yo se ha mostrado como hecho de vida, tanto más fuerte será la necesidad que sentirá el Yo negativo de romper el espejo. La paranoia y la antirreflexión poseen la misma estructura, si bien en niveles diferentes."¹¹⁵⁰

Resulta fácil ahora percibir la lógica sacrificial: para la imagen que he forjado de mí mismo no cabe la posibilidad de lo que tú encarnas. Debo por ende sacrificar o la imagen de mí mismo e integrar en mi psiquismo la posibilidad malvada o sacrificar tu participación en la polaridad y rebajarte a condición de chivo expiatorio.

Conversar con el diablo o adentrarse en ello no implica una identificación y una actualización. Se trata de mantener viva la polaridad integrando la personalidad gracias a un proceso de despersonalización propio de la enemistad cuántica donde la tensión aflora y se amplía la conciencia. Por ende, se efectúa un paso lateral respecto al psicoanálisis freudiano, para el cual, nos dice Sloterdijk, "donde era el ello debe hacerse el Yo." Ese yo no es el yo de la filosofía de la polaridad. Porque el ello es de donde ascienden las energías vitales, los impulsos y los sueños es imposible apropiárselo. El ello es el mundo mismo afirma Nancy en *L'adoration*.¹¹⁵¹ La superación del ello hacia el yo propone lo contrario de la soberanía del yo. Habiendo sacrificado la cabeza del yo podemos afirmar que el ello nos pertenece

"si bien no en el sentido de mi antiguo Yo marcado por el control y la represión: un nuevo Yo - más amplio, más vivo, más dinámico, movido por el espacio-ello ahora descubierto - viene a la vida, un Yo que aprende a vivir con toda su historia, a vivir con toda su carga traumática y sus locuras."¹¹⁵²

Sosteniendo que filosofar va con locura, Sáez Rueda escribe que "a la apertura de sentido pertenecemos."¹¹⁵³ Pertenecemos a lo que nos extraña, nos empuja, a lo que brota en y alrededor de nosotros. El conocimiento del ello es un paso previo y el fondo vital para un Yo crecido, que no se convierte en señor de su propia casa sino; ocurre que los espíritus de la casa aprenden a vivir juntos bajo el mismo techo. El yo como bóveda de comunidad de espíritus lo hemos llamado *sui mismo*.

¿Cómo moverse en el espacio-ello abierto? ¿Cómo se concibe la sexualidad en el mundo del subconsciente? ¿Qué dinámica genera la alerta sexual? ¿De qué sexo goza quien está alerta y disuelto en la presencia espacial? Procuraremos ahora contestar estas preguntas, sin distanciarnos de nuestro objeto constitutivo.

1150 *Ibid.*, p. 530

1151 Ver nuestra discusión al respecto en supra, *Hacia una justicia natalicia*.

1152 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 532

1153 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 74

En primer lugar, aunque cada día se hace más obvio, conviene parar mientes en el engaño de la liberación sexual. El sexo no se está liberando. Se liberó el espacio sexual como terreno para la comercialización de los impulsos vitales, se colonizó el imaginario en aras de aumentar el poder de las relaciones capitalistas de producción. La "burdelización de cabezas como relación de producción"¹¹⁵⁴ permite vender lo que es natural y dado presentándolo como algo lejano. Esta *burdelización* se nutre de una falta de cariño como modo de relacionarse con la realidad. Jean-Paul Curnier llevó más lejos la lógica de la confiscación de la voluptuosidad con el objetivo doble de la creación de una plus-valía capitalista y de la posibilidad de especulación a partir de la carencia. La política de la prostitución que elabora a partir de Sade, Nietzsche y Artaud, y entre Bataille y Klossowski, ubica la soberanía del ser en la voluptuosidad que desposee.

Para Curnier, la imagen cristiana del cuerpo de cristo en la ostia inaugura el exilio del cuerpo y su sexualidad al mundo del objeto. "Lo que instauro el cristianismo, es la definición del cuerpo como objeto, su estatuto de propiedad y, por consecuencia, las condiciones y los límites de su uso."¹¹⁵⁵ Para explorar el espacio-ello, hace falta previamente liberar el cuerpo del juicio de dios y socializar nuestra voluptuosidad. "Los cuerpos siguen privados pero su goce no les pertenece: por ende, sería tan inhumano poseer a otro ser humano como sustraerle el goce al cual invita."¹¹⁵⁶ Si la castración funda el poder para Zizek, el rapto de la voluptuosidad funda el capitalismo según Curnier. "Lo que Sade ya ha perfectamente entendido de la economía mercantil, es que es la confiscación de lo que no se vende la que funda el valor de todo lo que se vende y que es sobre la organización de esta sustracción que todo puede venderse."¹¹⁵⁷ Somos como burros que comen dinero creyendo que nos llevará hacia la fantasía sexual que se nos cuelga delante de los ojos. Hacemos girar la rueda capitalista creyendo que el espejismo sexual que nos cuelga delante de la nariz nos hará felices y nos unirá... La sociedad de consumo, decía Sloterdijk, se nutre de la división e intenta imposibilitar la corporización. La sensualidad cerebral de la civilización funciona encubriendo la voluptuosidad propia para hacer funcionar el deseo. Escribió Roland Barthes en *L'empire des signes*¹¹⁵⁸ que en Estados Unidos el sexo está en todas partes menos en el sexo. El deseo pinta lo deseado sobre el mundo y en esta proyección perdemos de vista al objeto que ya no es responsable de la atracción, sino mero sustituto de una carencia fundamental. Anhelamos fuera lo que sin embargo nos fue sustraído desde dentro, a partir de la oreja. No hay sexo en el sexo sino sólo ansias de recuperar nuestra vida. En ello estamos extraviados.

1154 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 395

1155 CURNIER, J.-P. *À vif...*, op. cit., p. 81

1156 *Ibid.*, p. 86

1157 *Ibid.*, p. 90

1158 BARTHES, R. *L'empire des signes*, Paris, Point, 2007, 157 p.

Tangueando entre Sade y Fourier, Curnier se decanta hacia Klossowski para sacar decisivas conclusiones:

"Es sobre lo que insiste Klossowski: la voluptuosidad no tiene valor, y lo que toma valor sólo lo tiene por el hecho de ser el sustituto de la voluptuosidad, es decir lo que no es. Siendo admitido este principio, la organización total de la sociedad con relación a la voluptuosidad equivale a un derrumbamiento del valor de los sustitutivos y el desánimo -cuando no la nulidad- de la pena puesta en producirlos y adquirirlos. Por consecuencia no se puede pensar que el goce de los cuerpos se pueda alinear sobre la finalidad de una reconquista de la integridad, porque se trataría aun de saber para qué podría emplearse tal integridad y si sería posible que acumulada así, no fuese enteramente dedicada al abandono, al gasto improductivo de ella misma, a su realización en la pérdida voluptuosa."¹¹⁵⁹

No hay premio para la voluptuosidad como no hay recompensa para la caridad atea. La voluptuosidad es su propia finalidad y por ende en ella se desvanecen las finalidades del mercado.

Curnier sigue:

"Desde este punto de vista, el alivio como finalidad política corresponde a una forma de idealismo que supone la existencia del cuerpo perfecto (fuese múltiple, asociado y variable como en Fournier), es decir la adecuación perfecta y sin deshecho entre el objeto y la impulsión, ahí donde la impulsión no hace sino traducir la necesidad donde se encuentra de un más allá de la pérdida más allá del objeto mismo."¹¹⁶⁰

El falo es insignificante por ser el significante estándar. Aquí la voluptuosidad carece de valor, puesto que su sustracción es la cuna de todo valor de recambio. Pero Curnier pierde una potente posibilidad al separar la integridad del abandono y el gasto puro. Concibe el cuerpo íntegro como un cuerpo lleno en lugar de desbordante de vacío. Así rechaza la posibilidad de organizar conscientemente la tensión sexual y se ve abocado a proponer una depravación total.

"El cuerpo sólo es un haber personal y sólo se realiza como integridad de la persona mediante el sesgo de su uso público: sólo la depravación, su puesta a disposición de todos y no de algunos en particular, puede hacer del cuerpo algo personal. En ello, la depravación más acabada, la más extrema y la más baja, porque señala hasta al extremo la disposición real a la desposesión, conlleva el valor moral más alto, debido a la exposición más extrema al único valor que sea admisible: el de la voluptuosidad. Finalmente, en la prostitución y en la depravación, hay algo que no es santidad sino su inverso: el absoluto del ser, la soberanía."¹¹⁶¹

Curnier perdió el juego tensegrítico de la polaridad. Afirma: no la santidad sino su contrario, la depravación. La soberanía supone el sacrificio. En aras de pensar la existencia insaclicable hemos tenido que sacrificar a la soberanía. Sacrificar el sacrificio. Nuestro trámite supone la división hacia el infinito de lo que divide, lo que opone. Este trámite genera una integración. Hay que integrar la tensión de los opuestos y ver adonde nos lleva, en este preciso caso significa: hacerse un puto santo. Veremos más abajo cómo efectivamente la erótica nos puede hacer tocar lo divino.

La disposición real a la desposesión para nosotros no significa el abandono del cuerpo al antojo sexual posesivo y ansioso que rige nuestras sociedades. Queda probar que la voluptuosidad

1159 *Ibid.*, p. 88

1160 *Ibid.*

1161 *Ibid.*, p. 90

aumenta en la depravación. El texto de Curnier es emocionante pero carece estrepitosamente de sentido práctico. Una razón explica su planteamiento: equipara voluptuosidad con absoluto. O bien estás perdido en tus imágenes narcisistas o bien estás en la voluptuosidad soberana abandonado a todos. La vía que Curnier no explora es la que plantea la integración como un proceso de vaciamiento, y por ende de aprendizaje, de soldadura. En este contexto, estar amorosa y eróticamente disponible para todos es una actitud que debe permanecer en secreto. La exposición más pura no es exclusivamente sexual porque el engaño de la política no es únicamente cuestión de capital. Curnier perdió de vista la dimensión secreta que alberga la liberación cuando ésta no es únicamente cuestión de formalidades políticas. Quignard llamó vida secreta a la dimensión donde el que ama puede liberarse. El anatema en contra de lo secreto (que no se confunde con privado) es también un mandamiento capitalista, destinado a fomentar la mimetización de los objetos de deseo. Sloterdijk formula de la manera siguiente los mandamientos del capital: "debes desear y disfrutar todo aquello que otros gozadores te manifiesten como un bien deseable" y "no debes mantener en secreto tu deseo y tu disfrute."¹¹⁶² Avanzamos en la erótica con la balanza vacía de la justicia natalicia. Avanzamos en un mundo desconocido animado por la sabiduría polémica que no apuesta por el triunfo de un bando. El mundo sin capital de Curnier, el mundo de la depravación total es un ideal político-sexual que ha perdido el juego de la polaridad.

La erótica se encamina hacia su objeto sin la expectativa de un triunfo. Saborea su camino, se acerca lentamente. Recobrar la integridad como disposición de la vacuidad necesita una comprensión sutil de los impulsos sexuales. Tanto para la sociedad de consumo como para Curnier, el sexo funciona solo. En la sociedad contemporánea, está sobrentendido que por el mero hecho de tener un pene entre la piernas se sabe usarlo. El juego de la polaridad invita más bien a imaginar una danza. Quien tiene un piano en su sala de estar no necesariamente sabe tocar. El ruido que sabe hacer con su piano no necesariamente supone voluptuosidad. Sin embargo nos comportamos como si así fuese en cuestiones de sexualidad. Como si la mera disposición de los órganos sexuales otorgase un título de experto en su uso. No obstante, quien observa sus genitales clava la mirada en lo desconocido. Tener genitales no implica conocimiento innato de los caminos hacia la voluptuosidad.

Para mirar lo desconocido, se revela útil volver una vez más al cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari. La sexualidad en *Mil mesetas* ni consiste en una organización binaria ni sostiene una bisexualidad universal: en el rizoma hay *n* sexos. Esto nos abre la puerta a una erótica

¹¹⁶² SLOTERDIJK, P. *Ira y tiempo...*, op. cit., pp. 243-244

cuántica donde "la sexualidad pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal de lo humano: emisión de partículas."¹¹⁶³ En este camino, se trata de liberar los flujos gradualmente - Mindell ya nos advirtió de los peligros y de la ineficacia de soltar toda la tensión de golpe. No se trata de una decisión intelectual entre castidad y depravación, opción destinada a triunfar del capital, sino de un lento devenir donde la circulación energética poco a poco conquista la integridad del cuerpo. El cuerpo entonces habrá recobrado su integridad pero a costa - y ¡cuán liberador es pagar este precio! - del paulatino sacrificio de su identidad subjetiva.

El devenir abre el sujeto rompe su cascarón y libera el flujo subconsciente de partículas que desencadenan una multiplicación de los sexos. Todo devenir pasa por un devenir-mujer. Pero debe seguir hasta el devenir-animal, devenir-insecto. Escuchemos a Deleuze y Guattari:

"Ciertamente es indispensable que las mujeres lleven una política molar, en función de una conquista que opere de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: 'nosotras en tanto mujeres...' aparece entonces como un sujeto de enunciación. Pero es peligroso conformarse con tal sujeto, que no funciona sin agotar una fuente o parar un flujo. El canto de la vida a menudo lo entonan las mujeres las más secas, animadas de resentimiento, de voluntad de poder y de fríos cuidados maternos. Como un niño agotado hace tanto mejor el niño que ningún flujo de niñez emane ya de él."¹¹⁶⁴

La fuerza del devenir no se para en ningún estrato aunque tampoco reviente todos los estratos de golpe. Ya hemos visto que para Deleuze y Guattari el bloqueo puede ser un trampolín y que el flujo sin estructura, sin cauce, pierde su fluidez. La teoría de la enemistad en *Mil mesetas* se mostró insuficiente visto que, una vez asumida la necesidad del enemigo, persistió en concebirlo como un exterior, un en frente, un otro malo. No integró la enemistad, lo que no le permitirá integrar la sexualidad.

Deleuze y Guattari apuestan fuertemente por el deseo, en contra del placer. Su comportamiento es similar al de Nietzsche mientras pasea al borde del abismo. Sienten el peligro, perciben las subidas en remolino del vértigo pero permanecen ahí, asustados ante la posibilidad de recobrar una integridad vacía.

"Es que hay una alegría inmanente en el deseo, como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna falta, ninguna imposibilidad, que no se mide con el placer, porque es esta alegría que distribuirá las intensidades de placer e impedirá que estén invadidas por la angustia, la vergüenza y la culpabilidad."¹¹⁶⁵

Conjurar el advenimiento de la angustia, la vergüenza y la culpabilidad mediante la renuncia a aventurarse más allá del deseo sigue siendo tributario de un deseo asustado del subsuelo del cual brota. Siente miedo hacia sí mismo. Siente miedo de los placeres porque "los placeres, incluso los

1163 DELEUZE, G y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 351

1164 *Ibid.*, p. 338

1165 *Ibid.*, p. 192

más artificiales, son reterritorializaciones. Pero, justamente, ¿es necesario volver a encontrarse?"¹¹⁶⁶ La respuesta es efectivamente sí: es necesario reencontrarse aunque sea momentáneamente como, según Deleuze y Guattari mismos, era necesario proteger a toda costa el orden molar de la irrupción descontrolada de lo molecular. Estamos pensado una rítmica entre refugio y aventura, entre finitud y apertura.

Como con el *hara* de los artes marciales y el centro de gravedad del movimiento consciente, la investigación sexual de *Mil mesetas* pasa rápidamente por encima de una posibilidad venida de Oriente, que sin embargo beneficia a quienes se detienen en ella. No hay prisa, la lentitud sigue siendo virtud de la erótica. ¿Pensar la circulación del flujo energético no llama de por sí un análisis experimental del control taoísta de la eyaculación? En algunas líneas Deleuze y Guattari resuelven la cuestión: hay efectivamente en el taoísmo una

"aumento de las potencias. La condición de esta circulación y de esta multiplicación, es que el hombre no eyacule. No se trata de experimentar el deseo como una falta interior, ni de retrasar el placer para producir una suerte de plusvalía exteriorizable, sino al contrario, de constituir un cuerpo sin órganos intensivo, Tao, un campo de inmanencia donde al deseo no le falta de nada, y a partir de este momento el deseo no tiene que medirse con ningún criterio exterior o trascendente."¹¹⁶⁷

El análisis es sumamente sumario – valga la redundancia – y aun así contiene material para hacer estallar la teoría del deseo / placer rizomático. En primer lugar la condición del aumento de la potencia no se remite únicamente a no eyacular como creen juvenilmente Deleuze y Guattari. Ni siquiera se trata de no eyacular, ningún texto taoísta afirma este ideal abstracto. El taoísmo es práctica. El control es triple: control de la respiración, control de las imágenes mentales y control de la eyaculación.¹¹⁶⁸ La observación consciente de la respiración, sin intervención intencional sobre ella, es el aliento de la justicia natalicia. La nada se vuelve imposible para una respiración inconsciente. Con la respiración y el aire que hace circular enseguida la cuestión del volumen se asoma. Y la teoría cae: el Tao no crea un campo de inmanencia de deseo libre sino que persigue un volumen de placeres libres de deseo. Para ello debe permanecer alerta a la actividad de la mente e intentar mantenerla vacía de imágenes. Así no se retrasa el placer sino ¡que se lo multiplica! La

1166 *Ibid.*, p. 193

1167 *Ibid.*, pp. 194-195

1168 Ver REID, D. "El tao del sexo" en *El tao de la salud, del sexo y de la larga vida*, Barcelona, Urano, 1989, pp. 283-374. Asimismo, el control de la eyaculación no es la negación de la eyaculación. Hay varias escuelas taoístas, varias dietas eyaculatorias. Algunos dicen que no conviene eyacular más de una vez al mes, otros insisten en que en invierno no debe haber eyaculación alguna, mientras que en el verano, cuando el yang es más abundante gracias al sol, los hombres pueden soltar un poco más las bolsas; otros invitan a intercalar dos días entre cada eyaculación en los veinte años, tres en los treinta, cuatro en los cuarenta, etc; otros por su parte llevan su atención al número de encuentros sexuales e invitan a eyacular cada diez encuentros o incluso para los expertos cada cien, lo que lleva el adepto a la orilla de la iluminación, la disolución en el Tao. Como vemos, Deleuze y Guattari hacen una presentación más bien escasa y engañosa de lo que invalida su teoría donde control y deseo se oponen abismalmente.

liberación del deseo aumenta el volumen de placer de la integridad vacía en ciernes. Al equiparar eyaculación y placer (cuando dicen retrasar el placer se refieren a posponer la eyaculación), Deleuze y Guattari hacen confesión de una triste miseria sexual: visitan el sexo como quien no se interesa en el viaje sino sólo en el destino - ¡y encima afirman no querer llegar! Turistas frustrados... Pensar es experimentar, Deleuze nunca se cansa de repetirlo.¹¹⁶⁹ Por lo que podemos afirmar que Deleuze y Guattari no han pensado el taoísmo, porque en ese caso conocerían placeres que no tienen comparación con la vulgar descarga de tensión que proporcionan los cinco, seis o siete espasmos de la eyaculación.

Recordamos que frente a quienes se drogan, Deleuze y Guattari invocaron un CsO lleno donde circulan intensidades frente al cuerpo vacío del llamado drogado. Error que les persigue. La intensidad del vacío es más sutil (imperceptible por una mente vulgar sensitiva y propioceptiva, por muy erudita que sea) que la intensidad pasional y dolorosa de lo lleno, de lo compacto. El CsO lleno sigue lleno de miedo a entregarse placenteramente a sus deseos, a esculpirlos, a liberarse de ellos.

"El CsO, inmanencia, límite inmanente. Los drogados, los masoquistas, los esquizofrénicos, los amantes, todos los CsO rinden homenaje a Espinoza. El CsO, es el campo de inmanencia del deseo, el plano de consistencia propio al deseo (ahí donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia exterior, falta que vendría cavarlo, placer que vendría llenarlo). [...] Cada vez que un deseo es traicionado, maldito, arrancado a su campo de inmanencia, hay un cura en el asunto. El cura ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. Hacia el norte, el cura ha dicho: deseo es falta [primer sacrificio: castración...]. Y, hacia el sur, el cura ha puesto en relación el deseo y el placer. Pues hay curas hedonistas e incluso orgiásticos. El deseo se aliviará en el placer; y no solamente el placer conseguido hará callar por un momento al deseo, sino que conseguirlo es ya una manera de interrumpirlo, de descarga en el instante y descargarse de él. El placer-descarga: el cura opera el segundo sacrificio llamado masturbación."¹¹⁷⁰

No proponemos abandonar la productividad del deseo sino dejar que el pensamiento se extienda también en su necesario enemigo. Queremos pensar el deseo y el bloqueo simultáneamente y para ello necesitamos la posibilidad del placer vacío. Gracias a los taoístas conocemos placeres que no descargan sino que nos enseñan a hacernos cargo del vacío. Porque Deleuze y Guattari olvidan señalar que donde más curas encontramos es precisamente detrás de la prohibición del placer.

Estamos ante la necesidad de pensar la sexualidad en su manifestación integrando su enemigo, transformar la enemistad sexual en un proceso liberador y creativo. Michel Onfray llamó erótica solar a la comprensión de las energías sexuales en dinámicas creativas.¹¹⁷¹ Resulta urgente

1169 En *Pourparlers*, pp., 140, 144, 149-150, 151-153, y con Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie*, pp. 44 y 106.

Citas tomadas de MENGUE, P. *Deleuze et la question de la démocratie*, op. cit.

1170 DELEUZE, G y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 191

1171 La expone en dos libros: ONFRAY, M. *Traité du corps amoureux*, Paris, Le livre de Poche, 2001, y *Le souci des plaisirs*, op. cit., respectivamente subtitulados *Para una erótica solar* y *La construcción de una erótica solar*.

salir del nihilismo de la carne que supedita el uso del cuerpo a una imagen ideal muerta. El nihilismo de la carne ordena la imitación del cuerpo de Jesús (opción angélica) o bien del cuerpo de Cristo (opción cadavérica).¹¹⁷² "El cristianismo quiere a sus sujetos vírgenes o muertos."¹¹⁷³ Las citas en apoyo a lo dicho podrían extenderse largamente, valgan las siguientes: San Pablo, primera epístola a los Corintios: "Quisiera que todos los hombres fuesen como yo." (VII, 7) "Hagan morir a vuestros miembros terrestres." (III, 5) "No améis este mundo ni lo que está en el mundo." (II, 15) Ignacio de Loyola reactiva el principio platónico según el cual pensar es hacerse *perinde ac cadaver*, igual que un cadáver. Orígenes se hizo famoso por su drástica solución: cortarse los testículos. Las malas lenguas aseguran que su idea fue un fracaso y no lo liberó de sus tormentos psico-sexuales. La cristiandad sigue actuando en el subsuelo de la sexualidad colectiva. El ateísmo vulgar piensa que el juicio de dios desaparece solo, gracias al advenimiento del mercado libre. Hay que actuar, matar: ello significa traer a consciencia el ello que brota y no nutrir su sexualidad de la trascendencia publicitaria.

Onfray afirma que los esfuerzos de Sade y Bataille se inscriben en la tradición cristiana. Una tradición consiste en un enfoque para ver el mundo. Polariza el mundo para entrever la luz. Sade y Bataille no superan la dualidad cristiana, se van enteramente al otro polo, pierden la rítmica de la erótica. De ahí que la sexualidad depravada de Sade, que tanto triunfo obtuvo en el mundo intelectual del siglo XX, sea enteramente determinada por la negatividad cristiana. De hecho el placer en Sade está íntimamente vinculado a la blasfemia.¹¹⁷⁴ Bataille peca de lo mismo: "La transgresión lograda mantiene [...] la prohibición para gozar de ella."¹¹⁷⁵ Sigue vigente la misma dinámica que se niega a pensar la enemistad como una cuestión interna, y así celebrar en la sangre y en el esperma la circulación de la vida / muerte, ya no solamente de la muerte. Pues, para Bataille, "el sentido del erotismo es la muerte."¹¹⁷⁶ Onfray, comprometido deleuziano en muchos ámbitos, formula una pregunta crucial: ¿el cuerpo sin órganos, no es otro disfraz del anticuerpo de Cristo?

Resulta útil tener en mente su moral estética detallada en *La sculpture de soi, op. cit.*

1172 ONFRAY, M. *Le souci des plaisirs...*, *op. cit.*, p. 39

1173 *Ibid.*, p. 50

1174 En les *Libertins baroques*, Paris, Grasset, 2007, el tercer tomo de su contrahistoria de la filosofía, Onfray reserva un sitio para Sade para decir que todo en su teoría sexual está bueno para la basura. Quien lee a Sade sin someterse a la autoridad de los juicios formulados por los críticos del siglo veinte consiente a esta crítica de Onfray. ¿En qué consiste la liberación en la sexualidad que avanza Sade? Según Bataille, la escritura impide el pasaje al acto, el hecho de escribir permite la descarga de los impulsos nefastos. Triste consuelo para tormentos anímicos cuya eficacia queda por probar. Sin embargo Onfray agradece a Sade la reintroducción violenta de la sexualidad en el pensamiento filosófico.

1175 ONFRAY, M. *Le souci des plaisirs...*, *op. cit.*, p. 157

1176 Citado en *Ibid.*, p. 159

Las filosofías del deseo gozan perversamente de prohibir (negar, callar) el objeto de su deseo, arguyendo que el deseo es productivo de por sí. No consienten la productividad del placer - reterritorialización - porque siguen viviéndose dualísticamente llenos. Siguen sujetos a sí mismos y por consecuencia aferrados al dualismo que les prohíbe la entrega amorosa al mundo que brota. En ellas no hay nacimiento real. Pues nacer es dirigirse hacia el suelo. Anhelan elevarse, llegar arriba, llegar a generarse a sí mismo, lo que implica separarse del proceso creativo. El vacío creativo no es el falo como quiere Zizek sino la vagina. Sólo la obra y la significación están elevadas por el falo, por el deseo fálico de dominar a los demás en lugar de entregarse al nosotros. Sloterdijk avanza en *Eurotaoísmo* que “el sujeto de los filósofos quizás no sea sino una fantasía cifrada en la posibilidad de mantener una erección permanente desde la cuna hasta la tumba.”¹¹⁷⁷ La dominación de la naturaleza no tiene otra raíz que el insulto al orgullo masculino que representa el periodo refractario. Quien se pretende hacer a sí mismo en contra del mundo tiene que avanzar la absurda posibilidad de darse a luz a sí mismo y nacer en pie. "La autogénesis del sujeto, dicen las fórmulas de Nietzsche, es un *nacimiento de pie*."¹¹⁷⁸ Esta fórmula, que Sloterdijk encuentra también en Marx, que encontramos también en Sáez Rueda para quien erguirse a sí mismo es lo propio del pensar naciente que encarna la fuerza de mantenerse en pie¹¹⁷⁹, ofrece la matriz donde la masculinidad se venga contra su origen femenino.

"En la tesitura autogenética del sujeto actúa realmente la dinámica de la masculinidad como impulso para mantener la propia posición. Masculinidad en el sentido más estricto de la palabra la hay sólo en relación con el histórico espejismo del que se yergue por sí mismo, lo que en filosofía se llama autonomía del sujeto.[...] [La autogénesis del ser humano-hombre] se realiza como conquista de la vertical, como revolución de la soberana autogénesis contra la humillación de la vieja génesis, es decir, como rechazo de la vieja naturaleza y alzamiento de una propia voluntad fálica contra la dictadura de las madres."¹¹⁸⁰

El sujeto, en su autocreación desiderativa, se transforma en madre que no trae al mundo niños, sino monstruos de independencia, "criaturas sin madre que se sostienen solas, obras, doctrinas, tablas de la ley de todas las formas, fabricadas y arrojadas." "El esfuerzo-que-soy-yo"¹¹⁸¹, el falo que se autosodomiza, el deseo que produce por sí mismo, la elevación hacia arriba en un movimiento de asco para con lo de abajo, no son pensamientos entretreídos en el mundo que brota. Hay

1177 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., p. 132

1178 *Ibid.*

1179 Ver el *Ser errático...*, op. cit., pp. 54-57, donde se dice que el hombre moderno debe hacerse a sí mismo e invita a seguir a Séneca y erguirse a sí mismo. Hemos mostrado que entendiendo el cuerpo humano tensesgrímicamente erguirse a sí mismo llega mediante la entrega a la gravedad y no por esfuerzos heroicos: hacerse a sí mismo es exponerse al nosotros y al mundo, los esfuerzos que este abandono requiere son de desbloquesos y despersonalización y en ningún caso de construcción propia. Sacrificar la individualidad o vivir frustrado en un mundo que no dejará nunca de poder con nosotros. A la hora de vivificar el entre y de conceptualizar el pensar naciente, Sáez Rueda (*Ibid.*, pp. 270-279) acomete un acierto de mayor alcance: el pensar naciente toca el mundo. Pero enseguida se pierde afirmando que este pensar, falta de identidad, tiene la fuerza de mantenerse en pie. Nacer es perder el centro, ser frágil, y tocar el mundo naciente tiene más que ver con yacer que con esforzarse hacia arriba.

1180 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., pp. 135-136

1181 *Ibid.*, p. 137

espaciamiento del vacío: no hay que producir ni elevar nada. La justicia se da con el mundo. Esta justicia remite a un goce del mundo que no puede definirse en tanto que rechazo al placer sin más. La justicia natalicia no puede sino contemplar el placer como partícipe de lo que brota. Puede que lo siga el invierno, que el placer sea una pequeña muerte, aun así siempre seguirá brotando, naciendo, derramando. La nieve que cae, la última exhalación, el esperma que se propulsa, el músculo que se contrae: movimiento y como tal continuando aquello que nace. Onfray: "Estos filósofos del deseo no son filósofos del placer. [...] Frente al perverso placer del deseo solo, preferimos el deseo del placer, seguido del placer del placer."¹¹⁸²

La práctica sexual de la mente cuántica, o cuerposueño, o sensibilidad tensegrítica, es lo que queremos llamar erótica del pensamiento. La separación del humano y del mundo es un abismo donde la energía y las fuerzas están marchitadas, malgastadas y donde desde numerosas generaciones los humanos están siendo sacrificados. El salto cuántico a la no dualidad se deja guiar por la "energía invisible de las fuerzas constitutivas del mundo" asumiendo un "principio energético cosustancial a lo real."¹¹⁸³ El esqueleto resultó ser una poderosa imagen de la energía invisible y de su fuerza constitutiva en la integridad tensional. Onfray por su parte se vuelca hacia la India seducido por el cuerpo energético de la medicina ayurvédica porque, según él, evita el dualismo.¹¹⁸⁴ "De suerte que, en este momento indio, la sexualidad no es asunto de hombres incapaces de ser dioses, sino de hombres que se hacen dioses por su libido y el ejercicio espiritual ritualizado de su energía sexual."¹¹⁸⁵ El reputado ateólogo no duda en alabar el ser divino del humano, como que ¡en el placer perdemos la cabeza! Hasta pone su pluma al servicio de lo divino e invita al sacrificio: "El esperma representa la más bella de las ofrendas susceptibles de hacerse a los dioses, la fuerza la más pura y la quintaesencia del elixir sacrificial."¹¹⁸⁶ Sacrificología erótica: eyaculación consciente.

Intrigado por la posibilidad del Tantra, Onfray emprendió un viaje a la India que nos narra a modo de conclusión del *Cuidado de los placeres*. Fotografió templos sagrados tántricos donde esculturas de animales, mujeres, hombres y criaturas fantásticas se entregan a la investigación sexual, se aventuró en la errancia algunos días, consiguió, gracias a un equipo de televisión francesa, una entrevista con un guru tántrico. Onfray lo apresuró de preguntas sobre la existencia del *tantra* a las cuales el guru se limitó a sostener que no hay más *tantra* en el mundo. Onfray duda, no confía en la palabra del indio. Pero no es consciente de su peculiar trámite. Pues no puede haber

1182 ONFRAY, M. *Le souci des plaisirs...*, op. cit., p. 157

1183 *Ibid.*, p. 176-177

1184 *Ibid.*, p. 204

1185 *Ibid.*, p. 196

1186 *Ibid.*, p. 201

presentación ni sistematización del tantra, menos aún delante de una cámara. *Tantra* es una palabra sánscrita cuya raíz etimológica significa tejer. Para un *tantrika*, un iniciado al tantra, el tejer está ocurriendo ahora mismo, en todas las mesetas del ser, en todos los órdenes de tiempos, así que ninguna sistematización es posible. De ahí el secreto que envuelve el *tantra*: no puede entrar en sistematización. Es el secreto de la exposición del ser, su imposible apropiación. La vida secreta de Quignard somos nosotros brotando. El *tantra* invita a reventar enteramente el plano molar mediante el amor absoluto y sumergirse en el subconsciente sin ilusión. Única realidad naciente.

A continuación presentaremos la filosofía tántrica ubicándonos conscientemente en la línea de análisis de Mircea Eliade que es también la de Onfray – aunque Onfray no haga referencia a la sistematización de Eliade. Los estudios académicos versados en el *tantra* suelen perderse en el análisis de los textos denominados *tantras*. Sostienen que antes de la escritura de dichos textos no había *tantra*. Nosotros hace ya tiempo en esta investigación que hemos abandonado la primacía del texto. Onfray como Eliade sostienen que en la época de Sócrates, el shivaismo tántrico deja lugar a la religión védica que consigna por escrito himnos e imágenes antropomórficas de los dioses. Cuando dios toma la imagen del hombre, no deja al hombre coger la forma divina. El abismo sacrificial se abre. El régimen de castas se establece en la India, prohibiciones religiosas de todo tipo se codifican y las autoridades emprenden la persecución de los *tantrikas* que se refugian en las montañas. Nosotros no buscamos el buen código de ley sino que nos asomamos al *tantra* prediscursivo. Saltando en el abismo se puede llegar a colmar el hiato entre nosotros y el mundo con algunas gotas de esperma.

Ha llegado el momento de expandir nuestra visión. Hemos tratado cuestiones de una praxis corporal y sexual en un sentido convencional. Este paso era necesario para contemplar la posibilidad de un pensamiento enamorado del mundo. Era necesario mostrar que no partimos de una abstracción sino, como poetiza Quignard, de la escena que nos creó.¹¹⁸⁷ Hasta hace poco, el nacimiento era para todos nosotros una consecuencia de un encuentro sexual. Nosotros andamos en búsqueda de un pensamiento que no reniegue de su origen.

1187 QUIGNARD, P. *La nuit sexuelle, op. cit.* pp. 7-15

1.3 Tantra: tocar el mundo con locura, tejer la justicia con consciencia

"Es la única solución a la violencia. Tocar. Te voy a enseñar a tocar."¹¹⁸⁸
- Devi en *Tantra. El viaje de un occidental...*

"El pensamiento naciente es el que toca al mundo."¹¹⁸⁹
- Luis Sáez Rueda, *Ser errático...*

La extensión de la perspectiva sexual al pensamiento en general podría ser el objeto de una tesis por sí sola. Nuestro objetivo a lo largo de las secciones de esta liberación natalicia, de esta vertiente ética de la filosofía natalicia, no es ni definir ni fundamentar sino establecer relaciones, contemplar un espacio de resonancia entre lo que llamamos pensamiento natalicio y las dimensiones que lo afectan. De esta manera, pretendemos hacer vislumbrar la consistencia dicho pensamiento sin nombrar, sin delimitarlo. En esta sección en concreto, queremos señalar a grandes rasgos puntos de resonancia entre la filosofía natalicia y el tantra. Antes de empezar, cabe señalar que el *tantra* no es exclusivamente sexual. Incluso se puede recorrer la totalidad del camino tántrico en la mayor castidad.¹¹⁹⁰ Del mismo modo que el *Kama-sutra* contiene una muy pequeña parte dedicada al sexo pero llega a Occidente como un manual de gimnasia sexual carente de filosofía, la sexualización del *tantra* es un efecto de su comercialización. Parafraseando la famosa sentencia de Kant según la cual el concepto sin intuición es vacío y la intuición sin concepto es ciega, afirmamos que el concepto sin movimiento es abstracto y nihilista y el movimiento sin concepto es inconsciencia asustada. Pensar es aunar movimiento y concepto. Aquí más que en ningún otro lugar, movimiento y concepto deben entreteterse corporalmente en su mutua generación. En este sentido, el *tantra* no tiene nada que ver con el sexo sino que es el sexo el que tiene que ver con el *tantra*.¹¹⁹¹

El *Tantra* dice la realidad absolutamente entretejida. Es el rizoma que no se piensa dualísticamente, es la retícula de Foucault que todo lo enreda.¹¹⁹² Entreteter fuerzas de tensión y de

1188 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, op. cit., p. 68

1189 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 276

1190 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, op. cit., p. 155

1191 Bhagwan Shree Rajneesh cuenta una historia que nos puede ayudar a entender el matiz que queremos subrayar.

Dos monjes deseaban fumar en los quince minutos de pausa que tenían entre dos oraciones. El maestro les mandaba a meditar. Ambos deciden comunicar su deseo al maestro. El día siguiente, un monje, con la cara tumefacta, ojos heridos y labios abiertos, se asusta a ver que su amigo está fumando. "Estás loco, si el maestro te ve te mata." Pues el maestro le había pegado cuando le preguntó si podía fumar mientras estaba meditando. El otro monje, cigarro en boca, le asegura que el maestro le había confirmado que podía meditar mientras estaba fumando. ¿Se entiende el matiz? Funcionaría igual con el sexo. La libertad no está en el sexo pero se puede utilizar el sexo en aras de liberación.

1192 Ver WEINSTONE, A. *Avatar bodies: A tantra for posthumanism*, University of Minnesota Press, 2004, 227 p.

presión es el modo de despliegue y de creación de la tensegridad.¹¹⁹³ La raíz *tan* es también la que dio luz a *danza, tanz, dance y danse*. Espaciamiento en el entretejimiento. Danza en los campos de fuerza. El objetivo de esta sección es abrir la investigación a la "alteridad absoluta"¹¹⁹⁴ del tantra. Proponemos señalar puntos de resonancia entre la filosofía natalicia y el tantra, en palabras de Hugh Urban, "la punta extrema de la espiritualidad." Para contemplar las posibilidades tántricas no nos son útiles los textos sagrados del tantrismo institucional ni del budismo tántrico. Nuestra investigación ya se decantó hace tiempo a favor de una primacía del gesto y del cuerpo sobre los textos. Nada hay en la filosofía natalicia de textos fundadores. Nuestro trámite será más bien el de establecer la pertinencia del tantra para la filosofía natalicia. En primer lugar, recurriremos a una novela de Daniel Odier a modo de hacer emerger temas en resonancia con la filosofía natalicia. En un segundo momento, discutiremos los peculiares matices que afectan a estos temas en el marco tántrico de la enseñanza del maestro tibetano Chogyam Trungpa.

Daniel Odier enseñó el budismo y el tantrismo en universidades norteamericanas antes de dedicarse a impartir talleres de tantra. Nos centraremos en una pequeña obra, cuyo grado de veracidad no nos preocupa, donde Daniel Odier relata su iniciación tántrica concebida como entronización en el reino de la libertad absoluta, en el nacimiento perpetuo. Nos interesan más los elementos fractalógicos de esta narración que su adecuación o no a hechos reales, más allá de que la novela se presente como autobiográfica. Elegimos esta obra porque el relato que nos ofrece Odier trata de un *tantra* que no tiene nada que ver con el texto. Después de años de exploración espiritual, Odier se encuentra con una tantrika en el Himalaya cuyo primer paso será afirmar que la traducción de un texto sagrado que posee Odier era absolutamente inútil. El *Tantra* es el entretejimiento del mundo, no del texto. Los estudios académicos acerca del tantra suelen centrarse en los textos tántricos. Algunos aseguran incluso que no existía el tantra antes de la aparición de los textos sagrados a partir del siglo VI. Como si dudáramos de la existencia del butoh por la falta actual de bibliografía, o que fecháramos su nacimiento en los años '90.¹¹⁹⁵ En la línea de Mircea Eliade y Michel Onfray, apostamos por la existencia pretextual del tantra.

1193 Ver la página interactiva donde Kenneth Snelson presenta su método para esculturas tensegríticas. SNELSON, K. "Tensegrity" en internet: <http://kennethsnelson.net/tensegrity/>

1194 URBAN, H. B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, University of California Press, 2003, p. 3

1195 Una excepción generosa en indicaciones la encontramos en WHITE, D. G. (ed) *Tantra en practice*, Motilal Banarsidass Publ., 2001, 604 p. Otra fuente de inestimable valor es la obra trufada de todas las referencias imaginables acerca del tantra y de la historia de las religiones, URBAN, H. B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Un triste ejemplo de la primacía del texto sobre el cuerpo, lo encontramos en FLOOD, G. *El cuerpo tántrico*, Barcelona, Paidós, 2008, 384 p. Gavin Flood afirma que el tantra nació hace 1200 años. El primer capítulo del libro se titula *El cuerpo como texto*.

Chogyam Trungpa por su parte nace en Tíbet en 1939. Fue reconocido como la undécima reencarnación del Trungpa tulku. Recibió una educación monástica dentro del linaje tántrico del budismo tibetano. Gracias a sus estudios en la universidad de Oxford, Trungpa fue uno de los primeros monjes tibetanos en poder expresarse límpidamente en la lengua de Shakespeare. A partir de 1970 dejó el traje de monje para vestirse a lo occidental y acometió introducir las enseñanzas tántricas en el oeste. La exploración de sus seminarios (Trungpa no escribió ningún libro sino que impartió conferencias) nos proporcionará una comprensión original de las enseñanzas tántricas y nos permitirá nutrir la filosofía natalicia.

Tanto Odier como Trungpa son testigos y testimonios de un tiempo donde las barreras entre las civilizaciones se hacen borrosas, donde las épocas se superponen y entremezclan, y donde la pérdida de los puntos de referencia exige no un restablecimiento de los valores, creencias y mitos sino el impulso de un pensamiento capaz de desenvolverse en las aguas caóticas de un mundo inabarcable. Desde dos ópticas diferentes, pues Odier desde Occidente se aproxima al shivaismo tántrico indio y Trungpa desde Oriente proyecta el budismo tántrico tibetano, ambos pensadores nos retan a saltar en el abismo del mundo, a penetrar y dejarnos penetrar por el espacio que somos. Ambos pensadores nos proponen bailar en los campos de fuerzas que mueven el mundo.

1.3.1 Daniel Odier: un espacio único

La filosofía natalicia parece estar en sintonía con muchas enseñanzas tántricas, como si compartiesen un único espacio. En este apartado resaltamos algunos puntos de resonancia entre el tantra y la investigación que hemos ido realizando. Como puntos claves, resaltamos (1) la necesidad del salto y la exposición, (2) la integración de la tensión, (3) la pertenencia del pensamiento al espacio y al mundo y, en consecuencia, (4) una interpenetración del estado experiencial interno y el mundo externo experimentado. Estos puntos, puestos en relación con la filosofía natalicia, nos permitirán profundizar en la sabiduría que participa del mundo.

Tal y como sospechaba Nietzsche, la verdad es femenina y tiene razones para ocultar sus razones. Su nombre es Baubo, o sea vagina. Baubo es la puerta abismal en la cual Nietzsche no entró. De ahí la lastimosa y pesada tendencia de Nietzsche a despreciar a la mujer. Crea una imagen de dios fuera de él y sufre grandes tormentos anímicos por la salida de la integridad tensional. Vive al borde del abismo, frente a la verdad, y loa el poder de las ilusiones. La dualidad *acantilado / abismo* es en sí misma una ilusión. El terreno firme donde se asientan los pensamientos de

Nietzsche no es sino sus propios nudos corporales. Lo sabe: toda filosofía es la confesión de la fisiología del autor. Se siente al borde del abismo y contempla el terror puro: la vagina dentada, Baubo, la última puerta donde para entrar hay que dejar todo pensamiento.¹¹⁹⁶ La gran razón, el cuerpo, sólo creará en un dios que sepa bailar. Para unirse a Shiva, el dios de la danza, el tantrika debe transitar por el encuentro con Kali, la mujer terrorífica que también encarna la mayor energía liberadora.

Saltando al abismo no arriesgamos estamparnos contra el suelo. Renunciar a la validez absoluta de nuestras divisiones conceptuales en aras de una participación en el mundo que no esté determinada conceptualmente, he aquí lo que significa saltar.

"Todo lo que está aislado está destinado a extinguirse. Estar vivo es el acto de valor por excelencia, pues vivir es darse cuenta de la inmaterialidad de las divisiones y de las casillas y lanzarse al gran abismo. Contrariamente a lo que piensa la mayoría de los seres humanos, no existe ningún riesgo en lanzarse al abismo, pero eso se descubre después de haber saltado, y la dificultad está en saltar. / ¡Saltar, ése es el Gran Yoga!"¹¹⁹⁷

El salto consiste en lo que hemos ido enfatizando: la necesidad de la experiencia. El salto tántrico devuelve el cuerpo a la inocencia y la espontaneidad de la participación en el mundo. "Es una liberación con respecto al dogma, a la creencia, a la incertidumbre y a la teoría. El tantrika se sumerge en lo real con todo su cuerpo/mente. El tantrika no interpreta, experimenta."¹¹⁹⁸ Experimentar el mundo exige la integración de la tensión, de la polaridad.

En el shivaísmo tántrico, la mujer encarna el poder y el hombre la capacidad de maravillarse.¹¹⁹⁹ De ahí que todo devenir pase por un devenir-mujer. Nietzsche contempla la mujer y el terror vertiginoso que su lejanía le inspira. Su fascinado desprecio hacia ella delata el hecho que no integra en su pensamiento y su conciencia la cualidad femenina de su ser. Lo que le genera tensión lo percibe como exterior a él. No salta al abismo, no integra la última tensión, que Jung llamaba la unión del *anima* y del *animus*. Precisamente por ello *La voluntad de poder* nunca vio la luz: porque el poder es femenino, no existe ninguna voluntad. Sloterdijk escribe al respecto: "no hay ninguna voluntad, por lo que tampoco existe una voluntad de poder; la voluntad es sólo un modo de hablar; sólo hay una multiplicidad de fuerzas, discursos, gestos, y su composición bajo la égida y dirección de un yo, que se afirma, se pierde y transforma a sí mismo."¹²⁰⁰ Este yo que no se pertenece a sí mismo, ese yo que no es suyo, lo hemos llamado *sui mismo* para resaltar el hecho de

1196 "Lascati ogni pensiero o voi qu'intrate," puede leerse a la entrada de una cueva al sur de Italia. Sloterdijk hace de este imperativo el lema de su ginecología filosófica. Citado y fotografiado en SLOTERDIJK, P. *Esferas I...*, op. cit., p. 267

1197 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, op. cit., p. 158

1198 *Ibid.*, p. 109

1199 *Ibid.*, p. 32

1200 SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, op. cit., p. 115

que conocemos de nosotros mismos sólo aquello de lo que nos hemos despedido. Sólo conocemos la ropa que nos quitamos: la desnudez nos expone tal cual como somos - extraños para nosotros mismos. Entonces, en aras de justicia y libertad, empezamos a quitarnos la piel y ese yo se convierte en un *nosotros* cuya afirmación no reposa sobre el sacrificio de ningún *ellos* sino sobre el sacrificio de toda identidad esforzada que no sea la de la gravedad del mundo. Así podemos acercarnos a una erótica del pensamiento y a una creativa relación con el sexo. Onfray escribe: "¿Quién es el yo de este sexo por venir? Un yo estallado, explotado, diverso, múltiple, un yo que se escapa de la definición unívoca, ciertamente no un cogito cartesiano, sino más bien un yo a la Rimbaud."¹²⁰¹

Lo más prometedor de la obra de Nietzsche lo formula Sloterdijk de la siguiente manera: "no posee como contenido la negación como liberación de la realidad, sino la afirmación como liberación para la totalidad de la vida."¹²⁰² Creemos que la afirmación como liberación para la totalidad de la vida es precisamente la práctica del *tantra*. "En el tantrismo no existe en lo esencial ni templo, ni Dios, ni dogmas, ni creencias, sólo hay un gran cordón umbilical que une a cada ser y a cada cosa en lo divino."¹²⁰³ Encaminado hacia ahí el pensamiento deshace nudos y no lo hace racionando sino acallando la voz discursiva y dejando que el nudo se transforme en nido, y luego en nada. Lo divino es la nada y está aquí en cada momento. Lo revolucionario del tantra es que no codifica en absoluto el camino de la liberación. Afirma que todo puede llevar a la presencia disuelta en el nosotros que nace si se hace con consciencia. Defecar, comer, respirar.

"Es indispensable palpar la realidad del mundo íntegramente, sin lo cual toda búsqueda espiritual es ilusoria. Estar presentes en cada cosa que atraviesa nuestra Conciencia, en la más banal y repetitiva de nuestras experiencias, es la puerta del despertar. El tantrismo no rechaza nada, todos los procesos corporales y mentales son leña que echamos al gran fuego que consume el ego y nos hace entrar de lleno en lo absoluto. Este bosque que recorreremos es el absoluto. No hay frontera alguna entre los fenómenos y lo absoluto, se compenetran totalmente. Los que lo ignoran buscan lo absoluto alejándose de lo fenoménico. Se imponen toda clase de austeridades. Temen a la realidad y dejan de jugar con la vida para sufrirla como un castigo. Su Conciencia se marchita como una flor separada de sus raíces. En el tantrismo, ponemos siempre en juego la totalidad del ser humano sin hacer distinción entre lo puro y lo impuro, la belleza y la fealdad, el bien y el mal. Todos los pares de opuestos se disuelven en lo divino. Nadie carece de pulsiones terribles y capacidades sublimes. Empezamos a comunicar con lo divino cuando aceptamos totalmente la gama completa de nuestros pensamientos y de nuestras emociones. Toda belleza tiene su parte de sombra y si intentamos suprimirla nos secamos. Cuando en todas las cosas no vemos más que la única e idéntica energía divina, la Conciencia ya no puede equivocarse, la *sadhana* se enriquece con la globalidad de la experiencia y ya no con fantasmas de pureza, de realización espiritual, de fuerza o de grandeza, que son inconsistentes. Alimentarse de pureza es como tomar una leche a la que han quitado todas sus cualidades nutritivas. Los que van por esa vía se convierten en seres secos, su única oportunidad de supervivencia está en intentar tiranizar una Conciencia feliz y abierta al mundo."¹²⁰⁴

1201 ONFRAY, M. *Le souci des plaisirs...*, *op. cit.*, p. 234. En conclusión a su libro, Onfray invita a participar en la creación de una "intersubjetividad corporal lúdica y alegre." (p. 254)

1202 SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, *op. cit.*, p. 54

1203 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, *op. cit.*, p. 50

1204 *Ibid.*, p. 78

No puede haber contacto con la realidad mientras haya deseo que genere dualidad, por ello, como decía Oscar Wilde, la mejor manera de liberarse del dominio de un deseo es entregarse a él. Consumir el deseo conscientemente no esclaviza, libera.¹²⁰⁵ Dejar brotar el ello hasta alcanzar serenidad. La integración de la tensión no supone su desaparición pero sí el desvanecimiento de la oposición Yo/mundo. Para encaminarnos hacia la liberación y el mundo sólo necesitamos tocar el suelo, entregarnos a la gravedad y al ritmo del ello.

En la entrega erótica al ser nos asomamos al espacio cuántico - tántrico - y este salto abre nuevas posibilidades serenadas. El cuerpo es tubo de resonancia, una botella donde la tensión crece, donde Mercurio se prepara para volar. El cuerpo, escribe Odier, es como una olla donde se reproduce en una versión diminuta la totalidad del mundo (sin embargo intotalizable).

"No es posible encontrar diferencias entre lo que hay en el interior de la olla y lo que hay en el exterior, salvo que se olvide que una olla necesita una abertura sin la que habría encierro, oscuridad, maceración y putrefacción. / El tantrika va ensanchando su olla, disfruta dejando que el universo penetre y se extienda en ella. Cuando medita, vive la experiencia de un único espacio; cuando se mueve, vive la experiencia de un único espacio; cuando sueña, vive la experiencia de un único espacio, y cuando muere no hace otra cosa que vivir la experiencia de un único espacio. No hay, pues, ninguna diferencia para él entre meditar, vivir, soñar y morir. Vivir la experiencia de un único espacio es el amor total."¹²⁰⁶

La totalidad no está en otro lugar que en la entrega al suelo: "¡Shiva es el dios de la danza, hónrale hasta el agotamiento y cuando caigas rendido, sé la totalidad y trasciende la dualidad!"¹²⁰⁷ La totalidad late en la tierra.

Cuando empezamos a latir realizamos que la única culpabilidad a la cual conviene prestar oídos es la generada por la sensación de vivir por debajo de nuestras posibilidades. "El sacrificio humano es constante. Los hombres se autosacrifican al no realizar su naturaleza absoluta."¹²⁰⁸ Vivir experimentando las ideas que se han tejido en nuestra investigación es el reto que plantea el *tantra*. "Todo surge de la libertad absoluta. Nada es estático, nada pesa, nada es definitivo. Ninguna imagen cerrada a lo divino, ningún dogma, ninguna creencia. No estés ni a favor ni en contra de ninguna de las ideas a las que se aferran los que practican bajo los efectos del terror."¹²⁰⁹ El combate a vida no

1205 De ahí que los textos donde se indica el método tántrico carezcan de sentido, pues para cada individuo – sustancia separada del mundo naciente – hay deseos y traumas propios que apelan a diferentes métodos. Quienes escribieron y comunicaron su liberación tántrica han violado el secreto no del método en sí, sino de su propio mundo de sentido. El tantrika guía al aprendiz leyendo su cuerpo, sus miedos, sus bloqueos y lo lleva paulatinamente a enfrentarse a éstos hasta llegar enfrente de Kali, el último terror, el pavor supremo, el horror del nacimiento, donde el aprendiz debe soltar su identidad y entregarse al mundo que brota. No hay método en el *tantra* porque el mundo es plural. El *tantra* es un secreto expuesto.

1206 ODIER, D. *Tantra, El viaje de un occidental...*, op. cit., p. 176

1207 *Ibid.*, p. 106

1208 *Ibid.*, p. 153

1209 *Ibid.*, p. 173. Practicar aquí significa vivir, practicar la pertenencia al espacio.

se libra en las ideas sino en la determinación a integrar la tensión. Hasta este momento, todos somos bombas ambivalentes donde la tensión fermenta.

"Todos somos como bombas preparadas para explotar de amor. [...] Yo estoy aquí para pulsar el detonador. ¿Cuál es el detonador? A veces, casi nada. Tres segundos de presencia total en el otro pueden ser suficientes. [...] Aceptar tocar al otro es aceptar hacer explotar esa bomba. Es la única solución a la violencia. Tocar. Voy a enseñarte a tocar."¹²¹⁰

Aprender a tocar es un duro y largo viaje. Es el viaje del nacer. En este movimiento la observación consciente de los procesos naturales que acontecen en el cuerpo enseñan la comprensión de los procesos que acaecen en el mundo. Mundo y cuerpo están compenetrados. El primer lugar, esta compenetración consiste en la respiración:

"Nada en la naturaleza deja de evolucionar, de transformarse infinitamente. Buscar la estabilidad es apartarse de lo real. Todo está basado en la respiración. ¿Se puede inspirar durante tres horas? No. Se inspira, se exhala, se sigue el movimiento del Universo, se entra, se sale, se abre, se contrae, se extiende, se repliega. Cualquier actividad se realiza de estas dos maneras y es su perfecta comprensión, su perfecta integración en la práctica lo que permite a la Conciencia respirar. No olvides nunca que la Conciencia respira."¹²¹¹

Es esta práctica de consciencia perpetua aunque no inmóvil ni estática la que implica que la sexualidad tenga que ver con el tantra. No hace falta sexo para practicar la consciencia, la pertenencia al espacio, pero sí hace falta pertenecer al espacio para practicar el sexo. El encuentro sexual sin consciencia de la divinidad vacía del mundo "es como si un sufrimiento con forma de pene penetrase un sufrimiento con forma de vulva."¹²¹²

Dejamos de buscar un fin en aras de tocar la realidad. ¿Permite el tantra superar la diferencia entre la sexualidad de Sade y Bataille y la sexualidad cristiana? ¿Permite la respiración tántrica no ordenar la sexualidad a la transgresión de la ley? ¿Hacia dónde apunta la barra oblicua de la pareja binaria *sexo/castidad*? Al toque de la realidad. Unos buscan a dios en la renuncia, otros afirman que lo absoluto del ser se encuentra en la transgresión y la depravación. En el *tantra*, la divina ausencia de dios es omnipresente y para tocarla sólo hace falta el salto al abismo que hemos creado entre nosotros y la realidad. Este salto se realiza comprendiendo que tocar no se subordina a la sexualidad sino que ésta es una modalidad del toque. No hay pues un deseo que medie la relación entre nosotros y la realidad divina de la nada sino un cordón umbilical del toque perpetuo. El mundo es su infinita partición y como habitante del mismo soy yo mismo infinitamente partido. Fractalización absoluta, libertad absoluta: soy el mundo en cuanto participo de la partición. La única manera de separarse de la infinita separación del mundo que nace, la única manera de cortar el cordón

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 68

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 61

¹²¹² *Ibid.*, p. 121. El énfasis sobre la vacuidad no es un capricho nuestro, el tantra está en resonancia con la exigencia de la filosofía natalicia: "[...] el vacío es el hueso y la médula de cada ser, de cada cosa. Sin el vacío nada sería posible." (*Ibid.*, p. 63)

umbilical que nos nutre es sacrificarse a la creencia de alguna unidad que tendría un enfrente o un otro. Nancy: todo toca todo y la ley del toque es la separación. "El toque también, el toque en primer lugar es local, modal, fractal."¹²¹³

Deleuze y Guattari se asoman a la posibilidad del toque sensorial cuando proponen más allá del concepto de *tacto* el concepto *haptique*: *haptique* significa tocar pero no se refiere al sentido del toque, se puede tocar con la visión, con el gusto.¹²¹⁴ Tocar aquí es rizomar molecularmente, penetrar y dejarse penetrar, entretejer consciencia y mundo en su perfecta imperfección. Este toque ocurre en una mente vacía, momentáneamente libre de deseo. Nietzsche se acercó a esta tierra en *Ecce homo*: "Todavía en este instante miro hacia mi futuro - ¡un vasto futuro! - como si mirara un mar liso: ningún deseo se encrespa en él. No tengo el menor deseo de que algo se vuelva diferente de lo que ya es; yo mismo no quiero llegar a ser algo diferente... pero así he vivido siempre."¹²¹⁵ Incluso parece que Zaratustra llegó a callar su canto para percibir la perfección. Lógicamente, para ello, yacía en el suelo: "¡Oh felicidad! ¡Oh felicidad! ¿Quieres acaso cantar, alma mía? Yaces en la hierba. Pero ésta es la hora secreta, festiva, en la que ningún pastor toca su flauta. / ¡Cuidado! Un abrasador mediodía dormita sobre los campos. ¡No cantes! ¡Silencio! ¡El mundo es perfecto!"¹²¹⁶

Odier, que relata su iniciación con Devi, afirma haber vivido años antes de que la bomba iniciada por Devi se abriese, explotase. Entre tanto, enseñó ocho años el budismo, el tantrismo y la literatura en universidades americanas. Afirma no haber estado nunca tan lejos de tocar lo real. Para la humildad académica, viene bien escuchar un poco lo otro:

"Existía un profundo antagonismo entre la relación con el medio universitario y la *sadhana*, o camino de realización. Acabé tomando conciencia de que a fuerza de estudiar textos, iba a morir idiota. Al volver a leer el *Tao te king* de Lao Tsé tomé la decisión de dejar las clases: Quien se entrega al estudio / aumenta día a día. / Quien se consagra al Tao / disminuye día a día."¹²¹⁷

Consagrarse al *tao* es penetrar en y dejarse penetrar por, en palabras de Lao-tse, "la madre de todas las cosas." Somos partícipes del espaciamiento donde brota el espacio. El espacio tántrico apela a otra sabiduría. Es leyendo como Odier comprende que leer libros puede serle insuficiente. Esta paradoja ilustra la relación entre el saber y el espacio. ¿Puede que la pertenencia al espacio naciente genere una sabiduría loca?

1213 NANCY, J.-L. *Corpus*, *op. cit.*, p. 76

1214 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 614

1215 Citado en SLOTERDIJK, P. *Sobre la mejora de la buena nueva...*, *op. cit.*, pp. 115-116

1216 Citado en *Ibid.*, p. 116. Sloterdijk discute con Heinrichs la cuestión de la tierra, la entrega al suelo y el pensamiento en "Ejercicios gimnosóficos" en *Investigaciones dialógicas...*, *op. cit.*, pp. 332-337

1217 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, *op. cit.*, p. 178

1.3.2 Chogyam Trungpa: la sabiduría loca

Hemos llegado a la necesidad de profundizar en aquella sabiduría que sólo puede florecer cuando una mente y un cuerpo se entretejen en la exploración del espacio naciente. A continuación presentamos la *sabiduría loca*, un linaje de budismo tántrico cuyas enseñanzas Chogyam Trungpa lanzó al mundo en los años '70 y '80. A modo de introducción, Trungpa nos invita a poner entre comillas nuestra creencia en la libertad y en el dominio de nuestra mente. En *El mito de la libertad*, asegura: "Debemos hacer acto de humildad y reconocer que a pesar de nuestra sofisticación intelectual, nuestra consciencia de la mente es primitiva."¹²¹⁸ Especialmente desde una posición occidental, debemos reconocer que el *vacío* en nuestra filosofía es más bien un concepto que una experiencia real. Sin embargo, Trungpa no habla de una consciencia abstracta que se evade del lugar sino de una pertenencia al espacio, de una compenetración espacio-mente. "La consciencia de la que hablamos no es tanto la cuestión de una consciencia constante que sería un objeto de la mente, sino que se trata de hacerse uno con la consciencia, hacerse uno con el espacio abierto."¹²¹⁹ La sabiduría loca es la inteligencia en situación que brota de una mente disuelta en el espacio abierto.

Para llegar a exponer la sabiduría loca, conviene parar mientes en tres cuestiones distintas de la tradición tántrica de Trungpa. (1) La exposición del viviente se mide en base a su relación con la tierra. (2) Esta relación a su vez abre la consciencia al espacio, su nicho ecológico. (3) Este espacio consciente es el lugar donde perece la separación yo/mundo y la dualidad en general. La ausencia de dualidad autoriza el surgimiento de la sabiduría loca y de la danza libre de la vida: "Hay una vasta cantidad de energía que no está centrada, que no pertenece al ego para nada. Es esta energía la que compone la danza sin centro de los fenómenos, el universo interpenetrándose y haciéndose el amor a él mismo."¹²²⁰ El tantra de la sabiduría loca no versa sobre una sexualidad genitalizada sino que elabora una real erótica del pensamiento.

En primer lugar, cabe resaltar la importancia que Trungpa otorga al proceso de la exposición, pues el proceso desgarrador de la exposición desembocará en una pisada real sobre la tierra y por ende en una participación real en el espacio. "¿Nos hemos alguna vez desenmascarado, decapando nuestro traje de coraza y nuestra camisa y piel y carne y venas, directamente hasta el corazón? ¿Hemos realmente experimentado el proceso de decapar y abrir y dar? Ésa es la pregunta

1218 TRUNGPA, C. *The Myth of Freedom. And the Way of Meditation*, Boston, Shambhala, 1999, pp. 43-44

1219 *Ibid.*, p. 86

1220 *Ibid.*, p. 86

fundamental."¹²²¹ Esta pregunta apunta a nuestra relación con el dolor, pues "estamos comprometidos en el dolor de exponernos, de quitarnos la ropa, la piel, nervios, corazón, cerebro, hasta que estemos expuestos al universo."¹²²² Conforme a una constatación de la filosofía natalicia, para Trungpa también el proceso de la exposición no se despliega sin ocasionar dolor. Quitar capas después de capas y desenmascararse constantemente componen un camino espinoso. Sin embargo, el dolor es una indicación de la realidad del proceso. "El dolor es muy real. No podemos pretender que estemos todos felices y seguros. El dolor es nuestro compañero constante."¹²²³ Profundizamos en el dolor hasta tropezarnos con su marco real. "Caemos y caemos y caemos, hasta que toquemos el suelo, hasta que nos relacionemos con la sanidad básica de la tierra."¹²²⁴ Abrirse duele hasta que la apertura tenga el espacio suficiente para la compenetración de los espacios internos y externos, o sea la disolución de la frontera entre una consciencia y su mundo. Tenemos al final de la exposición la penetración del espacio consigo mismo mediante la rendija de su propia inadecuación.

Hemos descrito en *la exposición de uno mismo* cómo la escucha de la gravedad desvela a la consciencia el hecho de que no está enteramente entregada a las fuerzas del mundo. La exposición tántrica tiene el mismo propósito: deshacer la subjetividad hasta llegar a la tierra. "Mientras intentemos aferrarnos a nuestra existencia, nos convertimos en un fardo de músculos tensos que nos protegen."¹²²⁵ Para pisar lo que llama el camino sagrado del guerrero, Trungpa nos urge a saltar, a saltar dentro de un mundo más amplio, dentro del espacio, fuera de los capullos. El camino del salto consiste en contemplar los pensamientos sin identificarse con ellos, sin crear el dueño del pensamiento. Pensamientos sin pensador en cierto modo. Ni piel ni coraza ni tejido sino huesos y médula expuestos al mundo.¹²²⁶

La exposición y el proceso de desidentificación con los pensamientos acaban en la sanidad básica de la tierra, en la bondad primordial del mundo. En una reflexión que recuerda la de Nietzsche, Trungpa califica a este estadio *mente aristocrática*. La vida es buena, yo soy parte de la vida, yo soy bueno.¹²²⁷ Esta bondad se examinará en detalle más abajo. La exposición total desemboca en la vacuidad del corazón y no en buenos sentimientos. "Cuando despiertas a tu

1221 TRUNGPA, C. *Cutting through spiritual materialism*, Boston, Shambhala, 2002, p. 81

1222 *Ibid.*, p. 81

1223 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, p. 12

1224 *Ibid.*, p. 6

1225 *Ibid.*, p. 10

1226 TRUNGPA, C. *Shambhala. The sacred path of the warrior*, India, Shambhala South Asian Editions, 1999, p. 68.

Trungpa insiste a lo largo de todas sus conferencias sobre la necesidad de practicar el vacío, esto es adentrarse en una práctica genuina de meditación: sentados sin hacer nada. Los pensamientos empiezan a desfilar sin necesidad de que se involucre un pensador.

1227 *Ibid.*, p. 30

corazón de esta manera, te das cuenta sorprendido que tu corazón está vacío. Te percatas que estás mirando dentro del espacio del afuera."¹²²⁸ La reflexión mutua dentro-fuera, la interpenetración del universo, la danza consciencia-espacio empieza con el silencio de los juicios, la vacuidad del corazón, la balanza vacía de la justicia.

La prueba para medir la sanidad de quien se encamina hacia la liberación versa sobre cómo se relaciona directamente con la tierra. "Todo lo demás es un rodeo."¹²²⁹ El gesto por excelencia en esta dirección es el que se atribuye a Buda en el alba siguiente a su iluminación. Cuando le preguntaron ¿cómo sabemos que eres el iluminado?, Buda contestó: "Esta tierra sólida es mi testigo. Esta tierra sólida, esta misma tierra, es mi testigo."¹²³⁰ Y al decir estas palabras tocó con su mano la tierra. "Demasiado a menudo, la gente cree que para solucionar los problemas del mundo hace falta conquistar la tierra, en lugar de tocar la tierra, tocar el suelo."¹²³¹ Veremos más abajo que la iluminación no es una cualidad que se conquista sino algo que se asume, que la iluminación es la naturaleza del espacio naciente. Ahora que sabemos que la dirección de la exposición es el toque con la tierra, conviene examinar qué ocurre cuando espacio y consciencia se encuentran.

Nuestra segunda parada en el camino hacia la sabiduría loca consiste en examinar la relación entre espacio y consciencia. "No podéis percibir la tierra al no ser que percibáis el espacio. Cuanto más percibáis el espacio, más percibiréis la tierra."¹²³² Ello se debe a que "la esencia de la consciencia es espacio."¹²³³ Si los pensamientos no encuentran dueño en la cabeza de un cuerpo particular, es que éstos proceden del espacio en ciernes. La inteligencia para Trungpa pertenece al espacio. A partir de ahí el monje tibetano puede dar un vuelco importante en un punto que suele despertar la sospecha en occidente. El budismo suele enfatizar la importancia del guru, del maestro, del que inicia dentro del reino de los despertados. Trungpa asegura que la presencia del guru es indispensable para cualquier paso sobre el camino de la liberación. Sin embargo para Trungpa el guru es la situación, el proceso vivo, el espacio mismo. El espacio puede tomar la forma humanoide de un guru tradicional, la de una roca en el camino o la de una manzana en caída libre.

1228 *Ibid.*, p. 45. En el relato de Odier, Devi apunta también a la vacuidad del corazón. Intima a su alumno a siempre escuchar su corazón y afirma que alcanzará la libertad cuando se percate de que su corazón nunca dice nada.

1229 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, p. 113

1230 *Ibid.*, p. 58. También en TRUNGPA, C. *Shambhala...*, *op. cit.*, p. 75

1231 TRUNGPA, C. *Shambhala...*, *op. cit.*, p. 97

1232 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, p. 85

1233 *Ibid.*, p. 155

La inteligencia nos pertenece sólo en la medida en que pertenecemos al espacio. La entrega al espacio desnuda un corazón vacío pero el camino tántrico no se para ahí, quiere disolverse en la inteligencia para encarnarla. En ello, la tradición tántrica se distancia del budismo institucional.

"Por lo general, se contempla la devoción como algo que sale del corazón antes que de la cabeza. Pero la devoción tántrica implica tanto la cabeza como el corazón. De hecho, *El libro tibetano de los muertos* utiliza el simbolismo de las deidades pacíficas saliendo del corazón y de las deidades iracundas saliendo de la cabeza. La vía vajrayana [tantra] es una vía de cabeza, cabeza y corazón juntos. Las vías hinayana y mahayana hacia la devoción provienen del corazón. La aproximación tántrica a la vida es intelectual en cierto modo porque se empiezan a leer las implicaciones detrás de las cosas. Se empiezan a ver mensajes que despiertan. Pero al mismo tiempo no es un intelecto basado sobre la especulación sino que se percibe con el corazón entero, con el cien por cien del corazón. Entonces podemos decir que la vía tántrica hacia los mensajes del guru, el guru que lo impregna todo [el espacio], empieza con la cabeza, que se transforma en intelecto vajra [colérico, heroico], y que al mismo tiempo empieza a encender la intuición del corazón. / Éste es el ideal de la unión fundamental de shunyata [vacío del corazón] y prajna [sabiduría], corazón y ojos juntos."¹²³⁴

Trungpa quiere abrir la posibilidad de una comprensión que no sea una ordenación de conceptos sino una percepción de las implicaciones de las fuerzas en pugna en una situación. La comprensión de lo que está en juego anímicamente permitirá al sabio encarnar lo que se necesite en el espacio.

El proceder de Trungpa pretende explorar la posibilidad de unir el trabajo de los yoguis y el de los filósofos. En *El caos ordenante*, título que evoca el caosmos deleuziano, Trungpa reincide en la posibilidad de unir el vacío de la experiencia y la comprensión intelectual de lo que acontece.

"La situación que tenemos es que nuestros filósofos y nuestros yoguis están en guerra. Los yoguis piensan que los filósofos dicen tonterías, y los filósofos piensan que los yoguis dicen tonterías. Ello tiene como resultado que seamos incapaces de establecer una enseñanza total de la vida, que significaría no rechazar ninguna de las dos vías. Así, lo que estamos intentando hacer es establecer un vínculo entre los dos, de manera que las aproximaciones de ambos, filósofos y yoguis, puedan considerarse válidas. Alguna comprensión técnica o intelectual es importante, y la situación experiencial también lo es. Trabajar con ambas vías es extraordinariamente posible."¹²³⁵

La comprensión intelectual sólo puede acaecer dentro de la experiencia del mundo y nunca desde una objetividad distante. No existe un espacio fuera del espacio abierto. "No hay círculos cerrados: estamos introducidos en el universo. No podemos decir que el universo sea una gran tribu o un gran ego: el universo es espacio abierto."¹²³⁶ El intelecto puede formar parte de este proceso de apertura pero le es imposible describirlo desde afuera.

"El espacio es completamente ilocalizable."¹²³⁷ El mapa intelectual de las trayectorias y flujos energéticos se dibuja dentro del espacio mismo. El acto de dibujar un mapa es ya de por sí espaciamento. Por espacio, Trungpa entiende la verdad de la ausencia de puntos de referencia. No se puede señalar con el dedo el espacio ya que el dedo es, en sí mismo, parte del espacio. Podemos

1234 *Ibid.*, p. 145

1235 TRUNGPA, C. *Orderly chaos. The Mandala Principle*, Boston, Shambhala, 1991, p. 13

1236 TRUNGPA, C. *Journey without goal. The Tantric Wisdom of the Buddha*, Boston, Shambhala, 2000, p. 61

1237 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, p. 160

contemplar un espacio cerrado pero en cuanto a un espacio abierto se refiere, sólo cabe experimentarlo ¡No delectes la verdad, nos urge Trungpa en *El camino sagrado del guerrero*, encárnala! "El guerrero, dice, es fundamentalmente alguien que no teme al espacio."¹²³⁸ Parece ser que la inteligencia del espacio también ama manejar las espadas. Nuestro próximo paso será estudiar el arte de la guerra tántrica.

La vía tántrica anhela trenzar la bondad de un corazón vacío y la ira originada de una comprensión clara. Nos toca ahora tratar de entender el modo de actuar de las deidades pacíficas e iracundas cuando entran en sintonía en un cuerpo. Para ello, debemos examinar la peculiar comprensión de la dualidad en el tantrismo tibetano y la fuerza que origina.

"El punto de partida es que hay espacio abierto, perteneciendo a nadie. Hay siempre una inteligencia primordial conectada con el espacio y la apertura. [...] *Somos* este espacio, nos hacemos uno con él, con vidya, inteligencia y apertura."¹²³⁹ Como sostuvo Sloterdijk en *El sol y la muerte*, la participación dentro de la complejidad es la cosa más fácil. En el espacio estamos como pez en el agua. En el cuerpo, la consciencia está como pez en el agua... contaminada. Frente a Heidegger, según el cual el cuerpo es la pregunta más difícil, sostuvimos que la participación del cuerpo en el mundo es la pregunta más fácil. Tal y como nos retan tanto Sloterdijk como Quignard, cada uno a su modo, nos incumbe dejar de obstaculizar dicha participación. La pregunta entonces es no tanto la del cuerpo sino la de los obstáculos entre las fuerzas que brotan y nuestra percepción del mundo. El tantra supone la fusión de lo que brota y lo que percibe en el reconocimiento de la existencia relativa de cada sistema dual. La dualidad nace, nos dice Trungpa, de un exceso de actividad en el espacio.

"Es sólo que nos volvimos demasiado activos en este espacio. Porque es espacioso, nos entran ganas de bailar; pero nuestra danza se volvió un poco demasiado activa, empezamos a dar más vueltas de las que son necesarias para la expresión del espacio. En este punto nos volvimos conscientes de nosotros, conscientes de que "yo" estoy bailando en el espacio. En este punto, el espacio ya no es espacio en sí. Se hace sólido. En lugar de hacernos uno con el espacio, percibimos el espacio sólido como una entidad separada, tangible. Ésa es la primera experiencia de la dualidad - espacio y yo. Yo estoy bailando en este espacio, y este espaciamiento es sólido, son cosas separadas. Dualidad significa 'espacio y yo', en lugar de ser completamente uno con el espacio. He aquí el nacimiento de la 'forma', de lo 'otro'."¹²⁴⁰

Al contrario de las tradiciones budistas más conocidas, las cuales ponen el énfasis sobre la separación ficticia entre yo y los otros, la tradición tántrica asegura que la dualidad yo/otros es un efecto de la dualidad primordial yo/espacio. No vemos a otro ser humano como separado de nosotros sino que vemos pedazos de espacios ajenos. Nos incumbe ahora detallar el modo de actuar

1238 TRUNGPA, C. *Shambhala...*, op. cit., p. 155

1239 TRUNGPA, C. *Cutting through spiritual materialism*, op. cit., p. 123

1240 *Ibid.*

tántrico dentro de la dualidad y aclarar en qué sentido nos podemos hacer uno con el espacio. Pues el uno de Trungpa se asemeja más a la nulidad que a la unidad.

El engaño de la dualidad reside no tanto en su existencia como en su exigencia de elegir un bando. La dualidad no debe negarse sino integrarse, superarse en su asunción dentro de una consciencia más allá del juicio a favor o en contra. Al respecto, Trungpa recurre a la dualidad para diferenciar el camino no teísta de la vía teísta. "En la aproximación no teísta, sencillamente reconocemos el hueco dual [dualistic gap] en lugar de intentar unirlo o disimularlo. En la aproximación teísta, hay un continuo intento de disimular el hueco por completo."¹²⁴¹ La vía no teísta es la que no intenta colmar la inadecuación, ni encubrir el silencio. En el acto de reconocer el hueco de la dualidad, la dualidad se hace hueca. Entonces nos quedamos con una diferencia, una diferencia infinita, librada del despliegue binario.

"En la aproximación no teísta, hay continuidad, apertura, y unidad - pero en el sentido de nulidad más que unidad. La inexistencia de la barrera dualista no significa exactamente que somos uno, sino que somos cero. El no teísmo es la base para comprender esto. Tantra es continuidad, la red del tantra recorre nuestras vidas desde el principio hasta el final."¹²⁴²

Los polos existen; lo que no existe es la barrera que el pensamiento dual pone entre los dos. No hay una unidad frente a su otro sino la continuidad del espaciamento.

La continuidad del tantra desde el comienzo hasta el final de nuestras vidas es lo que impide su sistematización. El tantra se interesa en absolutamente todo lo que acontece en la vida. "La tradición tántrica es fundamentalmente una aproximación intencional a la vida en términos de cómo manejamos nuestro cuerpo. Cómo hablamos, cómo miramos, cómo tocamos nuestra copa, nuestro tenedor o cuchillo, cómo levantamos cosas y cómo las movemos alrededor."¹²⁴³ El tantra es un constante diálogo entre el espacio y su inteligencia cinética. Nancy afirma que el cuerpo y la mente sólo existen en su mutuo tocarse. La inteligencia ocurre en este toque. No es, por ende, ni individual ni colectiva sino que pertenece al embrollo de la situación. Al estar atento al entretejimiento de su cuerpo con el espacio (objetos, seres, pensamientos, emociones, gravedad, respiración, todo sucede en el espacio), el aprendiz tantrika poco a poco o súbitamente deja de existir en la dualidad. Se disuelve en una inteligencia-espacio que se entreteje de una manera más sutil que la forma dual o binaria. El tantrika es un ser rizomático que experimenta el mundo como un milagro, como magia. Que el ser sea es la maravilla de las maravillas.

1241 TRUNGPA, C. *Journey without goal...*, op. cit., p. 42

1242 *Ibid.*, p. 44

1243 *Ibid.*, p. 36

La palabra tibetana para la magia es *drala*. *Dra* es *enemigo* y *la* significa *más allá*. Para Trungpa la magia es entonces la sabiduría natural que acaece más allá de todo dualismo. La entrega al mundo es una entronización en un espacio sorprendente. De la misma manera que Simone Weil ubica el amor después de la entrega a las fuerzas que se dan en el mundo, la magia de Trungpa aparece después del dualismo, después de una asunción de la organización dual de la existencia. Magia es la mutua reflexión del mundo y de una consciencia corporal.

"Por consecuencia no hay separación fundamental o dualidad entre tú y tu mundo. Cuando puedes experimentar los dos juntos, como uno, por decirlo así, entonces tienes acceso en el mundo a una visión y un poder tremendos - te percatas que están inherentemente conectados con tu propia visión, tu propio ser. Eso es descubrir la magia."¹²⁴⁴

El tantra no es sino la total asunción de la constatación de Nancy según la cual el mundo es el ello freudiano. El mundo empuja, nace, el mundo es nuestro subconsciente. El mundo y nuestros cuerpos son un patrón de pensamiento. "En la danza de la vida, la materia refleja la mente y la mente reacciona a la materia."¹²⁴⁵ "El mundo sale de nuestra mente; está creado por nuestra mente."¹²⁴⁶ El mundo es un fenómeno mental pero no existe un dueño de la mente. Vivimos, sufrimos y gozamos nuestra creación sin que nadie tenga el mando.

Entonces se plantea la cuestión de la negatividad. Si el mundo es un producto de nuestra mente subconsciente, ¿por qué generamos cosas que no queremos vivir? ¿Por qué se presentan emociones negativas, frustraciones e injusticias? La respuesta budista reside en que la comprensión dual del mundo es propia de una mente un tanto burda, grosera. La percepción sutil de lo que se presenta permite la conexión continuada con la totalidad del mundo. La negatividad es, en consecuencia, algo tan importante como el tenedor, la copa, el cuerpo, el otro. La negatividad es síntoma de realidad. "La negatividad no es mala per se, sino que es algo vivo y preciso, conectado con la realidad. [...] La negatividad proporciona una gran cantidad de energía, que una visión clara transforma en inteligencia."¹²⁴⁷ Todo lo que se presenta puede ser expuesto y tocado, integrado. El tantrika no elige sino que experimenta. Su experimentación del espacio le permite usar la fuerza de la negatividad para conseguir un espacio más abierto, más disponible. En aras de una participación en el espacio, el tantrika encarna la necesidad del espacio. Esta encarnación es lo que llaman compasión.

1244 TRUNGPA, C. *Shambhala...*, *op. cit.*, p. 103

1245 TRUNGPA, C. *Cutting through spiritual materialism*, *op. cit.*, p. 163

1246 TRUNGPA, C. *Journey without goal...*, *op. cit.*, p. 45

1247 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, pp. 73-74

En el budismo tántrico, la compasión significa la creación de espacio abierto. Compasión es un compartir del espacio. Este compartir puede adoptar muchas formas.

"La negatividad conceptualizada, la negatividad negativa, debe ser atravesada. Merece ser asesinada en el lugar con el golpe preciso de la inteligencia básica - pranjaparamita. Para eso sirve la pranja [sabiduría espacial]: para atravesar la inteligencia cuando se cambie por especulación intelectual o cuando se base en una creencia de algún tipo. Las creencias están continuamente reforzadas por otras creencias y dogmas, teológicas o morales o prácticas o del tipo business. Este tipo de inteligencia debe ser matado en el lugar, 'sin compasión'. Esto es, cuando la compasión no debe ser compasión idiota. Esta energía intelectual debe ser tiroteada, matada, aplastada, reducida al polvo con un sólo golpe. Este golpe de inteligencia básica es compasión directa. La manera de hacer esto no implica intelectualización o algún intento de encontrar una manera de justificarse: sino que ocurre como consecuencia de la inteligencia básica y la percepción de la tesitura de la situación."¹²⁴⁸

El camino del tantra exige que ante cualquier proceso de acorazamiento, se encarne el espacio abierto, la apertura violenta del espacio. "Se dice en la tradición tántrica que si no destruyes cuando es necesario, estás rompiendo el voto de la compasión que te compromete a destruir la frivolidad."¹²⁴⁹ Se trata de ser ilógico y sin compasión con la frivolidad, con el miedo al espacio. "Entonces la compasión es la creación de espacio abierto, aceptando las cosas que surgen."¹²⁵⁰ Esta compasión no va dirigida ni hacia el yo ni hacia los otros sino que, afirma Trungpa, se trata de una generosidad ambiental.¹²⁵¹ El guerrero es aquel que no teme el espacio, que se entrega generosamente sin filtros morales a lo que pide el espacio en ciernes.

Paradójicamente, el camino a la iluminación que se sostiene en la tradición tántrica, pasa por comportarse como si ya se estuviese iluminado.

"Entonces el bodhisattva [alguien en camino a la liberación] puede surgir como un tigre y agarrarte, morderte, romperte. No está inhibido por la moralidad convencional ni por la compasión idiota. No teme subyugar lo que debe ser subyugado, destruir lo que debe ser destruido, y acoger lo que debe ser acogido."¹²⁵²

El ser que participa en el espacio destruye actitudes mentales, rompe patrones de pensamiento, aplasta creencias y demuele los frívolos juicios duales. Esta destrucción es el fruto de una ira que brota de la sanidad básica de la tierra, de una comprensión en contacto con la tierra. La destrucción tántrica no puede militarizarse ya que su principal fuerza es el humor, el toque ligero con la realidad, la disponibilidad al instante. La espontaneidad del tantrika es su camino de liberación. La primera víctima de su compromiso para con las necesidades del espacio es, como hemos visto, él mismo. La sabiduría loca aparece cuando la exposición al universo irrumpe desde los huesos y la médula, cuando los juicios duales han sido derribados. "¿Qué se hace después, cuando se ha extinguido todo? Entonces no se debe vivir en el heroísmo, en la consciencia de haber alcanzado

1248 *Ibid.*, pp. 74-75

1249 *Ibid.*, p. 77

1250 TRUNGPA, C. *Orderly chaos...*, *op. cit.*, p. 82

1251 TRUNGPA, C. *The myth of freedom...*, *op. cit.*, p. 92

1252 *Ibid.*, p. 115

algo, sino sólo bailar con el proceso continuo de la energía que ha sido liberada mediante esta destrucción."¹²⁵³ Ese baile es la sabiduría loca.

Nos hemos detenido en tres puntos que se enreden los unos y los otros. La tarea del ser viviente es la exposición, o sea la participación en el mundo. La exposición abre la consciencia al espacio y a la tierra. En el proceso, la consciencia deja de ser una cárcel individual para disolverse en inteligencia básica, bondad básica, compasión directa con el espacio terrenal. Tanto la exposición como la participación en el espacio tienen como enemigo a la dualidad. La lucha tántrica acontece más allá de la dualidad, en un mundo donde experiencia y experimentador son lo mismo, reflejo el uno para el otro. El mundo y la consciencia nacen juntos. La sublevación del mundo es nuestro subconsciente. Estamos arrojados a un espacio naciente, somos proyectiles sin proyecto. Jean-Luc Nancy escribe en *Corpus*: "que la creación sea un incontenible apartamiento, una catástrofe fractal arquitectónica, que la venida al mundo sea un rechazo irreprochable, he aquí lo que cuerpo quiere decir, y he aquí lo que a partir de ahora sentido quiere decir."¹²⁵⁴ Algunas líneas más abajo, añade: "Este pensamiento vuelve loco." Ha llegado el momento de presentar la sabiduría loca.

Trungpa fue educado en el linaje tántrico de la sabiduría loca. La manera clásica de imaginarse a un ser iluminado refiere a una persona vieja y sabia, experimentada y sólida. "Tantra tiene una noción diferente de la iluminación, la cual está conectada con la juventud y la inocencia."¹²⁵⁵ Un recién nacido es a la vez transparente, encarnando el espacio (espacio brotando, espacio movido por memorias), y opaco, imprevisible, ilógico, sorprendente, misterioso. La sabiduría loca busca este estado de ánimo donde el sabio es a un tiempo loco y necesario, misterioso y transparente. Trungpa ofrece varias imágenes para describir el sabio loco: "libertad con tripas, por decirlo así"¹²⁵⁶ o "bomba atómica espiritual."¹²⁵⁷ El sabio loco es aquel cuya mera presencia supone el derrumbe de las categorías duales.

La compasión como participación en el espacio constituye la esencia del sabio loco. "Una descripción de un persona sabia-loca que encontramos en las escrituras es: 'Subyuga quien necesita estar subyugado y destruye quien necesita estar destruido!'"¹²⁵⁸ El caso de Marpa es sin duda el más conocido: cuenta la leyenda que Marpa consiguió la iluminación gracias a que Milarepa, su gurú, le

1253 *Ibid.*, p. 76

1254 NANCY, J.-L. *Corpus*, *op. cit.*, p. 94

1255 TRUNGPA, C. *Crazy wisdom*, Boston, Shambhala, 2003 pp. 25-26

1256 TRUNGPA, C. *Orderly chaos...*, *op. cit.*, p. 155

1257 TRUNGPA, C. *Crazy wisdom*, *op. cit.*, p. 57

1258 *Ibid.*, p. 112

diese un golpe con su chancla en la cara. Para destruir y subyugar, el sabio loco instiga el caos en la mente, rompe con las expectativas. A este respecto, la trayectoria de Trungpa es elocuente. Cocainómano, alcohólico, promiscuo, padre de familia, implicado en innumerables controversias sexuales y violentas, solía impartir sus charlas totalmente borracho hasta el punto de que a veces algunos discípulos tenían que sujetarle, en resumen, un "monje en toda regla".

A Trungpa le gustaba romper la idea que se tiene de un monje tibetano. La confusión es, a juicio de Trungpa, un terreno propicio a la emergencia del espacio abierto.

"La manera de controlar la energía psíquica de las creencias primitivas es instigar el caos. Introducir la confusión dentro de estas energías, confundir la lógica de la gente. Confundirlas de manera a que tengan que pensar dos veces. Es como el momento del cambio de turno de los guardas. En el momento en que empiezan a pensar dos veces, la energía de la sabiduría loca arrasa con todo."¹²⁵⁹

Encarnar el espacio abierto supone en cierto modo la desaparición de la consciencia propia o, mejor dicho, su disolución en el espacio. El sabio loco puede destruir las creencias primitivas porque en él mismo han sido destruidas. La sabiduría loca no promete ninguna supervivencia ni mucho menos algún tipo de inmortalidad.¹²⁶⁰ Ni siquiera, afirma Trungpa, se puede existir en la vía tántrica. La supervivencia es lo contrario de este camino.¹²⁶¹ El sabio loco no intenta salvaguardar apariencias ni denuncia falacias. No invalida intelectualmente los juicios sobre una situación. Su modo de actuar e instigar la confusión es penetrando la experiencia. Hay, asegura Trungpa, un "sentido de penetración."¹²⁶² El proceso de exposición al universo ocurre cuando el ser viviente penetra la experiencia y cuando en cambio se deja penetrar por el espacio.

El sabio loco no se preocupa por su permanencia, sólo le interesa el entretimiento en ciernes del mundo. El sabio loco es aquel que vive en estado perpetuo de nacimiento. "La energía de la sabiduría loca se regenera cuando nosotros la experimentamos. Mientras vives esta energía se regenera por sí sola; no vives por la muerte sino que vives por el nacimiento. Vivir es un nacimiento constante más que un proceso agotador."¹²⁶³ Vivir es un proceso de descubrimiento, de nacimiento perpetuo. Existe una sabiduría del espaciamento que acontece sin sujeto. Ésta es la inteligencia de quienes siguen naciendo.

1259 *Ibid.*, p. 173

1260 Tanto Odier como Trungpa ridiculizan las creencias en el karma y la reencarnación individual. Modalidad del temor, aseguran.

1261 TRUNGPA, C. *Orderly chaos...*, *op. cit.*, p. 111

1262 TRUNGPA, C. *Crazy wisdom*, *op. cit.*, p. 134

1263 *Ibid.*, p. 167

Hay efectivamente una suerte de ausencia de ideas preconcebidas en la mente que participa del mundo. El acceso a las memorias que brotan, al jadis quignardiano, se hace mediante una demolición de las ideas discursivas, un olvido diría Deleuze o Nietzsche. La sabiduría loca procede de manera análoga. "La esencia de la sabiduría loca es que ya no se tiene ningún programa estratégico o ni ningún ideal. Sólo se es abierto."¹²⁶⁴ Se es abierto a lo que nace en el seno de la consciencia de uno y aquello que nace en la consciencia está naciendo en el espacio. Se deduce de ahí una inocencia frente a los juicios, una inocencia nace del olvido de los valores. "Somos inocentes, porque hemos vuelto a nuestro estado original de ente."¹²⁶⁵

El sabio loco es aquel que penetra y se deja penetrar por el espacio. Su trámite consiste en recuperar el estado de recién nacido mediante la destrucción de las barreras dualistas. Alcanza así una suerte de inocencia, una liberación de las ideas. De igual modo, Odier para penetrar el tao y dejarse penetrar no debía aprender ninguna técnica pero sí involucrarse en un aprendizaje duro: el olvido. "Tú sabes ya demasiado. ¡Estás aquí para olvidar!"¹²⁶⁶ Para tocar el cordón umbilical de lo divino debemos recuperar la memoria vacía del feto. La mayéutica de Sócrates y Sloterdijk puede ayudarnos a ello.

"La mayéutica es así un procedimiento de fetalización. Su acento en el no-saber es por esta razón tan expresivo, porque un alma que no renuncia en su orientación a 'mantenerse en guardia', tiene necesariamente que asumir una forma que incluso bajo las condiciones impuestas del ser-nacido y del experimentado saber práctico del mundo en algunos asuntos se acuerde de esa situación de no-opinión del nonato como su a priori fetal. Ésta es, desde luego, una *anamnesis* completamente diferente de la platónica, y que se la podría denominar erótica. Ella pone en práctica el regreso a esa patria del deseo que trasciende todo objeto. La *anamnesis* erótica no produce ideas innatas, más bien rememora una inmaculada libertad prenatal de ideas y representaciones de todo tipo. Consecuentemente, prepara el trabajo erótico rememorativo de los dolores del nacimiento. Mientras que en el mejor de los casos las argumentaciones positivas calientan las cabezas y en el peor conducen a la guerra, la perforación de la envoltura de la positividad produce un recuerdo integral del dolor."¹²⁶⁷

El arte de Sócrates genera dolor pero también puede hacer que llegue a su fin. Europa, afirma Sloterdijk, sigue un camino diferente: "erección de universales fálicos y humillación de lo femenino."¹²⁶⁸ La erótica del pensamiento parece necesitar una sabiduría del generar y del parir. La filosofía natalicia incluye una sabiduría ginecológica.

1264 *Ibid.*, p. 46

1265 *Ibid.*, p. 27

1266 ODIER, D. *Tantra. El viaje de un occidental...*, op. cit., p. 116

1267 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., pp. 81-82

1268 *Ibid.*, p. 83

2. Sabiduría ginecológica

"Engendrar y nacer gritan mucho más alto y verdadero que el estertor de la muerte."¹²⁶⁹
- Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*

Quien nace cae hacia abajo. Lo que cae genera una llamada del vacío hacia arriba. Seguir naciendo es saltar al vacío y generar espacio inteligente y amoroso. La integración de la dualidad, o sea la presencia del arriba y abajo en el lanzamiento, permite entretejer el espacio naciente, permite tocar el mundo. Estamos experimentando el nacimiento del nosotros. Entregándonos a la gravedad nos hemos expuesto y erguido sin esfuerzo, por efecto tensegrítico. Decía Simone Weil que todo es fuerza en este mundo y que la única manera de encontrar el punto de fuga del amor es la entrega total al campo de fuerzas. Entonces brota desde un no-lugar algo que no es fuerza sino amor y que recorre el camino contrario de la fuerza de gravedad. Dialogando con la gravedad hemos descubierto que elevarse es un efecto de gravedad en el cuerpo despojado de identidad. Ahora curiosamente nos vemos abocados a una suerte de final del camino intelectual. Hemos quitado pieles, afirmando obstinadamente querer seguir naciendo y resulta que hemos llegado a un punto donde un inocente cordón umbilical nos une al mundo que tocamos, hagamos lo que hagamos. En este lugar podemos contemplar lo que significa nacer de manera más serena.

En nuestra cultura, las mujeres que paren en hospitales públicos y privados generalmente lo hacen acostadas en una cama, piernas abiertas. El parto tal como lo conocemos no integra la fuerza de la gravedad. El parto en el hospital está pensado para el confort del médico y no para la fluidez del nacimiento. Eso dice mucho. Enola Gay es el nombre de la madre del piloto que soltó *Little boy* sobre Hiroshima. "El niño ha nacido" sirvió de código para anunciar la explosión de la bomba sobre la ciudad japonesa. Y nació un champiñón atómico. Siempre seguimos naciendo, hagamos lo que hagamos. Ahora bien, tal vez haya nacimientos más creativos que otros. La pregunta de la justicia para el nacimiento llama una sabiduría ginecológica, lo que está en sintonía con la afirmación de Sáez Rueda según la cual la enfermedad de la sociedad contemporánea es la *agenesia*, incapacidad para engendrar.¹²⁷⁰

El pueblo mejicano de los antiguos Olmecas es el único pueblo del cual tenemos noticias que tomó como imagen de lo divino bebés recién nacidos.¹²⁷¹ Hace falta aquí imaginarse la

1269 QUIGNARD, P. *Rhétorique spéculative*, op. cit., p. 66

1270 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 162

1271 LE CLÉZIO, J.-M. G. *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, 2001.

diferencia entre los mundos desplegados dentro de mitologías donde los dioses mandan y crean con *Hágase*, amenazan, castigan y recompensan y mundos donde los dioses, incapaces de hablar, llaman al cuidado, inspiran fragilidad e inocencia, ríen y lloran cuando les surge. Debemos ser conscientes de aquello a lo que damos a luz, incluso -y sobre todo- porque viene de la oscuridad.

En un principio, hemos utilizado una imagen un tanto fácil del nacimiento: salir. La exploración de las consecuencias políticas de una concepción naciente del ser nos revela ahora que el *modus nascendi* del pensamiento es un entretrejimiento de penetrar y ser penetrado. Salimos al afuera penetrando el mundo. El espacio que somos se penetra en su salida. El objetivo de la sabiduría ginecológica es precisar el juego entre cierre y apertura, entre cobijo y salida. Žizek apunta a la cuestión que nos interesa pero se queda en la dualidad. Esposito limita el nacer al corte del cordón umbilical. Quignard quiere que nazcamos perpetuamente pero sabemos que hay nacimientos prematuros. Tal vez convenga elaborar una ciencia de la gestación y del nacer. Deleuze por su parte afirma que lo natal está afuera, que está en un lugar donde territorialización y desterritorialización se vuelven equívocos.

"Este equívoco entre la territorialidad y la desterritorialización, es el equívoco del Natal. Este equívoco se entiende tanto mejor si consideramos que el territorio remite a un centro intenso en lo más profundo de sí; pero precisamente, lo hemos visto, ese centro intenso puede estar situado fuera del territorio, en el punto de convergencia de territorios muy diferentes o muy lejanos. Lo Natal está afuera."¹²⁷²

Lo íntimo se confunde con lo extimo. Hasta ahora, en cierto modo, hemos pensado siempre el nacimiento en términos individuales. Ahora que tocamos el mundo, ahora que nos hemos librado del cascarón del individuo asustado de la vida, nos incumbe pensar el nacimiento compartido, según la expresión que utiliza Grotowski para describir la colaboración entre un actor y un director.¹²⁷³

"Lo natal, es precisamente lo innato, pero lo innato decodificado, y es precisamente lo adquirido, pero lo adquirido territorializado. Lo natal, es una nueva figura que lo innato y lo adquirido toman en el conjunto territorial. De ahí se sigue que el afecto propio al natal, tal como se escucha en la romanza, de estar siempre perdido, o reencontrado, o de tender hacia la patria desconocida."¹²⁷⁴

Lo adquirido se mide a nuestra proximidad con lo innato. Siempre perdidos, siempre encontrados, en la patria desconocida donde estamos disueltos en un mundo naciente. ¿Y si planificamos la aventura, la conquista de nuestra desposesión? ¿Cuál es la relación del *sui mismo* con el parir?

Presentamos a continuación dos cartografías del territorio natalicio. La primera la encontramos en la psicología transpersonal de Stanislav Grof.¹²⁷⁵ El estudio de las cuatro matrices

1272 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 404

1273 GROTOWSKI, J. *Vers un théâtre pauvre*, Lausanne, L'âge d'homme, 1971, p. 24

1274 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 410

1275 GROF, S. "Las matrices perinatales: influencias que configuran la conciencia humana desde la vida prenatal y el momento del nacimiento" en *La mente holotrópica*, op. cit., pp. 55-124

perinatales nos ofrecerá una mejor comprensión de las implicaciones psíquicas del nacimiento. Las matrices están pensadas a partir del acontecimiento literal del nacimiento. En un segundo momento, gracias a la mayéutica que Sloterdijk elabora a partir de Sócrates, contemplaremos las dimensiones simbólicas y culturales del modelo del nacimiento. La sabiduría ginecológica es una ayuda al parto de mundo. Con la sabiduría loca, sabemos cómo destruir lo que debe ser destruido. La sabiduría ginecológica es un manual para cumplir con la otra parte del voto de compasión tántrica: dar la bienvenida a lo que merece estar acogido.

2.1 Las matrices perinatales de Stanislav Grof

La psicología transpersonal de Stanislav Grof ofrece un modelo a partir del cual podemos afinar nuestra comprensión del nacimiento. Procederemos con Grof de la misma manera que lo hemos hecho con el tantra o el taoísmo: no fundamos nuestra tesis sobre estos discursos como si fuesen nuestras verdades primeras. Repetimos que en esta parte, titulada la liberación natalicia, se trata de contemplar a través diferentes ventanas. Nuestra tesis versa en la ontología con un fuerte carácter político y social. No pensamos a partir de teorías biológicas o, como aquí será el caso, psicológicas. Ni psicologismo ni biologismo sino pensamiento natalicio. Contemplamos espacios de resonancia, importando teorías de diferentes ámbitos hacia nuestro marco conceptual y ontológico. En cierto modo, se trata de hacer bailar nuestros conceptos con diferentes perspectivas que en ningún caso deben considerarse fundadoras. La introducción de la psicología transpersonal de Grof en el marco de esta tesis se acerca más a la anécdota que al establecimiento de una autoridad para el pensamiento natalicio. La constelación formada por las teorías y puntos de vista que introducimos permite aclarar las posibilidades de un pensamiento natalicio. Stanislav Grof describe cuatro matrices perinatales que configuran la territorialización del ser naciente, de lo Natal en palabras deleuzianas. Las matrices están pensadas para explicar la psicología individual, gracias a una comprensión transpersonal del individuo. Palparemos hasta qué punto podemos extrapolar el modelo transpersonal al mundo y a la política.

Las cuatro matrices perinatales de Grof se titulan: (1) la totalidad y el universo amniótico, (2) la expulsión del paraíso, (3) la batalla entre la muerte y el renacimiento y (4) la experiencia de muerte-y-renacimiento. Recogen en cuatro momentos el proceso del embarazo y del parto, el proceso a un tiempo común y solitario que recorreremos desde el feto hasta el bebé. Su propósito es abrir la comprensión psicológica a esta dimensión prelingüística de la vida, dimensión a la que remite lo que llamamos el origen asocial de la justicia. La investigación de Grof consiste en un

trabajo de rememoración de las fases del desarrollo psíquico que cubren desde el tiempo pasado en el líquido amniótico en el vientre de la mujer, hasta el corte del cordón umbilical. El acceso a esta dimensión del psiquismo requiere de técnicas experimentales. Escribe Grof:

"En todas las épocas, la experiencia de los dominios más remotos del psiquismo ha sido calificada de 'inefable' por la inadecuación de cualquier tipo de descripción verbal. Es por ello por lo que nos vemos obligados a buscar enfoques alternativos que nos permitan acceder a los niveles más profundos del psiquismo sin tener que recurrir al lenguaje. Uno de los motivos que justifican esta necesidad descansa en el hecho de que muchas de las experiencias que ocurren en los rincones más profundos del psiquismo son intrínsecamente no verbales o tienen su origen en fases anteriores al desarrollo del lenguaje - en el útero, en el momento de nuestro nacimiento o en nuestra infancia más temprana -."¹²⁷⁶

A continuación detallamos brevemente la disposición de las cuatro matrices perinatales y apuntamos a una posible extensión política del dispositivo del nacimiento.

La primera matriz, *la totalidad y el universo amniótico*, remite al tiempo del comienzo, al tiempo de la presencia del feto en la barriga de la mujer. Es el tiempo de flotar en un mundo que, en un principio, no se considera separado del sí mismo. Flotación sin sujeto. El patrón psicológico propio de esta matriz es la sensación de unión cósmica, de éxtasis oceánico. Este feto aún no sabe que está naciendo. Su mundo y él están fusionados. A este estado remiten conceptos como el 'más allá interno', Tao y el *Tat tvam así* (Eso eres tú) de las Upanishads indias.¹²⁷⁷ Grof advierte que existen buenos y malos úteros. Un mal útero puede estar generado por la sensación de agresión del tabaco, el alcohol, una mala nutrición, emociones negativas tales como ansiedad, estrés, angustia, etc. El feto experimenta entonces su estancia en el océano amniótico como un universo agresivo.

En esta primera matriz, es preciso aclarar un detalle exige precisarse. La posibilidad de la agresión complica la comprensión fusional de la experiencia del feto. La sensación de ser atacado supone de por sí una separación, la consciencia partida dentro de un todo (queda pendiente la apercepción del carácter abierto de este todo por parte del feto). Con Sloterdijk, hemos hablado de los autoques, de los roces, de los que Thomas Macho llamó los nobjetos percibidos por el aún-no-sujeto. La sensación fusional de la que habla Grof sufre ser una grosera simplificación. La sensación del feto ganaría en ser descrita como la participación en procesos infinitos de separación, de fractalización. La unión del feto está más cerca de la nulidad de Trungpa que de cualquier unidad cósmica. La fusión amniótica resulta más precisa si se la describe como no separación de los procesos de separación. La fusión del feto es la de una diferencia carente de dualismos. No se trata de una unión realizada sino de la realización de la diferencia. Trungpa escribe con gran simpleza

¹²⁷⁶ GROF, S. *La mente holotrópica*, op. cit., pp. 37-38. Sloterdijk en *El extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 83, profesa el mismo saber: "La formación del carácter en el hombre no empieza, según lo que podemos conocer hoy, en la fase posnatal de percepción mundana, sino ya en el espacio fetal y con el drama de las primeras bocanadas."

¹²⁷⁷ GROF, S. *La mente holotrópica*, op. cit., p. 60

que la separación es lo que hay: "Ya ocurrió. Una vez que se está embarazada, es ya una expresión de la separación, y el momento de dar a luz es una expresión más avanzada de la separación.; luego la expresión final es cuando se corta el cordón umbilical; ése es el estadio final de la separación."¹²⁷⁸ En su introducción al tantra, el monje tibetano insiste en que la continuidad tántrica y la unidad del mundo existen en razón de las diferencias, de la separación. "Debemos ser conscientes de que las diferencias existen. Entonces el verdadero ecumenismo, o continuidad, puede surgir *en razón* de las diferencias. [...] En la aproximación no teísta, sabemos también que las cosas están separadas; por consecuencia están unificadas."¹²⁷⁹ Esta precisión resulta importante para resaltar la diferencia entre la unión cósmica como algo que se perdió y la participación total en procesos de fractalización. No hemos perdido nada, sólo fuimos dotados de la pérdida.

De manera paralela, surge la pregunta de ¿cómo hablar de bienestar a quien vivió en un mal útero? Quien no tiene en su memoria celular la sensación de paraíso no puede anhelar la construcción terrestre de la felicidad. Su cuerpo *sabe* que es imposible. Cuando este patrón de resonancia corporal es inconsciente, la mente tiende a refugiarse en creencias que ubican la realidad después de la muerte. Tal sujeto, para quien la vida no puede ser, es propicio a la religión posmortem, al olvido farmacéutico del cuerpo y a la diversión espectacular. Entonces tiene sentido la cultura de la mala alimentación: permite esclavizar a los fetos antes de que nazcan. La resignación ante un mundo hostil e infeliz puede cocinarse en los albores de la vida. Se concluye de esta matriz que a través de las vivencias de la mujer, el feto ya comienza su existencia política. Vivir en un mal útero es una expulsión del paraíso antes de tiempo.

La segunda matriz perinatal de Grof consiste en lo que él llama *la expulsión del paraíso*. Corresponde al momento de la pérdida de aguas. La barriga materna se vacía súbitamente de su líquido sin que por tanto se abra una salida para el feto. Hay rotura de algunos vínculos pero todavía no se abre la salida, no se dilata la vagina. El feto experimenta el retiro de la totalidad. Una mente anudada en este momento genera patrones de pensamiento donde la vida se vive como un infierno sin salida, llena de agobios inútiles. La existencia es un sin fin de sufrimientos, un valle de lágrimas... Grof señala a la literatura de Camus y Sartre como sintomática de una matriz anudada, una matriz que tiende a petrificarse.

1278 TRUNGPA, C. *Crazy wisdom, op. cit.*, p. 105

1279 TRUNGPA, C. *Journey without goal..., op. cit.*, p. 43

La tercera matriz, llamada *la batalla entre la muerte y el renacimiento*, remite al intervalo de tiempo que va desde la dilatación de la vagina hasta la salida del feto fuera del cuerpo. El feto, próximo a un estado de asfixia en el vientre sin agua, se lanza con todo su ser a la salida que parece absorberlo. Grof ve en esta poesía de Lawrence un texto empapado en esta matriz: "¿Estás dispuesto a ser absorbido, / borrado y aniquilado? / ¿Estás preparado para no ser nada, / para desaparecer en el olvido? / Si no lo estás, jamás podrás cambiar realmente."¹²⁸⁰ La información que brota en esta matriz genera cuerpos y mentes atormentados. Anudada, esta matriz estimula la agresividad autodestructiva o revolucionaria. Su desembrollo genera un éxtasis volcánico o dionisiaco, a diferencia del éxtasis oceánico propio de la primera matriz.

En la investigación de Grof, los pacientes que experimentan memorias formadas en estos momentos experimentan mucho sufrimiento y confusión. Se es nazi y judío a la vez, feto y parturienta, se lucha como quien está sumergido forzosamente en una bañera, sensaciones de asfixia. Suelen manifestarse simpatías satánicas y sensaciones sexuales (puede, sostiene Grof, que se sienten las sensaciones orgiásticas de la mujer al parir a través de la conexión umbilical). Grof llama nuestra atención sobre la proximidad de las sensaciones de sexualidad y de muerte. "En cualquier caso, lo más curioso con respecto a las experiencias propias de la MPB III [Matriz Perinatal Básica III] quizá sea la proximidad emocional existente entre la muerte y la sexualidad."¹²⁸¹ La filosofía de Bataille testimonia experiencias urdidas en esta matriz. La simpatía satánica brota de la vecindad de la muerte con una promesa de liberación. Rememorar los patrones suele traer a consciencia sensaciones de cloaca, estiércol, excrementos. La solución terapéutica de Grof es el abandono. Abandonarse a los procesos y darles el tiempo que necesitan.

Cuando el entrelazado de memorias propias de este momento no se explora conscientemente, florecen las políticas revolucionarias y los proyectos que aseguran conocer la salida frente a una situación vuelta intolerable. En esta matriz emergen políticas revolucionarias, programas de salida, proyectos orientados hacia la luz al final del túnel, promesas de por fin poder respirar, etc. Hay que salir de aquí a cualquier precio. Muchas de las filosofías del deseo, como la de Nancy, Zizek o Deleuze en menor medida, resuenan en el territorio de esta matriz. La insistencia sobre la salida, si no va a la par de una afirmación de la penetración, nace en el seno de la batalla entre la muerte y el renacimiento. Abandonarse a la batalla permite experimentar el mundo.

1280 LAWRENCE, D. H. *Phoenix* citado en GROF, S. *La mente holotrópica*, op. cit., p. 92

1281 GROF, S. *La mente holotrópica*, op. cit., p. 103

La cuarta matriz perinatal de Grof se llama *la experiencia de muerte-y-renacimiento*. Coincide con el corte del cordón umbilical. En esta matriz se configura la experiencia de ser propulsado en lo que Grof llama lo transpersonal, concepto que apunta al *nosotros*. Es la participación en la separación. En esta matriz, entregarse al nacimiento concediendo a la muerte propia nos regala un mundo enriquecido. "El camino que conduce desde la desesperación y la impotencia hasta la libertad pasa por lo único que aterra a nuestro ego, la entrega, ya que el requisito para conectar con lo transpersonal consiste en la rendición total de la persona."¹²⁸² Como sensaciones propias de este territorio de resonancia, la investigación de Grof subraya la apertura de los sentidos, la sensación de que todo es más vivo, gozoso, intenso. Se ve el mundo por vez primera. La integración de los procesos en juego en esta matriz supondría algo así como una justicia natalicia. "En tal caso, nuestra vida se ve polarizada por fuerzas altamente inspiradoras como la búsqueda de la justicia, la valoración de la armonía y de la belleza, el impulso creativo, la tolerancia y el respeto hacia los demás y el sentimiento del amor."¹²⁸³

Grof pone en guardia frente a una precipitación en lo transpersonal. Experimentar la beatitud de la matriz cuatro sin abandonar el ego puede llevar al proselitismo, a proyectos megalomaniáticos, etc. Grof aconseja entonces volver a trabajar la matriz número III. La experiencia de la creación singular plural del mundo sólo es genuina cuando los cuerpos que la componen han hecho el trabajo desgarrador de la exposición. El sacrificio de las corazas identitarias es doloroso y penoso pero aparece como una condición *sine qua non* a la creación de un nosotros abierto, de un espacio abierto. La autoposición de una colectividad compuesta de seres anudados en sí, *significados*, desemboca en la imposición de un colectivo cerrado, o sea en sacrificio.

Se podría imaginar a partir del modelo de Grof un esquema para analizar las dinámicas nacionales y internacionales. Siendo la nación, según su etimología, una comunidad del nacimiento, ¿es posible que las macrosferas evolucionen según las dinámicas descritas por Grof? La sensación del asedio, el hecho de asediar, un cierre de las fronteras con el objetivo de gozar la burbuja propia, el proyecto de generar algo colectivamente y de manera inclusiva, etc, podrían insertarse en estas dinámicas. Las microsferas podrían también contemplarse desde el prisma de las matrices perinatales. La mayor comprensión de los patrones de resonancia de los grupos y las familias nos permite una participación más precisa en ellas, una penetración más abierta de las burbujas transpersonales que habitamos. Sin embargo, la ampliación del modelo de Grof a las esferas de

¹²⁸² *Ibid.*, p. 117

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 121

Sloterdijk requiere que incluyamos en el modelo los efectos del lenguaje. El esquema que nos presenta Sloterdijk profundiza el cuadro de Grof a la vez que lo propulsa en lo simbólico.

2.2 Sloterdijk: *Ars nascendi y parto de promesas*

Encontramos en Sloterdijk un mapa para la creación de tierras natalicias. La cartografía natalicia de Sloterdijk consiste en una auténtica sabiduría ginecológica, ya que proyecta el modelo del nacimiento al mundo entero. Somos partícipes de un mundo naciente, que se crea a sí mismo. La sabiduría humana en este mundo debe entonces indexarse a capacidades maternas. Estas capacidades aúnan las artes de nacer con las artes de parir, trenzan el venir al mundo con el traer al mundo. Hablamos de artes porque esta sabiduría es una poética. En *Eurotaoísmo*, Sloterdijk escribe:

"Mediante la *poiesis*, el espíritu adquiere, aunque sea masculino, competencias maternas. Y no puede ser de otro modo, dado que las producciones humanas deben enlazar con el continuo de la producción natural, para continuar la naturaleza, como natalidad vieja, en la cultura como natalidad nueva. No obstante, la cultura como proceso neonatal abre un abanico fantástico y 'produce' lo que a la vieja naturaleza no se le hubiera ocurrido producir. En sus arriesgadas nuevas producciones, el ser humano, que se distingue por el talento para manifestarse, se inventa a sí mismo y sus mundos. Por ello, la *poiesis* no es tema de la estética, según se entiende modernamente, sino de la ginecología filosófica, si se me permite la expresión. Su punto de partida es la *natura naturans*, que en la producción humana se convierte en drama cultural, y su axioma es que, si bien no es una mujer, la *poiesis* es una 'madre'. La poietología como doctrina de producción trata sólo de un arte entre todas las artes, la del venir al mundo, o *ars nascendi*, la del traer al mundo o *ars pariendi*, y la del sosegado dejar vivir o *ars vivendi*."¹²⁸⁴

El estudio de la ginecología filosófica de Sloterdijk nos permitirá detallar estas artes poéticas del *ars nascendi*, *ars pariendi*, y por ende, *ars vivendi*. Esta segunda ventana a la libertad y la justicia natalicias contempla cómo producimos el mundo y en qué modo somos producidos por él.

La necesidad de presentar la ginecología filosófica nace de lo que Sloterdijk califica de ceguera organizada y de olvido programado del inconsciente, o sea de lo más propio. Vivimos en la convención de no vivir plenamente. A cada uno se le otorga un cascarón individual a modo de posibilitarle la vida sin conocerse realmente ni experimentar la riqueza real del mundo. Sloterdijk denuncia la actitud, que ya hemos señalado en otra parte, de quienes pretenden "explicar el mundo sin complicarse excesivamente la vida."¹²⁸⁵ En oposición a esta actitud, Sloterdijk apunta a la de Nietzsche, quien, según el autor de *Esferas*, tiene problemas acerca de los cuales otros sólo escriben. El pensamiento de Nietzsche brota de la necesidad corporal, espacial. Sin embargo, Nietzsche no inventó el gesto de urdir a la filosofía dentro de los procesos reales de las vidas humanas. Para Sloterdijk, la filosofía está, desde Sócrates, involucrada en el mundo naciente. Comprender la ginecología filosófica exige una puesta en perspectiva de los trabajos de Nietzsche y

1284 SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo...*, op. cit., p. 107

1285 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 68

Sócrates. Este último, escribe Sloterdijk, piensa en el rayo del nacimiento de la filosofía... y Nietzsche oye el trueno. Antes de presentar la poética del parto de Sloterdijk, conviene palpar la noche de la cual nace.

Nietzsche y Sócrates han puesto en tela de juicio la bondad de la luz eterna, siendo para ellos no más que una mórbida razón que mata toda vida que encuentra. Ambos pensadores filosofan acerca de la bionegatividad, acerca de aquello que mata a la vida.¹²⁸⁶ Sócrates en Platón invita a quien quiere filosofar a sentir el cuerpo lo más muerto posible. En nuestra óptica, deberíamos precisar que quien filosofa lo hace a partir del esqueleto que es a la vez imagen de la muerte y cuna de la vida. La razón, según Nietzsche y Sócrates, no permite vivencias más intensas de la vida sino que la enquistada. El saber de vida no se transmite en la argumentación sino en la iniciación, en la experiencia. En *El banquete*, Sócrates dice que todo lo que conoce de *Eros* ha sido posible gracias a la iniciación de Diotima. Sloterdijk concluye: "De ahí se sigue el llamativo descubrimiento de que el padre de la filosofía europea en los asuntos fundamentales no creía en la argumentación sino en la iniciación."¹²⁸⁷

Sloterdijk percibe en la *platonización* de Sócrates un importante giro con respecto al pensamiento práctico del padre de la filosofía. Asegura Sloterdijk que las ideas innatas representan la negación del arte socrático de la gestación. En Platón, hay una conversión del nacimiento en algo negativo: el olvido de las ideas. A partir de esta conversión se despliega la doctrina de la reminiscencia de las ideas-formas. El trabajo filosófico para Platón consiste en recordar las ideas olvidadas en el proceso del nacimiento. Según la comprensión de Sloterdijk, Sócrates invitaba por el contrario a recordar, no ideas, sino el nacimiento mismo. El arte de Sócrates reta a vivir naciendo, vivir recordando el relámpago del nacimiento. Al contrario de la reminiscencia platónica, Sócrates apuesta por recordar un estado anímico libre de ideas.

"Ésta es, desde luego, una *anamnesis* completamente diferente de la platónica, y que se la podría denominar erótica. Ella pone en práctica el regreso a esa patria del deseo que trasciende todo objeto. La *anamnesis* erótica no produce ideas innatas, más bien recuerda una inmaculada libertad prenatal de ideas y representaciones de todo tipo. Consecuentemente, prepara el trabajo erótico recordatorio de los dolores del nacimiento."¹²⁸⁸

Este trabajo de recordar e integrar los dolores del parto, de desanudar las matrices perinatales de Grof, es de primera importancia para la convivencia erótica del nosotros, erótica en el sentido

1286 Para evitar cualquier confusión entre bionegatividad y biopositividad, cabe señalar aquí que en estas cuestiones entra en juego una paradoja similar al origen de la ley o al funcionamiento del nihilismo en Esposito. Se mata a la vida positivizándola. El equívoco entre positividad y negatividad no puede engañarnos si guardamos en mente la cualidad vacía de la apertura. En las líneas que se siguen se aclarará la posición de Sloterdijk al respecto.

1287 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 74

1288 *Ibid.*, p. 88

amplio de entretejimiento, compenetración. "Lo que importa es que son siempre las almas abortadas las que llegan a las opiniones y se adhieren a ideas rígidas. Sin embargo, si nos fijamos en las opiniones y las ideas atendiendo a su efecto, no son nada más que desajustes en la capacidad de tomar parte en el juego de Eros."¹²⁸⁹

Mediando nuestra perspectiva ontológica con teorías psicológicas, pretendemos hacer más palpable la experiencia del pensamiento natalicio. Este estado anímico del cual hablamos, dicho fetal por su ausencia de ideas conceptualizadas, permite al sabio seguir vivo en el mundo a la vez que se mantiene como afuera del mismo. El sabio se ubica de esta manera en contacto con la fuente que genera el mundo sin participar totalmente, esto es inconscientemente, del mundo positivizado. Dicho en lenguaje de Quignard, el sabio siente el calor de la lava y no lucha por poseer piedras petrificadas. Sloterdijk afirma que el sabio mantiene una reserva frente al mundo. Describe en estas palabras el principio de Sócrates: "Su principio crítico no se conquista ni odiando la vida ni por el dolor ni por esperanza, sino gracias a una reserva biopositiva ante el mundo, carente de ilusiones, aunque irreconocible en cuanto fetal."¹²⁹⁰ En esta reserva socrática, Sloterdijk percibe incluso una madurez frente a la inocencia infantil de Nietzsche.

"El niño suprahumano del mundo se comporta como un proyectil jovial, una rueda que gira por sí misma y que se mueve a toda velocidad con juguetera destructividad por la arena del mundo. El sabio socrático que se retira a un luminoso no-saber, en cambio, pone en práctica una abstención madura e infantil a la vez que trata de no provocar nuevas cadenas de efectos mundanos. Su negatividad no tiene, pues, otro sentido que el de retraer a las almas de ese mundo positivizado que se descubre como un escenario bélico en el que luchan entre sí las identidades. Su sabiduría es la de una reserva profunda ante el mundo, pero que no apela a ningún más-allá, a ninguna trascendencia, sino a la propia autosuficiencia de la negatividad que forma parte de los derechos natalicios de todo individuo."¹²⁹¹

La negatividad del método socrático se debe a su reserva de biopositividad, como si, en el estado de sabiduría fetal, se tuviese presente la memoria de que a la vida no le hacen falta las representaciones del mundo. La negatividad fetal consigue no ser de este mundo sin dejar de ser de este mundo. La negatividad fetal participa de un mundo en ciernes. Ello autoriza una diferencia ontológica sin metafísica, una trascendencia no-trascendente.

El pensamiento que evoluciona en el mundo como un feto en su universo tiene acceso a las memorias vivas, libres de ideas. Aquí como en Weil, Quignard, Esposito, el tantra, el pensamiento profundo genera el amor más vivo. Sloterdijk cita a Hölderlin: "Quien piensa lo más profundo, ama lo más vivo."¹²⁹² La mayéutica socrática es el método que, con amor, ayuda a los otros a revivir los

1289 *Ibid.*, p. 78

1290 *Ibid.*, p. 88

1291 *Ibid.*, pp. 87-88

1292 *Ibid.*, p. 88

dolores del parto, a liberarse de su carga. En el *Teeteto*, Sócrates confiesa: "Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti. [...] / Yo mismo soy estéril en sabiduría."¹²⁹³ Tratase de parir ideas o de parir niños, las comadronas tienen que ser estériles.¹²⁹⁴ Sócrates entendió la vanidad de desencadenar movimientos históricos con ideas, entendió que las ideas positivas sólo conducen al calentamiento de las cabezas o a la guerra. Estéril en ideas, Sócrates ayuda a parir, ayuda al doloroso hecho de parir. Parir es un proceso doloroso que genera ligereza. Sabiendo que "no hay ningún parto feliz y no hay ningún nacimiento agradable"¹²⁹⁵, podemos adentrarnos en *la madre de todas las cosas*, en la *poesis*, en la *poética del parto* que nos ofrece Sloterdijk.

El hecho de ser seres natales garantiza la bondad básica del mundo. Sloterdijk, con un tono irónico señala que hasta Cioran, para quien venir a este mundo supone una catástrofe, reconoce el mínimo de positivo que contiene el hecho de haber nacido. En su libro *L'inconvénient d'être né*, Cioran escribe: "Pero a veces soy menos tajante: nacer me parece una calamidad que, de no haberla conocido, haría de mí alguien inconsolable."¹²⁹⁶ El mínimo de positivo reside en la posibilidad de la queja. La poética del parto tiene como objetivo transmutar la queja en alabanza.

En su poética del parto, Sloterdijk describe siete *a priori* supuestos en el hecho de nacer, siete *a priori* productores de mundos. Son siete dimensiones que informan las trayectorias de los seres natales. Las cinco primeras son: *a priori* del parto, *a priori* de la urgencia, *a priori* de la iniciativa, *a priori* de la posposición y *a priori* del escenario. Los dos *a priori* siguientes se proyectan en la dimensión simbólica y lingüística, son: *a priori* de la transmisión del lenguaje y *a priori* de la absolución o de la promesa. El estudio de la poética del parto aúna a la desesperación de haber nacido, la posibilidad de seguir naciendo, descubriendo, desligando.

La primera característica de un ser natal es el *a priori* del parto. Un ser natal es un ser que ha sido parido. Sloterdijk sostiene que el peso y el apego al mundo sólo se sienten después del desligamiento con el útero de la mujer. "Quien trae algo al mundo, lo hace para desligarse y volverse más ligero."¹²⁹⁷ La mujer se libera del peso del recién nacido, quien experimenta por primera vez su propio peso. Este *a priori* de Sloterdijk incluye varias de las matrices de Grof. El nirvana uterino, en los momentos que preceden el parto, se convierte en infierno estrecho. Nacer es,

¹²⁹³ *Ibid.*, p. 75

¹²⁹⁴ Existe información que apunta en dirección contraria a la de Sloterdijk.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 76

¹²⁹⁶ Citado en *Ibid.*, p. 103

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 104

asegura Sloterdijk, des-asfixiarse y des-estrecharse. El nacimiento es por consecuencia “el prototipo escénico de todas las experiencias de liberación.”¹²⁹⁸ Pero en el parto, a la vez que se siente la liberación y la entrega del propio peso, aparece el apego al mundo, la nostalgia del mundo anterior. Sloterdijk diagnostica:

“Es en este escenario donde se muestra en realidad que los seres humanos son generalmente criaturas adictas al mundo o, lo que es lo mismo, drogodependientes de los rellenos de contenido que dan sentido al mundo. Lo que llamamos apego al mundo es en verdad el apego a lo que llena la apertura originaria, por tanto, el apego a los contenidos de relleno ante el telón de fondo de miedo a la apertura.”¹²⁹⁹

A juicio de Sloterdijk el lenguaje nos da el mundo, pero en el movimiento de dar se desfigura la condición de apertura del mundo. El lenguaje acalla el origen imponiendo un origen ya no agrietado sino un origen positivizado y reconocible. El origen del lenguaje borra la oscuridad fetal, niega la noche de la que provenimos.

El a priori de la urgencia constituye el segundo momento de la poética del parto. Significa que en el parto aprendemos a reconocer la necesidad de cambio. El a priori de la urgencia remite a este tiempo suspendido donde se percibe la intensidad que viene. Haber nacido implica que en nuestra memoria corporal conocemos lo que significa darse prisa. “Aprendemos el oficio de la vida cuando lo inaplazablemente necesario nos arranca respuestas constitutivas de mundo.”¹³⁰⁰ Creamos nuevos espacios y posibles apresurados por la necesidad. La urgencia remite a los momentos en que la presión se hace insoportable y exige una acción. Sloterdijk apunta a Marx y Heidegger como pensadores del peso del mundo que malentendieron este a priori de la urgencia. Ambos filósofos obvian, a juicio de Sloterdijk, el trabajo de la madre, como si estar-en-el-mundo nada tendría que ver con venir-al-mundo. Esta elección intelectual tiene algo que ver con la metafísica fálica.¹³⁰¹ Piensan la necesidad pero lo hacen afirmando que la necesidad que apremia es alienación o caída. La urgencia, por el contrario, es esta pausa donde todo se acelera. Cuando la necesidad nos urge, nos lanzamos a crear el mundo. Sloterdijk distingue la urgencia y el apremio del salto y la iniciativa.

El tercer a priori de la poética del parto es el de la iniciativa. Por el hecho de haber nacido, o sea de haber salido de una oscuridad asfixiante hacia una nueva luz pasando por un túnel estrecho, tuvimos que arrancarnos, encender la voluntad, iniciarnos. Los seres natales saben comenzarse, según Sloterdijk, activarse como una bomba.¹³⁰² En esta dimensión apriorística, Sloterdijk ve en

1298 *Ibid.*, p. 105

1299 *Ibid.*, p. 106

1300 *Ibid.*, p. 108

1301 Ver supra *Alerta sexual*.

1302 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 112

Heidegger una singular ocurrencia. Para Marx, la iniciativa supone la autoproducción de un mundo social solidario en la vida rica. Para Sartre, y en menor medida en Marx y Fichte, tomar la iniciativa significa elegirse y proyectarse. Bakunín afirma que comenzarse es indignarse. Heidegger piensa más revolucionariamente que los revolucionarios: el paso de la impropiedad decadente a la propiedad auténtica se da hacia atrás, o sea hacia la escucha. La voz que se escucha, más allá de Fichte, es una llamada del otro. “En cuanto niños de la Modernidad somos a los ojos de Heidegger nada más que agentes de una subjetividad huérfana y a la vez asesina de su madre que se ha abalanzado sobre la empresa de una autorrealización autodestructiva ‘típicamente moderna’.”¹³⁰³ Esta subjetividad huérfana Sloterdijk la denomina subjetividad secundaria. La primera subjetividad está disuelta en el mundo, de forma cercana y frugal, y agradece al Ser. Según Sloterdijk, la revolución de Heidegger se vuelve al pasado. Similarmente, nuestra investigación desveló que el pensar *nascendi* brota dentro, dentro de un *jadis* y de memorias surgientes. Sin embargo, lo que se escucha en el nacimiento no es ninguna voz sino el espacio mismo, la gravedad y la organización tensegrítica de los cuerpos, la circulación de flujos y la rigidez de los cauces, la tesitura de una situación y la fuerza de una dinámica.

El cuarto a priori se denomina a priori de la posposición o, como escribe Sloterdijk, principio de la demora. Recibimos junto con el espíritu de la iniciativa la capacidad de pausa, de espera. Este a priori remite a la capacidad de poner entre paréntesis ciertas cosas urgentes a modo de arreglar el espacio, preparar la salida. Los seres natales saben desviar su atención de lo urgente para dedicarse a cosas banales. No sin humor Sloterdijk escribe:

“la Humanidad se tambalea en el abismo, pero la señora de la limpieza viene dos veces a la semana [...] La fatalidad retrocede trazando amplios círculos, los contenidos trágicos son despachados sin más, ya que en la elección entre lo sustancial y lo violento, la decisión, como tiene que ser, ha de caer del lado de la no-violencia, y de este modo la insustancialidad se hace patente por sí misma.”¹³⁰⁴

Demorar lo que sin embargo urge poco a poco revela la vanidad y la vacuidad de la organización de la sociedad estacionaria. La tragedia de las tragedias es la falta de sentimiento trágico.

El quinto a priori es el del escenario, de la arena o a priori dramático. El hecho de venir al mundo implica que todos hemos entrado en un obra ya iniciada. Salimos de la noche uterina para adentrarnos en la noche universal de lo inabarcable. La venida al mundo nunca se acaba, el venir al mundo es una crisis abierta.

“De ahí que las grandes culturas superiores sean civilizaciones que repiten el drama del nacimiento y de la creación del mundo bajo formas simbólicas tremendamente expresivas que expresan el hecho de salir al

1303 *Ibid.*, p. 116

1304 *Ibid.*, p. 121

exterior. Las culturas no son por lo tanto sólo ‘sistemas’ sociales en los que tienen lugar partos, en donde funcionan las urgencias, se toman iniciativas y se instituyen preludios para posibilitar el cuidado más laxo de aquellas cosas de importancia secundaria. Son también fundamentalmente sistemas de construcción escenográfica. [...] De ahí que la creación de mundos en los que los hombres se puedan mantener con razones dignas de consideración es ya una función propia de los gestos que permiten abrir y habitar escenarios, teatros y arenas.”¹³⁰⁵

La creación del escenario a donde vale la pena llegar es un gesto de salida. "Si el parto es lo que abre por excelencia y la iniciativa lo que más abre, el exponerse en aquello que, por esa razón, se hace escenario es lo que más abre de todo."¹³⁰⁶ La exposición al espacio abierto crea el escenario donde se expone. Exponer la apertura es lo que más abre.

Los a priori (1) del parto, (3) de la iniciativa y (5) del escenario salen a la aventura, se atreven en el espacio desconocido. Por su parte, los a priori (2) de la urgencia y (4) de la demora configuran úteros simbólicos, espacio donde recobrar fuerzas. La dialéctica del nacimiento empieza por una apertura y termina abriéndose de nuevo, en mayor medida. Hay una rítmica del abrir y del cerrar en cuyo movimiento la apertura es privilegiada. Este privilegio fue tambaleado en nuestra sociedad. Sloterdijk afirma que el “olvido del nacimiento y de la muerte constituye en la Modernidad la situación normal.”¹³⁰⁷ La utilización de las fuerzas nacientes y la movilización de las energías ya no va dirigida a la creación de nuevos escenarios. Sloterdijk sigue:

“La moderna construcción de cavernas no es acompañada ya por las voladuras de la caverna. [...] El conservadurismo se precipita así en un puro movimiento hacia delante mientras busca una absurda síntesis entre la conservación del mundo y la movilización total de lo existente. No cabe ninguna duda de que aquí se oculta el misterio cinético de la era moderna... el misterio de la movilización en las intimidades de la caverna para no tener que abandonar ya la caverna. [...] La realización de los valores neoconservadores y el incremento de basura en el planeta son dos ideas que sirven para definir una y la misma situación de hecho.”¹³⁰⁸

Una sobreactividad destinada a generar estancamiento excita los ciudadanos de los países modernos. La capacidad creativa está totalmente supeditada al cierre de la apertura. Sáez Rueda llamó a esta situación social la agenesia, incapacidad por engendrar.

Sloterdijk afirma que el lenguaje inventa la posibilidad de compartir lo incompartible. Escritores y oradores comparten la posibilidad de liberarse de sus ideas, esto es desligarse mediante el parto. Es una posibilidad reducida que no debe generar entusiasmo en exceso. “Los que no se han desligado en parto no leen, naturalmente, los textos de los que ayudan al parto, ¿para qué si ya hay escritores que sirven a la necesidad de ligaduras de los no-desligados por parto y halagan con ficciones de individualidad de los no-individualizados?”¹³⁰⁹ La proposición de Sloterdijk reside en

1305 *Ibid.*, p. 123

1306 *Ibid.*, p. 126

1307 *Ibid.*, p. 125

1308 *Ibid.*, p. 126

1309 *Ibid.*, p. 128

comprender el papel de lo que en el lenguaje llamamos verdad. La poética del parto pide no positivizar las verdades sino entender que las verdades encauzan el surgimiento del nosotros, la venida al mundo. "Desde el instante en el que los hombres comprenden que ellos no sólo han nacido, sino que son seres natales, pueden comprender también que la verdad es una función de su venir-al-mundo."¹³¹⁰ Gracias a una concepción natalicia de la verdad, se abre un nuevo capítulo del filosofar, bajo el signo del niño, de la venida al mundo y del espíritu poético.

El lenguaje puede usarse, lo hemos visto junto a Quignard, en contra de sus efectos nefastos. Sloterdijk afirma a un tiempo que el lenguaje nos da un mundo cuya condición de apertura fue negada y que existe una literatura universal de los desligados. Los dos últimos a priori de la poética del parto nos permiten comprender el alcance de la promesa literaria de mundo.

El sexto a priori se llama a priori de la transmisión lingüística o discursiva. En esta dimensión se reconocen los efectos nefastos de nacer dentro de comunidades lingüísticas. El lenguaje ya está presente en el mundo de donde venimos y sin embargo para estar vivo necesita nuestro fuego. "Podríamos comparar el lenguaje con el carbón de quemar: éste sólo arde porque ya ha ardido anteriormente, pero para que sea algo diferente del carbón frío, ha de encenderse constantemente de nuevo."¹³¹¹ El lenguaje permite transmitir no tanto la libertad como el peso del mundo. Llegamos a una vida nacional, con todo lo que implica en términos de cargas y traumas colectivos "¿Cómo vendrían entonces los hombres al mundo y dónde si no en el interior de las grandes poesías, de las cavernas habitables simbólicas y de las obras de arte del mundo de los signos que nosotros llamamos lenguaje?"¹³¹² Nacer es adentrarse en un mundo que no sabemos nombrar pero que está circunscrito por el lenguaje.

La transmisión discursiva de la historia nacional no es sólo el don de una apertura desfigurada, es al mismo tiempo el rapto de la apertura de la natalidad. Sloterdijk ve un ejemplo de ello en la expresión *naturalización*, que se utiliza para decir que un extranjero consiguió la nacionalidad. Apátridas aparte, fuimos todos (re)naturalizados al nacer. La naturalización revela que pertenecer a una nación significa tener una segunda naturaleza, una segunda subjetividad. Sloterdijk ofrece a su modo una formulación de lo que Quignard llama el significio.

"Un hecho [el de la expresión naturalización] que nos revela hasta qué punto las naciones, entendidas en este sentido fundamental, funcionan como sistemas que expropián a los recién nacidos la apertura de su natalidad. Ellas son una especie de koljoces lingüísticos que cultivamos y que se apropian de nuestra plusvalía. La nación

1310 *Ibid.*, p. 130

1311 *Ibid.*, p. 142

1312 *Ibid.*, p. 149

en el sentido político-lingüístico del término opera con la condición de 'nacimiento-dentro' como una función político-natural. [...] Los niños se convierten así una y otra vez en los prisioneros de Estado de sus naciones y comunidades lingüísticas, toda vez que ellos con toda razón son considerados el futuro de los pueblos, mientras que las lenguas nacionales son los sortilegios de brujería merced a los cuales se crean los futuros cimientos de la sociedad a partir de los recién llegados y aún relativamente indiferentes al lenguaje."¹³¹³

Formulado llanamente: nacemos dentro de cárceles (lingüísticas). A partir de esta constatación, Sloterdijk propone algo así como una carta magna de los derechos natalicios según la cual deberíamos colectivamente poner dique a la violencia del lenguaje, a la empresa del significado.

"Dado que los hombres están condenados de principio a comenzar sometiéndose de lleno a las condiciones de transmisión de la vida existente antes de ellos, es legítimo plantear al transmisor de la lengua la exigencia, quizá exagerada, de considerar una política de la no-proliferación también en lo concerniente a la violencia ligada al lenguaje y su miseria hecha palabra. Sin embargo, todas las lenguas nacionales son en todo momento idiomas en los que la transmisión de miseria y violencia es tolerada incontroladamente, y tanto más se tolera cuanto más se disimulan estos hechos a través de morales y teorías."¹³¹⁴

El tono humorístico de Sloterdijk sólo pretende resaltar el núcleo político de la transmisión lingüística. Hemos estudiado este núcleo analizando la copertenencia del significado psíquico y del sacrificio político. Sloterdijk deja de un lado el humor para sentenciar: "las comunidades de comunicación más poderosas a la hora de la transmisión han sido aquellas que siguieron hablando de su conexión lingüística sobre los cadáveres de los vencidos y sobre las cabezas de los asimilados."¹³¹⁵ Sloterdijk cita a continuación la sentencia que Roland Barthes expresó en un día malhumorado: el lenguaje en general es en sí fascista. El sexto a priori de los seres natales, la transmisión discursiva, puede resumirse así: "En cuanto hablante de una lengua nacional todo hombre está condenado a vivir bajo un folclore totalitario."¹³¹⁶ El sexto a priori vuelve a cerrar y es gracias a él que el séptimo, aquel sobre la promesa de liberación, tiene sentido, esto es, cuerpo y apertura.

La situación descrita en el sexto a priori resulta algo desesperante. En cierto modo, la relación entre justicia y la transmisión discursiva en las comunidades constituye el motivo fundamental de esta investigación. Sloterdijk asegura que el hecho de nacer supone un séptimo a priori, que él denomina a priori de la absolución o de la promesa. Nacemos dentro de un folclore totalitario lingüístico. La lengua obliga a una facticidad, una positivización que sin embargo nos sustrae a la maravilla del ser.

"Por doquier se levantan las palabras, nos cercan militarmente con significados fijos, alzan sus escudos protectores y no dejan salir a nadie del círculo trazado. ¿No somos acaso prisioneros de guerra de la facticidad tanto lingüística como material, algo así como detenidos sobre cuya existencia penada se abren diligencias

1313 *Ibid.*, pp. 144-145

1314 *Ibid.*, p. 147

1315 *Ibid.*, p. 148

1316 *Ibid.*, p. 150

informativas a lo largo de toda una vida? ¿No hemos sido incluso informados recientemente de que por el momento hemos de seguir en campos de des-concentración, ahora como seres condenados a la diversión?"¹³¹⁷

Esta situación de hecho desvela que el lenguaje tiene un fuerte poder de transformación en el mundo. La transmisión discursiva difunde esencialmente conceptos fijos, ideas positivizadas, mundos petrificados. El a priori de la absolución habla de la posibilidad de recurrir al lenguaje ya no para asegurar, fundamentar o positivizar, sino para desligarse, separarse. El lenguaje tiene efectos en la realidad abierta, ¿pueden estos efectos no encaminarse hacia el cerco del mundo? Sloterdijk cree que la fuerza del lenguaje puede subyugarse en forma de promesa de liberación: "A esa fuerza demiúrgica de la lengua la llamo la promesa."¹³¹⁸

La fuerza demiúrgica de la palabra sólo es creativa (no positiva) cuando reproduce el gesto de poesis. El lenguaje poético es el que se usa como ventana al mundo en lugar de fundamento o cemento de las verdades. Hablar poéticamente reintroduce el aliento entre las palabras, siembra el espacio en el texto.

"Sin embargo, quien aprende a hablar poéticamente, aporta desde el inicio también libertad de aliento en ese lenguaje que nosotros experimentamos en virtud de nuestra inserción en el discurso histórico de las transmisiones de violencia. De ahí que el a priori de la absolución resida en esa forma de decir la verdad que originariamente está emparentada con el derecho al aire y a la amplitud. [...] Con ella se promete lo increíble, lo paradójico, en realidad... la tradición de lo no transmitido, la libertad de aliento."¹³¹⁹

La fuente de esta promesa reside en la relación del poeta con el espacio donde evoluciona. El ritmo de la respiración, el silencio del aliento debe resonar en las construcciones lingüísticas. "Pues si hubiera que dar a conocer una fuente de la promesa de libertad y desligamiento propia de una cultura superior, ella radicaría en ese silencio fetal de la respiración, que con su alerta priva de positividad al mundo, lo des-brutaliza y lo desarma."¹³²⁰ Existe una larga tradición del uso del lenguaje que hace descarrillar los flujos secretos de violencia que se transmiten impunemente a los recién nacidos.

El lenguaje que promete la posibilidad de desligarse de las tradiciones rígidas, de liberarse de la violencia política, de absolverse de la culpabilidad social, debe considerar la historia de la suerte de estas promesas emancipatorias. Hasta la fecha, siempre hubo una recuperación de la promesa, una institucionalización del lenguaje liberatorio. No sin acentos cioranescos, Sloterdijk escribe:

"Lo que ahora hay que comprender es cosa harto distinta: hasta hoy nunca se ha dejado institucionalizar el espíritu de la absolución sin corromperse. [...] la catena aurea es una cadena alentada compuesta de eslabones

1317 *Ibid.*, p. 152

1318 SLOTERDIJK, P. *El extrañamiento del mundo*, op. cit., p. 40

1319 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., p. 153

1320 *Ibid.*, p. 154

abiertos; forma una tradición negativa, un lazo de desligamiento, una cadena de desencadenamiento. [...] La cadena de la promesa se continúa en la transmisión sin-vínculo - pero tiene su prueba de fuego cuando tiene que superarse para querer no transmitir las tradiciones sin-vínculo -. [...] He aquí la razón por la que los discursos más bellos están obligados a pasar por el purgatorio cínico: lo que nosotros podemos prometer, sólo lo aprendemos en la escuela de la desesperación."¹³²¹

La desesperación resalta el hecho de que aquello que se promete, no se encuentra en el lenguaje.

Según Sloterdijk, "lo que hace vencer finalmente a las fuerzas de transmisión sobre el espíritu de la absolución es la positivización de la promesa y la nacionalización de los universales."¹³²² De ahí la reserva biopositiva de la ginecología filosófica, una fe en el espacio, en la dimensión de lo invisible, de lo que sin estar aquí genera toda posibilidad de ubicación. Nada hay que añadir al mundo con el sentido de las palabras. El cuidado de los pensadores en este ámbito es de suma importancia ya que, de lo contrario, sus promesas se convertirán textos leídos en la plena luz de los altares sacrificiales.

Sloterdijk resume:

"En resumen, del golpe de mano positivo dirigido a tomar posesión de los lenguajes de emancipación no susceptibles de posesión ha crecido en todas las culturas desarrolladas un exceso de males. A buen seguro podría decirse que ha sido a causa de las ideas de redención positivizadas y las promesas de liberación por lo que se ha introducido en el mundo más sufrimiento que el que había estado presente antes de la aparición de tales ideas."¹³²³

El énfasis sobre la cualidad de apertura de la filosofía natalicia no tiene otro objetivo que de impedir de entrada toda recuperación y positivización de las posibilidades a las cuales apunta. Nacer es desligarse, separarse, crear continuidad mediante la diferencia.

La liberación natalicia evoluciona en territorios frágiles, dependientes del cuidado, del silencio. La liberación natalicia es la que por definición no genera movimientos de masa. Pues las masas sólo se aventuran en caminos bien pavimentados. "Quien ahora, al final de la era de las grandes utopías históricas, pretenda renovar una promesa universal, se tiene que orientar como un recién nacido sin tierra firme a sus pies."¹³²⁴ La promesa universal no asegura ninguna patria sino que elabora una relación delicada entre el cuerpo y el espacio que lo contiene y abre a un tiempo. "No existe texto significativo de la tradición que no sea a la vez texto de aliento, escritura de aliento. [...] De su soplo o su falta depende si nuestros textos se dirigen a espacios en libertad o se convierten en papeles pintados con los que los no desligados tapizan sus cavernas."¹³²⁵ El compromiso anuda el pensamiento y su necesidad espacial. Subrayábamos en nuestro estudio del tantra que la consciencia respira. La respiración, nos recuerda Sloterdijk, es inspiración y exhalación. De ahí se induce que la literatura universal no es necesariamente la que inspira y anima

1321 *Ibid.*, pp. 156-157

1322 *Ibid.*, p. 158

1323 *Ibid.*, p. 158

1324 *Ibid.*, p. 159

1325 *Ibid.*, p. 159

a participar en el mundo tal y como se da. La literatura universal sabe también exhalar, esto es crear territorios en el movimiento de su huida. "También las huidas pueden ser literatura universal, también las abdicaciones pueden ser promesas de mundo."¹³²⁶

La sabiduría ginecológica se cierra sobre esta promesa. Promete que la posibilidad de desligarse se nutre de una tradición invencible, promete que el trabajo de aliviarse siempre tendrá sus ayudantes y comadronas. Promete que participar en el espacio abierto siempre será posible. Estas pequeñas desligaduras son las que permiten gozar de la existencia y de la lengua. La poeisis, decía Sloterdijk en introducción, es una madre. Jean-Luc Nancy añade: "El poema es goce de la lengua y lengua del goce."¹³²⁷ Y, en otro lugar: "No las palabras sino el aliento que las lleva. Y la huella de ese aliento en nosotros, en el otro. Una palabra de aliento."¹³²⁸ ¿Cómo nuestra liberación remite a un goce del mundo en tanto espaciamiento y no en tanto apropiación de unidades positivizadas de valor? Nos hace falta una tercera ventana a la liberación natalicia para contemplar la danza del espacio, el goce del mundo.

1326 *Ibid.*, p. 160

1327 NANCY, J.-L. *L'Il y a' du rapport sexuel*, *op. cit.*, p. 54

1328 NANCY, J.-L. *L'Adoration...*, *op. cit.*, p. 32

3. La danza al pie de la letra. Estética de la micropolítica

"Al principio fue la Danza, y la Danza era el Ritmo, y todo fue creado por el Ritmo, y sin el Ritmo nada existiría."¹³²⁹

- Serge Lifar, antiguo director del ópera de París

"El afuera-del-lugar de la distancia misma, el espaciamento, el latido del ritmo en suma"¹³³⁰

- Jean-Luc Nancy, *Tombe de sommeil*

Nacer significa brotar desde una anterioridad. El baile empieza antes del nacimiento afirma el coreógrafo butoh Ushio Amagatsu. La tercera ventana a la liberación natalicia muestra el espacio en movimiento del cual surgen los seres natales. Este movimiento ondula a los pies del lenguaje emancipador. Sloterdijk cerró *En el mundo interior del capital* con la invitación a tomar al pie de la letra las grandes frases. Esta invitación se acerca al reto del poeta anónimo según el cual "uno debe vivir como piensa sino tarde o temprano acabará pensando como ha vivido." Bailando tocamos el mundo que nace, somos el movimiento que brota. Los pensamientos genuinos, frutos de la dinámica entre el esqueleto y la carne, deben informar a su vez el movimiento y la organización corporal. En este orden de ideas, queremos proponer tomar al pie de la letra la metáfora que acerca danza y pensamiento. Nietzsche fue sin lugar a duda quien más recurrió a la imagen de la danza para mostrar aquello que para él constituía la quintaesencia del pensamiento. Badiou a partir de él imaginó todo un capítulo intitolado la *danza como metáfora del pensamiento*.¹³³¹ Derrida fantaseó una bonita historia donde Emma Goldman, cuya danza libre molestaba a sus compañeros anarquistas y comunistas pues - según ellos - bailar la desautorizaba como política, se va en solitaria arguyendo que "si no se puede bailar, ésta no es mi revolución." Para Goldman, la danza ha dejado de ser simple metáfora. Parece incluso que, si seguimos a Deleuze y Guattari, cuando nos desprendemos de toda metáfora, lo único que nos queda es una danza muda: "El plano de consistencia es la abolición de toda metáfora; todo lo que consiste es Real. [...] Un baile mudo."¹³³² Confundirse con el mundo exige que nos arriesguemos en la improvisación.

Llevar nuestra investigación al mundo de la danza permite preguntarnos por la posible encarnación de los conceptos natalicios. Es como si un último miedo metafísico permaneciese en la

1329 Serge Lifar fue el director del ópera de París. Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, Madrid, Turner, 2007, p. 104

1330 NANCY, J.-L. *Tombe de sommeil*, Paris, Galilée, 2007, p. 77

1331 BADIOU, A. *Petit traité d'inesthétique*, op. cit.

1332 G. DELEUZE y F. GUATTARI. *Mille plateaux...*, op. cit., p. 89

locución "como si"... No llegamos a efectuar el salto a la realidad cuántica, tántrica, rítmica, aunque nuestras teorías hoy en día nos retan a ello.

"Es *como si* la conciencia y la materia no constituyeran dos territorios con fronteras bien definidas sino que parecieran estar envueltas en una danza constante cuya interrelación constituyera la misma urdimbre del tejido de la existencia, una noción que ha sido confirmada por la física, la biología, la termodinámica, la teoría de la información, la teoría general de sistemas y otras ramas de la ciencia moderna."¹³³³

Las confirmaciones se acumulan sin que disminuya el temor al vacío, al salto en el vacío. La realidad baila - saltar es tocar lo real. Ahora bien, para que la danza sea real, debemos hacernos cargo de la revolución estética que impugnó Nietzsche adoptando, frente a la complacencia para con el espectador y el observador, el punto de vista del actor. A partir de ahora, la danza será para nosotros un axioma del pensamiento. Espacio y conciencia se coimplican: en su encuentro brota la danza del nosotros.¹³³⁴

En un primer momento contemplaremos la resonancia en la danza moderna de muchas características del pensamiento concebido como espaciamento, como participación consciente en un ser que brota. *La vida se crea improvisando* cuando el cuerpo, en proceso de disolución en el espacio, deviene creación espacial y liberación de la vida. El análisis de estos elementos nos regalará una nueva concepción de la belleza. En un segundo momento, estudiaremos los procesos de quienes se atreven a dialogar con *la gravedad del mundo*, encarnando así la belleza verdadera.

1333 GROF, S. *La mente holotrópica...*, *op. cit.*, p. 157 [Subrayamos]. Para teorías de las partículas elementales que necesitan recurrir a la imagen de la danza, remitimos a ZUKAV, G. *La danza de los maestros de Wu Li*, Madrid, Gaia, 1999, p. 213: "La danza de las partículas subatómicas nunca termina y nunca es la misma." y CAPRA, F. *El tao de la física*, apartado "La danza cósmica", p. 308: "Todo el universo está, pues, engranado dentro de un movimiento y de una actividad sin fin, en una continua danza cósmica de energía."

1334 Para apuntar al territorio donde adviene lo que llamamos encuentro entre pensamiento y movimiento, en el cual viene a conciencia el nosotros, y para apartar la sospecha de que el pensamiento que impugnamos tenga que ver con la elasticidad de las piernas, relatamos la siguiente anécdota. El coreógrafo del ballet nacional de Taiwan impartió un taller a los bailarines del ballet de Zurich. En una entrevista con una bailarina, ésta se extraña de que el coreógrafo no se aferre a la precisión del movimiento visto desde afuera sino a la vivencia interna de la bailarina. Es la primera vez, dice, que le piden que el movimiento nazca de dentro y que goza de libertad en cuanto al resultado. ¡Primera vez! Esta historia ilustra cuan lejos del movimiento consciente del cual hablaremos aquí puede estar el mundo de la danza profesional. La entrevista se encuentra en un suplemento al vídeo de la creación del ballet de Taiwan *Cursive III*.

3.1 Improvisar el mundo

"Nos lanzamos, arriesgamos una improvisación. Pero improvisar, es unirse al Mundo, o confundirse con él."¹³³⁵

- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*

Para comprender el punto de vista del actor que Nietzsche invocaba, obviamente, hay que prestar oído a quienes bailan. Pero la danza que consiste realmente es, afirman Deleuze y Guattari, muda. "La danza es una especie de retórica silenciosa"¹³³⁶, escribió en su *Orchesographie* de 1588 el canónigo Thoinot Arbeau. Prestar oído al mundo de la danza implica, pues, tocar el suelo. De esta manera se esfuma de entrada la especie de antigraavedad actualmente en boga en los análisis de la danza. En *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*, el autor introduce su tema apartando todas las concepciones de la danza para las cuales ésta sólo ocurre en el aire, en una suerte de alergia repulsiva al suelo.¹³³⁷ Esta estética antigraavedad participa de lo que hemos llamado con Barthes el corte de las piernas. La antigraavedad está condenada a ser una metáfora, no llegará nunca a tocar lo real. Zizek: "Cuando un bailarín o bailarina gira sobre sí mismo en el aire, permanece en elevación durante un tiempo superior al normal *como si*, durante un periodo muy breve, hubiera conseguido suspender la ley de la gravedad. En último término, ¿no es este efecto el objetivo final del arte de la danza?"¹³³⁸

La pregunta que se plantea Zizek está fuera de lugar precisamente porque, siendo la realidad misma, la danza carece de objetivos. Definiendo la danza contact-improvisación, su creador originario, Steve Paxton, la definió de la manera siguiente:

"El foco básico para los bailarines es permanecer en contacto físico, mutuamente apoyándose e innovando, meditando acerca de las leyes físicas, relacionándose con sus masas: gravedad, velocidad, inercia y fricción. No pretenden conseguir resultados sino encontrarse en la realidad física constantemente en cambio con la ubicación y energía apropiadas."¹³³⁹

La danza no persigue otro objetivo que la percepción consciente de la realidad física. Merce Cunningham, instigador de la revolución moderna en el mundo coreográfico, separó la música de la danza para liberar el movimiento. Para Cunningham, la danza no es sentimiento sino movimiento, y sólo movimiento. Por ello, todo lo que no sea movimiento debe ser excluido de la misma esencia de

1335 DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 383

1336 Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, *op. cit.*, p. 105

1337 LEPECKI, A. *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*, Universidad Alcalá de Henares, 2009, 248 p.

1338 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, *op. cit.*, p. 166. [Subrayamos. Zizek confiesa asimismo que no baila.]

1339 PAXTON, S. "A definition" en *Contact Quarterly's Contact Improvisation Source book I*, Northampton, Contact Editions, 2007, p. 37

la danza, incluida la música. "El argumento de la danza es la danza en sí misma."¹³⁴⁰

Autorreferencialidad pura... ¿puede el ajetreo contemporáneo que analiza Sloterdijk bajo el nombre de movilización permanente pretender no tener razones? El ajetreo del mundo contemporáneo siempre se funda en excusas, en móviles, en justificaciones - se trata de una movilización y no de un movimiento desnudo. La danza, por su parte, es el movimiento sin intención. El entramado de atención y tensión que dicta el ritmo no tiene porqué integrar en su movimiento la intención.

Adelantamos una característica de la danza butoh que la aleja de la danza moderna: la danza butoh rompió definitivamente con el expresionismo al liberar el movimiento de toda esencia sustancial. En la danza moderna expresarse a sí mismo sigue siendo el rumbo de fondo. Para la danza moderna, el cuerpo es vehículo de expresión. En el butoh, el cuerpo es la expresión misma del mundo que nace. De ahí la extrañeza que caracteriza el butoh: el nacimiento carece de realidad palpable, el butoh presenta el mundo antes de su solidificación. En su libro *Diálogo con la gravedad*, Ushio Amagatsu ofrece una definición de la danza que bien podría confundirse con la definición que Nancy ofrece de la creación del mundo:

"Inmovilidad y movimiento, ausencia o presencia del sonido, tinieblas y luces; incesantes variaciones, perpetuas oscilaciones del tiempo y del espacio que se reciben en la frontalidad. Entre los dos lados, entre quien mira y quien está siendo mirado, algo debe advenir, hacia lo que tiende el cuerpo en su diálogo con la gravedad; y es porque no se enfrenta a ninguna ausencia que el cuerpo está ahí, en tanto lo que hace presente el mundo."¹³⁴¹

El movimiento tiene que ver con el surgimiento del ser mismo. Todo movimiento nace del ser que surge y este surgimiento es perpetuo en el diálogo del cuerpo con la gravedad. Bailar en este sentido es estar a la escucha de algo que modifica el cuerpo en permanencia. Las modificaciones que ocurren son inefables sin ser silenciosas. Informan el espacio que las genera. Nancy: "El ritmo del ser - y más aún, el ser mismo en tanto ritmo. El sentido del ser, como dicen. Levantamiento, golpeteo, batida, repercusión, cadencia. Resistencia, abandono. Nacimiento, subida, separación de los dos lados de un cuerpo unido suavemente desdoblado. Arealidad."¹³⁴² Arealidad: el volumen del área con ausencia de positivización. Arealidad significa que la presentación del mundo no está sujeta a su comprobación científica. Arealidad, con esta expresión queremos señalar que el espacio de la danza y del nacimiento del ser contiene tanto la realidad convencional como la realidad aconvencional de las fantasías, duendes, monstruos, espectros y hadas.¹³⁴³ Estas fantasías son

1340 Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, op. cit., p. 129

1341 AMAGATSU, U. *Dialogue avec la gravité*. Arles, Actes Sud, 2000, 44 p. La obra *Caer* de Fernando Nicolás Pellicioli y Carlos Ostansky explora que posibilidades ofrece "la entrega a la gravedad y la pérdida del control" sobre el cuerpo, y deja al espectador atónito. Fragmentos de la obra son disponible en internet. Referencia: dossier entregado por los artistas.

1342 NANCY, J.-L. *La naissance des seins*, op. cit., p. 87

1343 Por la diferencia entre la realidad convencional y la realidad aconvencional y su unión en la mente cuántica, ver MINDELL, A. *Quantum mind...*, op. cit.

totalmente diferentes de las ficciones que tanto hemos querido invalidar. No volveremos a ellas bajo ningún concepto. La ficción es una categoría jurídica gracias a la cual un poder organiza su dominio sobre los cuerpos y la realidad convencional. Las fantasías dan forma al cuerpo sin que necesariamente tengan una realidad tangible e instrumentalizable. El monstruo que no existe para el padre sigue impidiendo que el niño encuentre el sueño. El monstruo participa del cuerpo-sueño del niño. La ficción es abstracción del cuerpo-sueño, sacrificio de la participación del cuerpo en la arealidad naciente. La arealidad remite a la vida profundamente inasible, secreta y expuesta al espacio.

La coreógrafa alemana Mary Wigman nos susurra al oído cuál puede ser el propósito del movimiento sin intención, quiere acercarnos al "sentido profundo de la danza". "¿Su secreto? Lo que surge escondido en el aliento del que vive, el secreto mismo de la vida."¹³⁴⁴ La danza da vida al aliento del que vive, sin empujarlo a la depravación pública como quería Curnier. La dimensión secreta no se desvanece en la exposición pública, lo que se hace público es precisamente la inconmensurabilidad del movimiento del cuerpo. La danza trae el aliento al espacio literario de la promesa de la liberación. El estudioso de la danza Delfín Colomé subraya que la danza moderna no puede pensarse sin contemplarse el impulso emancipatorio que rige su práctica: "Y la liberación del cuerpo está en la más pura esencia de la danza moderna, de acuerdo con las teorías que van desde Isadora Duncan a Doris Humphrey, Martha Graham o Mary Wigman."¹³⁴⁵ En su prefacio al libro testamentario de Wigman, la bailarina y coreógrafa francesa Jacqueline Robinson describió la ampliación del abanico de las posibilidades corporales que se alcanza gracias a la liberación del cuerpo:

"¿Cuál es pues este estado de gracia en que [Wigman] nos sumerge? Me parece que es una concentración total del ser, atento a los mínimos impulsos interiores, como a los exteriores - es una conciencia agudizada, una movilización de todas las fuerzas dispuestas a encarnarse en el torbellino más violento, el salto más vigoroso, el gesto más delicado. De esta fuerza de concentración, nace un sentimiento de fortaleza y disponibilidad nunca experimentado. El cuerpo ocupa una nueva dimensión. Se mueve más libre en un espacio más vital."¹³⁴⁶

El estado de gracia que aquí se relata no se origina de la palabra de un profeta sino de un profesor de danza que concibe su práctica de manera negativa: desbloquear el cuerpo, soltar articulaciones, destensar músculos, ensanchar y perfilar la atención. El profesor aquí es una suerte de comadrona. Su trabajo es facilitar las desligaduras. La calidad y consistencia del movimiento pertenece al cuerpo en el cual surge, irreduciblemente tributarias de cada intersección singular. Moverse más libre en un espacio más vital podría ser el lema de las teorías emancipatorias de hoy en día.

1344 WIGMAN, M. *El lenguaje de la danza*, Barcelona, Ediciones de aguazul, 2002, p. 16

1345 COLOMÉ, D. *Pensar la danza, op. cit.*, p. 138

1346 En WIGMAN, M. *El lenguaje de la danza, op. cit.*, p. 10

El camino hacia el espacio más vital pasa por el movimiento más libre. Liberando el movimiento se vitaliza el espacio. El tiempo se concibe desde este enfoque únicamente como ritmo y carece de uniformidad: el tiempo es el de la respiración. Leamos ampliamente a Wigman aunando movimiento (energía) y tiempo en un único espacio, espacio tántrico conviene añadir:

"De la misma forma que el tiempo, interviene, más pudiente aún, la energía: la fuerza dinámica, mover y ser movido, ya que éste es el motor de la danza. Porque el hálito es el gran misterioso maestro que reina desconocido y sin nombre por encima de todas las cosas; el que dirige silenciosamente las funciones musculares y articulares; el que sabe avivar la pasión y restablecer la calma, excitar y retener; el que frena la estructura rítmica y dicta el enunciado de los momentos transcurridos; el que, por encima de todo, modula la expresión en su relación con el color rítmico y melódico."¹³⁴⁷

El espacio donde se mueve la danza y el bailarín - indiferentemente, pues, según el poeta William Butler Yeats "no podemos separar al bailarín de la danza"¹³⁴⁸ - no preexiste al movimiento sino que se crea en éste, es su propia creación. No hay espacio teórico que acoge el cuerpo sino que la propia danza crea el espacio donde tiene lugar, incluso llega la danza a confundirse con la creación de espacio.¹³⁴⁹ Wigman sigue:

"Tiempo, energía, espacio: he aquí los elementos que dan vida a la danza. De esta trinidad de fuerzas elementales, es el espacio el reino de la actividad real del bailarín, le pertenece porque al mismo tiempo es quien lo crea. No se trata de un espacio tangible, limitado y limitante de la realidad concreta, sino del espacio imaginario, irracional, de la dimensión danzada, este espacio que parece borrar las fronteras de lo corporal y puede transformar el gesto fluido en una imagen de apariencia infinita, perdiéndose a semejanza de rayos y riachuelos y como en el mismo hálito. Altura y profundidad, largo, delante, detrás, de lado, horizontal y diagonal, no son para el bailarín términos técnicos o nociones teóricas. Las siente en su propio cuerpo, y se convierten en su propia vivencia porque, a través de todo esto, ensalza su unión con el espacio. Tan sólo en este abrazo espacial, la danza logra su fin. Sólo entonces los signos evanescentes están comprimidos en una imagen-reflejo legible y duradero en el que el mensaje de la danza deviene lo que debe ser: el lenguaje vivo y artístico de la danza. / ¡Y ahora bajemos la voz y seamos prudentes!"¹³⁵⁰

Prudencia: el lenguaje de la danza domina las palabras. Riachuelos, rayos donde creándose en la pérdida el bailarín ensancha fractalmente el espacio, nacimiento irracional del hálito de la vida. La compenetración de la consciencia y el espacio acaba en un abrazo espacial. El abrazo espacial se genera a sí mismo y es su propio fin. Bajemos la voz: hablar es otra forma de bailar.

La danza al pie de la letra... En la danza se expone el secreto en tanto secreto. No hay sistematización ni interpretación que dé sentido al movimiento sino que el propio mensaje - idéntico al mensajero - se basta consigo mismo: lenguaje vivo y artístico de la danza. La ruptura con el orden de las cosas que con tanta fuerza describió Blanchot en su texto *El rechazo* se consume en la

1347 *Ibid.*, p. 18. Sloterdijk resalta la importancia de la respiración para la teoría del ser humano en *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, pp. 82-85, afirmando: "Más respiración, menos opiniones." (p. 82)

1348 Citado en GROF, S. *La mente holotrópica...*, *op. cit.*, p. 28

1349 Sobre la creación del espacio y la aplicación del modelo fractal de los patrones emergentes de la performance (unión de espacio y cuerpo), remitimos a SGORBATI, S. "The emergent improvisation project: embodying complexity" en *Contact Quarterly. A vehicle for moving ideas*, winter / spring 2007, pp. 40-46.

1350 WIGMAN, M. *El lenguaje de la danza*, *op. cit.*, p. 19

danza muchos años antes. Podríamos localizarla en la disputa entre Martha Graham y Mijaíl Fokin, en Nueva York a finales de los '40. La iniciadora de la danza moderna no encuentra en el terreno conceptual un atisbo de acuerdo con la rigidez clásica. Las palabras con que Graham cierra el diálogo entre ambos pueden servir de tela de fondo al lenguaje vivo de la danza: "Nunca nos entenderemos."¹³⁵¹ El propósito de la danza, de ello estamos tratando, no necesita de un acuerdo lingüístico, no se deja apresar por las palabras, escapa por todos los poros del lenguaje. La jovialidad de Trisha Brown ilustra otro modo de decir que la esencia de la danza no puede encontrarse en las diferenciaciones lingüísticas. Cuando le preguntaron "Y usted, ¿qué baila? ¿Clásico o moderno?", Brown contestó sencillamente: "¿Yo? ¡Bailo!"¹³⁵² El cuerpo entregado al movimiento que se basta a sí mismo se mueve en un espacio inconcebible precisamente porque se trata de un espacio vitalizado. Su lenguaje es artístico, y en él la razón no es sino una rama de la poesía. Mallarmé apuntó a la danza señalando su carácter poéticamente libre: "La danza es un poema liberado del aparejo de la escritura."¹³⁵³ La danza es el lenguaje liberado de las palabras, gracias a lo cual se amplía el abanico de posibilidades tanto de expresión como de vivencias. Las palabras son el medio de comunicación privilegiado de los desvitalizados. Como escribe Jean-Georges Noverre en sus *Cartas sobre la danza* de 1760:

"Un paso, un gesto, un movimiento y una actitud dicen aquello que no puede expresarse de ninguna otra manera. Cuanto más violentos son los sentimientos que se quieran comunicar, menos palabras se encuentran para hacerlo. Las exclamaciones, que son el último término al que el lenguaje de las pasiones puede acceder, resultan insuficientes y son reemplazadas por el gesto."¹³⁵⁴

El surgimiento incesante del ser es una danza. Si la justicia nos manda a inscribirnos en su movimiento, debemos liquidar nuestros conceptos hasta encauzarnos en las polaridades rítmicas que nos mueven. La danza que colocamos en el fundamento de lo real es una danza improvisada. Hemos acercado el oído a la gente de la danza. Ahora viene la lección más importante, la que intuyó Nietzsche cuando se burló de Flaubert llamándolo *culo-de-plomo* porque afirmaba que sólo las ideas que tenemos sentados valen la pena. Nietzsche le objetaba, tachándolo de nihilista, que únicamente los pensamientos que nacen al gran aire, cuando uno está caminando, son dignos de atención. Ahora nosotros buscamos experimentar vivencialmente los conceptos que arman la justicia natalicia: fractal, vacío, vitalización del espacio, escucha, espontaneidad, auto-extrañeza, espacio como ritmo en la apertura. La gente de la danza trabaja de forma práctica con tales conceptos. Su mayor lección viene ahora a ser: sólo son conceptos para bailarines improvisadores. "La improvisación es una forma de investigación, una manera de mirar dentro del complejo sistema

1351 Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, op. cit., p. 157

1352 Citado en *Ibid.*, p. 147

1353 Citado en *Ibid.*, p. 105

1354 Citado en *Ibid.*, p. 105

natural que es un ser humano. Es, en cierto modo, otra manera de 'pensar', pero una manera que produce ideas imposibles de concebir en la quietud."¹³⁵⁵ No hay pensamiento de justicia hoy en día que pueda aprehenderse exclusivamente desde la mente analítica. La justicia nos ordena cierta disolución en el caos emergiendo, en el caosmos, y esta disolución devuelve el cuerpo a la fluidez del agua que lo constituye. Coincidiendo con la famosa moral de Bruce Lee, "Sé agua, amigo mío", Merce Cunningham afirma: "La danza fluye como el agua."¹³⁵⁶ Esta fluidez es tributaria de una determinación a seguir naciendo, creando. Lo expresa Mary Wigman en su coreografía *Opfer*, que significa *Sacrificio*:

"Vi el río delante de mí, fluyendo perezoso y tranquilo en su lecho real como si le fuera predestinado su final, este río que se aproximaba confiado a su fatal caída ineludible. Sentía a mi alrededor la fuerza aplastante de las aguas, encima, a mis pies, recordé la frase que me dije en el momento que contemplaba este fenómeno conmovedor: las aguas exigen un sacrificio!"¹³⁵⁷

Se trata de sacrificar la solidez y lo seguro a la libertad del hálito que brota. Sacrificar la identidad al nosotros. Este sacrificio es inseparable de la danza entendida en su vertiente creativa: "Sacrificio es un término consustancial a los profesionales del mundo coreográfico."¹³⁵⁸ Como el agua que busca filtrarse hacia las profundidades pero que nunca deja de caer hacia arriba, sea evaporándose o formando meniscos en las paredes y las rocas, o subiendo absorbida por una cuerda o una raíz, o generando corrientes ascendientes en los remolinos, el agua crece hacia abajo sin abandonar el anhelo hacia el sol. El cuerpo que se crea pensando en movimiento se hunde en el abismo, diluye su identidad y sin embargo su disolución es creativa. Contrariamente al erguimiento fálico de los filósofos varones endurecidos, el cuerpo bailarín crece fluidificando el ser.

Mover el pensamiento, pensar en movimiento. No hay discurso genuino acerca de la justicia que no tenga la danza como fundamento huido. En su diario, Goebbels escribió el 27 de junio de 1937: "He prohibido las danzas filosóficas de Wigman, Palucca y demás [...] La danza tiene que ser optimista y mostrar los cuerpos de bellas mujeres. Y eso no tiene nada que ver con la filosofía."¹³⁵⁹ La estrechez de mira de Goebbels es obviamente lastimable. Pero lo esencial de la pena no reside en su tosca opinión sino en la generalización de la misma en el mundo de hoy. La danza en buena parte está supeditada a la comercialización de la sexualidad, que es la trama de fondo de nuestra incapacidad de tocar el espesor de lo real. "Decidme cómo baila un pueblo y os diré si su

1355 *Dance improvisation: creating chaos*, citado en DE SPAIN, K. "The cutting edge of awareness" en COOPER ALBRIGHT, A. y GERE, D (eds). *Taken by surprise. A dance improvisation reader*, Wesleyan University Press, 2003, p. 27

1356 Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, op. cit., pp. 183-184

1357 WIGMAN, M. *El lenguaje de la danza*, op. cit., p. 65

1358 COLOMÉ, D. *Pensar la danza*, op. cit., p. 179

1359 Citado en *Ibid.*, p. 38

civilización esta sana o enferma"¹³⁶⁰, afirmaba Confucio. La apuesta por la imagen de bellas mujeres donde la valoración del movimiento está incardinada a la adecuación al estándar capitalista sexual de quien baila no es propio de una definición elevada de la belleza. Colomé piensa que la danza tiene como objetivo más propio "ser capaz de transmitir belleza."¹³⁶¹ Falta a su teoría de la danza una presentación de la belleza si no queremos relegar sus notables esfuerzos al paradigma Goebbels.

Aún no hemos hablado de belleza en esta investigación. *Belleza* es la palabra que cierra el libro que Quignard dedica a la libertad y la muerte. Desde los albores de la filosofía, la belleza subyuga al pensamiento, se encuentra en el punto de cruce entre el amor y la verdad. Y sin lugar a dudas la danza se anuda con la belleza. Ushio Amagatsu afirma que la danza empieza antes del nacimiento, que sin embargo es el nombre del ser. El nacimiento es belleza en sí. Por consecuencia, no sirven las teorías de Goebbels pero tampoco las teorías de Nancy de la belleza del deseo. La belleza está en el hecho mismo de que haya movimiento, "maravilla de las maravillas" exclama Sáez cuando se tropieza con el ser.¹³⁶² Esta belleza es extrañeza y no deseo. Nancy afirma que la teoría de Hume según la cual la belleza de una persona depende del sentimiento que ésta tiene de ser deseada constituye un antídoto a la belleza que dicta el capitalismo y que complace a Goebbels. Ciertamente lo atractivo de una persona, mucho antes de su adecuación estética a los mandamientos popculturales, se potencia con la sensación interna de ser deseada, deseable. Pero eso sólo es verdad para quien es efectivamente deseado. ¿Antídoto a la plaga de las revistas del corazón? Cuando uno se enamora embellece, por supuesto. Sonríe, se relaja, deja vía libre a la ingenuidad, descubre el mundo y eso le rejuvenece. Pero, ¿no se trata precisamente de los ideales de las revistas? Sonreír, relajar, amar la vida... ¿No dice en suma Nancy que para ser bello como en las revistas no debes comprar lo que te venden sino enamorarte, desear y sentirte deseado? Quien no se siente bello porque nadie lo desea, ¿no intentará adecuarse a la imagen sexualizada de los cuerpos castrados contemporáneos? ¿No se hará esclavo del deseo y de su comercialización, no es eso precisamente depravación pública? La justicia que planteamos exige que separemos también la belleza del deseo para entregarla a la conectividad del cuerpo, interna y externamente, y a la fluidez de la circulación de los flujos energéticos entre ambos lados de la piel.

1360 Citado en *Ibid.*, p. 189

1361 Citado en *Ibid.*, p. 209. La danza butoh escapa a esta definición, pues incluso se la calificó de estética de la fealdad, de lo grotesco.

1362 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 99

La danza es presentación de mundo (o creación de espacio) y, como tal, puede tanto encantar como aterrorizar. Para seguir vinculándola con la belleza, debemos remitirnos a la definición que ofrece de ella Susan Klein, coreógrafa y teórica de la vitalidad de los huesos, en *Dance with you spirit*: belleza es cuerpo conectado.¹³⁶³ La belleza vive en la conectividad del cuerpo. El cuerpo conectado es el cuerpo que deja viajar en sus estructuras las fuerzas y los impulsos tanto interiores como exteriores, y que los transmite. La conectividad puede existir en razón de la separación originaria. La conexión existe cuando no hay obstáculos a los efectos de las separaciones. Esta teoría exige una precisión con respecto a la separación entre dentro y fuera, entre interior y exterior. Nancy opina:

"No, no es la belleza interna, sino el interior lo que no existe. [...] Quiero decir que el interior no existe, no hay interior. Lo que llamamos el interior es aquello mediante lo cual el exterior se abre sobre un más allá. Pero la oposición del interior y del exterior no quiere decir nada, es pura imaginación, la representación de un fantasma en el interior que sería la persona interior opuesta a la exterior. Eso no existe, en el interior hay un esqueleto, un estómago, y no un alma inmaterial."¹³⁶⁴

La belleza es un asunto de conectividad interna y este interior, que existe, no tiene tanto que ver con un alma inmaterial sino con un alma material cuyo nombre es precisamente esqueleto.¹³⁶⁵ El interior y el exterior son reales, lo que es una ficción es la diferencia absoluta entre ambos, su oposición dual. Podríamos decir que en la danza se mueven músculos, diagonales, espacios, ropa, pelos, esqueleto, órganos, etc, pero no un cuerpo si por ello entendemos una unidad independiente del espacio. Órganos sin cuerpo, espacios brotando. El interior existe y el exterior insiste, íntimo se dice extimo. La piel parece ofrecer una posibilidad para departir lo interno de lo externo. Sin embargo, nosotros nos hemos arrancado la piel de la identidad para exponer la vida al aire libre. La ficción de la diferencia entre yo y mundo tiene efectos reales y se reconoce en los bloqueos y tensiones que induce, en el *significio* que la sujeta. Por otro lado, decía Paul Valéry que la piel como tejido corporal es lo más profundo del ser humano. La piel – abismal, multiplicidad de poros, puente entre dentro y fuera sin que se pueda localizarla ni determinar su espesor, nicho ecológico de mundos múltiples, suelo capilar. La piel – tejido que percibe a distancia, abismo que huele, pliegue que une lo interno y lo externo en un único espacio. Espacio que nace con el nosotros que brota: danza – tantra. La fluidez y la sutileza junto con la disponibilidad a lo que sucede espacialmente de los dos lados de la piel y en ella misma, y el grado de conectividad de los impulsos que surgen, su libertad para transitar y transformarse: ahí brota la belleza, con el ser mismo. He aquí un antídoto real a la belleza de la imagen: ni la apariencia ni el deseo (inexorablemente en la sociedad de hoy intrincado

1363 KLEIN, S. "Dancing from the spirit", disponible en internet: www.kleintechnique.com/kt_dancing-spirit.pdf

1364 NANCY, J.-L. "La beauté" en *Dieu, la justice, l'amour, la beauté...*, *op. cit.*, p. 154

1365 En *L'il y a' du rapport sexuel*, *op. cit.*, Nancy habla de la interioridad que aquí invocamos: "Precisamente la interioridad de ninguna identidad dada, de ninguna relación consigo, es decir también de ninguna relación en sí: lo que se comparte y se espacia es precisamente lo que no subsiste por sí..." (p. 31)

en la primera, lo sentimos para la fe de los discípulos de Spinoza) sino el movimiento. La belleza que nos conmueve se mueve.

Hemos llegado al punto donde podemos formular una indicación hacia una estética de la micropolítica que integra los cuerpos, la belleza, el espacio y las fuerzas que en él actúan. Los cuerpos son partícipes del espacio que se despliega, no debemos entender, hablando de danza, cuerpo y espacio como dos entes. La estética de la micropolítica remite a cuerpos disueltos en el espacio. Su belleza es tributaria del grado de disolución - de conectividad, de rizomática - y no está sujeta a ningún ideal estético. Se trata, dice Nancy, de la verdad: de la tensión del espaciamento. "En la belleza, se trata de la verdad. No es una verdad verificable pero la verdad en tanto aquello hacia lo que estamos llamados, tendidos en un deseo que va más allá de nosotros."¹³⁶⁶ Se trata de la verdad: no la del deseo – no hay un más allá del nosotros que nace – sino de la gravedad.

3.2 *La gravedad del mundo*

"Dejemos que la belleza que amamos sea lo que hacemos.
Hay miles de maneras de arrodillarse y besar el suelo."
- Jalaluddia Rumi

"El pensamiento es un movimiento de los cuerpos: comienza en este pliegue nervioso del cuerpo que lo expone al infinito de un *sentido*, es decir, a la afectación por otros cuerpos."¹³⁶⁷
- Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*

Afirmamos que el pensamiento está incardinado a la danza de la realidad. A su vez, hemos adoptado como definición de la danza la de Merce Cunningham que la remite a ella misma en tanto puro movimiento. Liberado de todo objetivo que vendría ratificar su movimiento, el cuerpo danzarín se entrega al espacio en una suerte de disolución vitalizadora. Ahí se dan la belleza que amamos y que hacemos y el pensamiento vivo. Ya hemos indicado que no hay pensamiento sin danza pero que no toda danza piensa. A continuación presentaremos dos danzas envueltas en el pensamiento.

Merce Cunningham y Martha Graham, como Isadora Duncan y Pina Bausch, se insertan totalmente en el movimiento de lo que llamamos pensamiento. Ahora bien, la técnica Cunningham o el método Graham no enseñan a pensar, a crear. La sistematización de un lenguaje lo petrifica.

Los filósofos ya lo saben:

¹³⁶⁶ NANCY, J-L. "La beauté", *loc. cit.*, p. 140

¹³⁶⁷ NANCY, J-L. *L'adoration...*, *op. cit.*, p. 23

"La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) al 'espíritu' de su pensamiento. Es justamente cuando uno se mantiene fiel a la letra de Kant cuando se traiciona el corazón de su pensamiento, su impulso creativo subyacente. [...] La fidelidad auténtica es la fidelidad al vacío mismo; al propio hecho de la pérdida, de abandonar o cancelar el objeto. ¿Por qué deberían ser los muertos el objeto de vinculación preferente? El nombre de esta fidelidad es pulsión de muerte."¹³⁶⁸

Nuestro concepto de pensamiento/danza está intrínsecamente determinado por el impulso creativo y por consecuencia a esta fidelidad al vacío, no remite a ningún sistema o método establecido, que siguen siendo la exclusividad de los muertos.

Las dos danzas que presentamos a continuación nacen en reacción a la sistematización de la danza moderna cuando ésta se instaló en los bien llamados conservatorios. Lógica fractal obliga, el ideal de liberación del cuerpo que dio el impulso a las innovaciones modernas perdió el aliento y hoy en día en las aulas de danza, los cuerpos se ven obligados a vestir el ropaje de la técnica y su movimiento está valorado en función de su adecuación a la letra. En el marco académico, el cuerpo se esfuerza hacia una forma preestablecida y el grado de adecuación sella su valor. Nuestra investigación no se interesa en la danza en tanto disciplina sino en tanto contacto con lo real y por ende sólo se mueve ahí donde es la danza la que está al pie de la letra, y no la inversa.

La danza contact-improvisación nos ofrece la posibilidad de comprender corporalmente las leyes físicas clásicas y limitar el movimiento a la realidad de las fuerzas. En su último paso, que también será el primero, nuestra investigación culminará en la presentación de la danza butoh que efectúa el salto cuántico al corporeizar el movimiento de la *physis* entendido como algo que nace. Como Rumi lo señala invitando a que encarnemos la belleza que amamos, el camino al suelo ofrece infinitas posibilidades. Gracias al contact-improvisación podemos tocar el suelo, pero sólo en el butoh lo podemos besar.

3.2.1 Danza contact-improvisación: Nosotros, un cuerpo en devenir

"Hablar y escribir acerca de la danza es peligroso. Puede darnos la impresión de que sabemos lo que hacemos."¹³⁶⁹
- Nancy Stark Smith, *Life scores*

El acto de nacimiento del contact-improvisación (CI) indica el año 1972 con la presentación de la performance *Magnesium* por parte de Steve Paxton y algunos de sus alumnos. Esta

1368 ZIZEK, S. *Órganos sin cuerpo...*, op. cit., pp. 29-30

1369 STARK SMITH, N. "Life scores" en COOPER ALBRIGHT, A y GERE, D. (eds). *Taken by surprise...*, op. cit., p. 254

performance era el resultado de una investigación en movimiento que pretendía, "en reacción a la abstracción"¹³⁷⁰, limitarse a dos conceptos: cuerpos y gravedad. En los últimos minutos de la performance, los cuerpos se mantenían en pie en el escenario, entregado a lo que Paxton llamó *little dance*, o sea el movimiento reducido a la acción de la gravedad.¹³⁷¹ El cuerpo, aún cuando no hace nada, sigue moviéndose. En la segunda parte de la performance los cuerpos improvisaban con las infinitas posibilidades que ofrecen las fuerzas físicas cuando se combinan gravedad, velocidad, inercia y fricción.

Paxton presentó su investigación como la parte olvidada del trabajo de Newton: ¿cómo se siente cuando se es una manzana? En *Fall after Newton*¹³⁷², podemos ver las técnicas y proezas de quienes juegan con la gravedad. Los performers de CI, pasados algunos años integrando corporalmente la información de las leyes físicas, ya habían convertido la *little dance* en algo acrobático y fluido que desafía el ojo de quien cree que la gravedad sólo tira hacia abajo. La gravedad, entendida desde el enfoque tensegrítico - realmente asequible a la experiencia corporal -, ofrece a partir del apoyo sobre el suelo una infinidad de caminos. Combinando la inercia y las fuerzas centrífugas en patrones espirales, la acción de la gravedad puede efectivamente llevar hacia alturas insospechadas.

Sin embargo, antes de volar y flotar gracias a la gravedad, existe una etapa importante en la vida del performer de CI: cambiar el miedo por la entrega. Dos cuerpos se tocan físicamente, se afectan y el pensamiento brota, el punto de contacto va rodando por caminos improvisados y rápidamente se presenta la posibilidad de subir al otro cuerpo y así perder el contacto directo con el suelo. En cierto modo, el cuerpo de la pareja deviene el apoyo. Para que la danza sea fluida en este punto, es imprescindible que estemos tratando con cuerpos y física. Sin embargo en el momento donde nuestro suelo es el cuerpo en movimiento del otro hace su aparición un huésped indeseable: el miedo. Para pasar del "miedo al deleite"¹³⁷³, pues experimentar la realidad es algo gustoso, hay

1370 KERIAC y PRITCHARD, M. "Politics and contact: a discussion" en *Contact Quaterly's Contact Improvisation Source book I, op. cit.*, p. 83

1371 Para un análisis de la *pequeña danza* en tanto práctica de no-violencia, ver GOLDMAN, D. *I Want to Be Ready: Improvised Dance as a Practice of Freedom*, University of Michigan Press, 2010, pp. 73-74

1372 Vídeo donde se explica con el apoyo de secuencias de performance los principios del CI. Encontramos una transcripción del vídeo en PAXTON, S. "Fall after Newton. Transcript" en *Contact Quaterly's Contact Improvisation Source book I, op. cit.*, pp. 142-143

1373 HORWITZ, C. "The politics of improvisation" en *Contact Quaterly's Contact Improvisation Source book I, op. cit.*, p. 133. El deleite al cual Horwitz apunta es lo que llamamos el goce del ser. Experimentar en el propio cuerpo la fluidez de las espirales en un espacio en tres dimensiones – quien vive sosteniendo una imagen de sí vive en dos dimensiones, suele tener una espalda con pésima propiocepción – no tiene nada que ver con el deseo o con una llamada del más allá donde Nancy ubica la belleza. La línea espiral es real (Ver el capítulo 6 de *Vías anatómicas*, donde a base de disecciones se establecieron las conexiones fasciales, principal soporte de la transmisión tensegrítica de las fuerzas) y la gravedad es lo más acá que hay. El goce nace de la exposición y la exploración de estas

que abandonar literalmente el paradigma existencial de la competición de subjetividades para enfrascarse en el compartir. El nosotros tensegrítico no se compone de cuerpos en competición, - ¿según qué baremo podrían jerarquizarse los cuerpos? - sino de cuerpos compartidos.¹³⁷⁴ El miedo, potente tensor de los músculos, es el enemigo de la danza. Compartir el peso nos expone directamente a la percepción del otro. El CI ocurre cuando dos cuerpos comparten el peso y se escuchan mutuamente. La reestructuración perpetua, en respuesta a las dinámicas corporales, necesita de una escucha atenta vuelta imposible cuando el miedo domina o cuando el control mental sobre el cuerpo dicta el camino. La decisión corporal en el movimiento no tolera el proceso racional de la toma de decisión: en el CI escucha y decisión se superponen.¹³⁷⁵ Cuando los cuerpos se entregan al espacio y se exponen a la gravedad, no queda sitio para palabras y juicios. En *Exposed to gravity*¹³⁷⁶, Bruce Curtis y Alain Ptashek, Curtis siendo afectado por graves discapacidades motoras, resaltan la dimensión de desnudamiento que implica compartir su peso con otra persona. No podemos esconder nuestras tensiones, miedos y bloqueos, no podemos esconder quiénes somos al otro sin que el escondimiento provoque más tensión. La exposición a la gravedad es antes que nada una exposición de sí. La frase de Holderlin con la cual Jean-Luc Nancy abre su fabuloso *Ser singular plural* coge, a la luz de la experiencia del CI, otra cualidad, mucho más palpable. "Eso es bueno, apoyarse en los otros, pues nadie lleva solo dentro de sí el principio de vida": bailar en el aire desde el apoyo (suelo o cuerpo) y entregado a la confianza en el otro deberían ser los fundamentos de la educación.

La escucha del punto de contacto permite que la atención o consciencia viaje por todo el cuerpo, llegando a sitios desconocidos, oscuros, tensos, dolidos. La escucha, de la cual ya hemos dicho que podría llamarse en este contexto decisión, fomenta la reelaboración continua de la imagen corporal. En su investigación sobre las consecuencias políticas en el cuerpo del performer de CI, Carol Horwitz habló, una vez superado el abismo entre el miedo y el deleite, de un punto de inflexión en la vida.¹³⁷⁶ La reconstrucción constante de la imagen cenestésica, la precisión cada vez más sutil de la propiocepción y su extensión al cuerpo entero echa las bases para pensar políticas positivas sobre la tumba de Hobbes. Enterada la competición, sus conceptos

realidades físicas y anatómicas.

1374 Por esta temática, ver el estudio más amplio del CI y de sus implicaciones culturales, ver NOVACK, C. *Sharing the Dance. Contact-improvisation and american culture*, University of Wisconsin Press, 1990, 280 p.

1375 HORWITZ, C. "The politics of improvisation", *loc. cit.*, p. 132. Interesante resaltar también que en esta superposición de la escucha y de la decisión, el *no* no es una opción. Redigirir fuerzas siempre supone escuchar e integrarlas. Bruce Curtis, "Exposed to gravity" en *Taken by surprise...*, *op. cit.*, p. 16: "You don't have to say no to someone who is listening to your body."

1376 CURTIS, B y PTASHEK, A. "Exposed to gravity" en *Contact Quarterly's Contact Improvisation Source book I*, *op. cit.*, pp. 156-162

fundamentales rezan: "exploración de sí, cuidado [nurturing], compartir, celebración, enaltecimiento [enhancing] de la vida [...] estas palabras representan una muy fuerte política *positiva*." He aquí la enseñanza más potente, en el enfoque de esta investigación, del CI: la elaboración de mi propia imagen corporal pasa por la entrega y exposición al cuerpo del otro. El camino para la exploración de sí mismo es el cuerpo del otro. Me acerco a mi verdad inscrita entre mis omóplatos contactando con otro cuerpo, exponiendo mis posibilidades y limitaciones y improvisando-creando el espacio. Los cuerpos en el CI se relacionan en tanto nobjetos: crean su interioridad en contacto con la alteridad o sea se liberan por momentos del poderío de la mente y experimentan una fetalización extática del ser.¹³⁷⁷

No se debe tomar a la ligera este aspecto de la propiocepción. Lo resalta Paul Schilder en su estudio *La imagen del cuerpo*. Los estudios en patología revelaron el hecho de que quien, debido a una lesión cerebral, no puede distinguir su lado derecho de su lado izquierdo tampoco lo puede hacer en el cuerpo de los otros. Percibimos del cuerpo del otro lo que podemos percibir en el nuestro.

"El modelo postural del cuerpo está por consecuencia ligado al modelo postural del cuerpo de los otros. Hay relaciones entre los modelos posturales. Tenemos una 'experiencia' de las imágenes del cuerpo de los otros, estrechamente intrincada con la experiencia de nuestra propia imagen del cuerpo. Exactamente como nuestras emociones y nuestras acciones son inseparables de nuestra imagen del cuerpo, las emociones y las acciones de los otros son inseparables de su cuerpo. El estudio del modelo postural es indispensable para una profundización de la psicología social."¹³⁷⁸

Estas ideas significan que cambiando mi modelo postural incido en el abanico del tipo de relaciones que puedo establecer con otros. O más exactamente, y para permanecer fiel a lo anteriormente adquirido con Sloterdijk y Nancy, habitar la relación exige que la justicia de dicha relación se enfoque desde el modelo postural y no desde el texto o la adecuación a valores lingüísticos. No puedo decidir de antemano el modelo postural con el cual me quiero relacionar: es el propio encuentro el que modela y moldea el cuerpo. Como subrayó Nancy Stark Smith, el peligro de la conceptualización reside en que caiga en la trampa de saber lo que se hace. El dominio del saber en el CI es asunto de una observación consciente del proceso espontáneo de escucha/decisión. Este saber trenzado en el cuerpo devuelve la política a un territorio totalmente nuevo: el nosotros compartido, la creación de burbujas polarizadas.

1377 Para el concepto nobjeto y la relación del mundo externo con la creación de la psique interna antes de que haya objeto, ver supra *Microsferología* y para la fetalización de la consciencia y el goce del ser, ver supra *Sabiduría ginecológica*. En ambas secciones se discute con Sloterdijk.

1378 SCHILDER, P. *L'image du corps. Étude des forces constitutives de la psyché*, Paris, Gallimard, 1968, p. 40

Como señalan con razón los maestros tántricos acerca de la respiración de la conciencia, parando mientes en que respirar consiste en dos fases de inspiración y exhalación, por lo cual es imposible inspirar durante tres horas, el cuerpo compartido del nosotros no conoce la igualdad formal: es imposible que dos cuerpos en el mismo momento estén entregando la totalidad de su peso al otro cuerpo. El duo de CI, en las fases de vuelo, se compone de cuerpo de abajo y bailarín de arriba. Con ello ilustramos que la polarización sigue actuando y se asume conscientemente. El conocimiento de la relación entre los modelos posturales luego puede extenderse a la totalidad, como quería Schilder, de la psicología social. Keith Johnston detalló, en su libro *Impro*¹³⁷⁹, la importancia de la polarización de las posturas corporales para la credibilidad de los personajes en el teatro. Un actor cuya inseguridad en sí mismo hace que se cobije tendencialmente en un estatus alto no podrá encarnar un personaje cuyo estatus es bajo. Johnston utiliza estatus bajo/alto pero señala que cualquier pareja vale, yin/yang, opresor/oprimido, dador/receptor, ganador/perdedor, bailarín de arriba/de abajo. La teoría teatral de Johnston se funda en el entendimiento de cómo cualquier encuentro o relación polariza los cuerpos (su postura, su tono de voz, su actitud, sus posibilidades, su mirada). Si usted necesita pedir a su jefe un aumento de sueldo, no debería de entrar en su despacho con un estatus alto, ya que inmediatamente propulsaría a su jefe en el papel de estatus bajo y así generaría una polarización postural en tensión con la jerarquía organizacional que enmarca el encuentro. Si su jefe tiene una personalidad fuerte, invertirá violentamente los estatus y usted muy probablemente no podrá pagarse el viaje con el cual soñaba. Pero a la vez si usted entra con un estatus excesivamente bajo, disparará a su jefe en la estratosfera del ego y encauzar el encuentro hacia el aumento de sueldo deseado le resultará muy difícil. Usted tiene que entrar bailando, estatus bajo, ofreciendo suelo, apoyo, -culo se podría añadir siguiendo la definición de la filosofía que ofrecen Deleuze y Zizek- y aprovechar la ocasión de invertir la polarización sutilmente y bajarse de nuevo, y así hasta que nazca de la danza lo que haya que nacer - siendo probable que lo que mejor le vendría a usted es cambiar de curro. Con este paréntesis queremos subrayar el potencial explícitamente político de la propiocepción del modelo postural.

Habitar la relación significa dejar que afloren a la conciencia las fuerzas e intensidades que transitan en el espacio (cuerpo incluido). La percepción de estos tránsitos no puede ocurrir sin atención a la tridimensionalidad del cuerpo, y por ende, y a pesar de Deleuze, a su volumen. Este volumen está animado, está en tensión. Para llegar a una percepción tensegrítica del cuerpo, para percibir el empuje de los huesos, la tensión muscular debe aflojarse. En el gremio dicen soltar. La percepción del modelo postural remite al juego de la gravedad sobre el cuerpo y por tanto sobre la

1379 JOHNSTON, K. *Impro*, Madrid, Cuatros Vientos, 1990, 216 p.

organización esquelética. La práctica del CI, la escucha de la escucha del otro y sus mutuas decisiones espontáneas, disuelve tensiones innecesarias y por ende participa de la reelaboración hacia un nivel más alto y más sutil de la imagen de sí. El proceso de construcción/destrucción de la imagen de sí genera un acercamiento al *sui mismo*. Acercarse al *sui mismo*, al toque compartido, crea realidad. Nuestras ideas y conceptos nos llevan hacia la asíntota de una realidad deseada. El modelo postural nos pone en contacto con los deseos que nos empujan. Efectivamente, afirma Schilder, el conocimiento topográfico (nosotros diríamos tensegrítico) del modelo postural está influenciado por las corrientes erógenas que circulan en él y de forma inversa, la sutileza de la propiocepción influye sobre la circulación de las corrientes energéticas. La reconstrucción más sutil de la imagen corporal es lo que queremos llamar estética de la micropolítica. Ocurre ahí donde la palabra no cabe. Es en este nivel molecular que carnalmente podemos efectuar el salto de la competición a la colaboración fundada en el amor propio en la relación al otro, en la alabanza heteronarcisista, para recuperar una expresión que forja Sloterdijk acerca de Nietzsche, del nosotros.

Falta a la teoría del CI tomar en consideración la naturaleza de las corrientes energéticas con las cuales uno se encuentra cuando se limita a explorar los efectos de la gravedad. Steve Paxton: "Si bailas física, bailas contact, si bailas química, es otra cosa." La teoría del CI imagina un espacio sin olor. Y bien saben los contacteros que el olor del otro informa el proceso de improvisación. Después de todo, "¿cómo se siente cuando se es una manzana?" es la pregunta del CI. Paxton concluyó *Fall after Newton* fundando el CI en el "placer de bailar de manera espontánea." La puerta está abierta a la integración de las moléculas en el CI, pues el placer no es sólo física... ¿Cuál es el camino espontáneo donde la manzana siente placer? ¿Qué ocurre cuando bailamos en el entramado de química y física, embriagado de olores? Schilder otra vez:

"Lo amamos [el cuerpo]. Somos narcisistas. La topografía del modelo postural del cuerpo será la base de las actitudes afectivas del individuo con relación a su cuerpo. El conocimiento que tiene de su cuerpo será tributario de las corrientes eróticas dispersadas en el cuerpo e, inversamente, las influenciará. Las zonas erógenas juegan un papel de elección en el modelo postural del cuerpo."¹³⁸⁰

Este esquema está en "perpetua autoconstrucción y autodestrucción interna. Está vivo dentro de ese proceso continuo de diferenciación e integración."¹³⁸¹ Este esquema vivencial, en adecuación con las teorías cuánticas de la realidad¹³⁸², abre la puerta a la creación de mundos compartidos desde la escucha de posturas físicas y químicas, la compenetración de los cuerpos.

1380 SCHILDER, P. *L'image du corps*, op. cit., p. 39

1381 *Ibid.*

1382 ZUKAV, G. *La danza de los maestros de Wu Li*, op. cit., p. 216: "Todo suceso subatómico está marcado por la aniquilación de las partículas iniciales y la creación de otras nuevas."

La cuestión de las corrientes eróticas genera cierto malestar en la comunidad del CI. Entre los profesionales está extendida la actitud que separa abismalmente la sexualidad de lo que puede ocurrir en el CI. Por ejemplo, Joanna Cashman ubica literalmente la sexualidad y los impulsos eróticos a la sombra de la comunidad del CI, aunque ella misma confiesa haberse aventurado en la oscuridad, cuando, admite ingenuamente, se encontraba en un país exótico...¹³⁸³ Sin embargo, entre los aficionados y en todas las miradas ajenas al CI, resulta fácil establecer una relación directa entre sexualidad y CI, es por ello que, en esta forma de danza donde la intimidad física se comparte desde el principio, estas cuestiones deben ser abordadas. Lori B reconoció en su primer contacto con el CI la técnica que faltaba a la revolución sexual de los sesenta. Siguió clases, participó en talleres, en festivales, y si bien informalmente la sexualidad estaba en las mentes y en los cuerpos, nunca jamás escuchó la palabra *sexo* proviniendo de la boca de un profesor o un facilitador. En 1995 entrevistó para el *Contact Quarterly* Steve Paxton al respecto.¹³⁸⁴ De entrada, éste manifestó cierta molestia, eludiendo la temática:

"Pero mis sentimientos eran, y siguen siendo, que no soy alguien que cree que entiende el sexo. Presumo que cada uno se inventa lo suyo, y que cuando gente madura viene a una sala para practicar una forma basada en el toque, pasan por todo eso que inventa. No estoy seguro que sea responsabilidad de los profesores o de la forma... Quiero decir, no somos un grupo de psicoterapia."¹³⁸⁵

Sin que se trate de hacer terapia grupal, sostiene Lori B que se puede nombrar lo que está presente para así facilitar su comprensión. Paxton objeta que si pronuncia la palabra *sexo* en la sala ya no podrá sacar este pensamiento de la sala de danza. Callar no es excluir. La energía sexual es una parte del abanico de lo que se mueve cuando investigamos cuerpos, gravedad y toque. En nuestra cultura el contacto ha sido circunscrito y limitado a la sexualidad. Recluido a la esfera erótica. Por ello, cree Lori B, el contacto evoca fuertemente el sexo. El toque es el fundamento del CI, por ende debe de haber una nueva conceptualización al respecto.¹³⁸⁶ Paxton se la ofrece: afirma evolucionar

1383 CASHMAN, J. "Personal boundaries in Contact: the complexities of shadow and light" en *Contact Quarterly's Contact Improvisation Source book II*, Northampton, Contact Editions, 2007, pp. 98-100. Quien, según Cashman, mezcla sexualidad y CI adolece de una "floppy", resbaladiza, ética personal...

1384 LORI B. y PAXTON, S. "The Sex Issue. Lori b & Steve Paxton interview each other about sex and contact improvisation" en *Contact Improvisation Sourcebook II, op. cit.*, pp. 81-89

1385 *Ibid.*, p. 83

1386 En una entrevista realizada en el festival Catalunya en movimiento, en Cadaqués, el performer danés Bo Madvic sostuvo que si la *comunidad contact*, tal era la temática de la entrevista, existe debe buscarse en la particularidad de las reglas que rigen la sexualidad en ella. *Comunidad contact* es el conjunto humano donde se puede contemplar y participar en una proximidad pélvica – el centro de gravedad oscila alrededor de dos o tres centímetros encima del pubis y consiste en un punto de contacto privilegiado por la amplitud de direcciones que ofrece – que fuera de la *comunidad contact* automáticamente se entendiera de manera sexual. La consistencia de la *comunidad contact* debe buscarse – si de verdad necesitamos cobijarnos en una comunidad – en la particularidad de las reglas que rigen la sexualidad en ella.

Por otro lado, la desexualización de la pelvis permite el último paso de nuestra *fisiología del pensamiento* para que el cuerpo humano sea capaz de volar. En la exposición del dolor propio hemos recuperado alas en los omóplatos, en la integración de la tensión en el encuentro con Mercurio nos hemos inventado alas en los pies, a la desexualización de la zona pélvica podemos contemplar como la crestas ilíacas se abren como las alas de una mariposa.

dentro de la paradoja en la cual por un lado se considera absolutamente todo tipo de energía como fluyendo del hontanar sexual, y por otro se siente cansado de la sexualización de todo. Para Paxton, el CI nace a un tiempo de la sensación que la sexualidad lo es todo y la necesidad de "volver a una experiencia sensorial que no sea sexualizada."¹³⁸⁷ En su origen, la improvisación significa para los improvisadores la alerta perpetua, una atención similar a la que promueve el zen. El zen y las artes marciales, especialmente el aikido, formaban parte de la vida diaria de las primeras personas en investigar el CI. La investigación en el CI participaba de los esfuerzos para volver a la atención totalmente inmersa en el espacio. Esta atención, asegura Paxton,

"no rechaza la excitación sexual, pero [piensa] que la sexualidad es sólo una parte del espectro. Estamos increíblemente centrados en ella, estamos muy genitalizados en esta cultura. Creo que si se debe contemplar el asunto desde la perspectiva sexual, diría que se quiere que las sensaciones sexuales estén en todo el cuerpo en lugar de estar limitadas a los genitales."¹³⁸⁸

El trabajo que propone el CI entendido por Steve Paxton es en adecuación con lo que hemos calificado de liberación sexual en *Erótica del pensamiento*: erotizar la totalidad del cuerpo y desexualizar los genitales.¹³⁸⁹ En la erótica, tal y como la entendemos, el toque prima sobre la sexualidad. Se baila CI cuando dos cuerpos comparten físicamente su peso y exploran improvisadamente los efectos de la gravedad. Cuando en esta improvisación la sexualidad viene, si se mantiene una mente atenta, también se irá. La teoría y práctica del CI exige la fluidez de la mente

Fisiológicamente hablando, el teórico de la liberación sexual William Reich hablaba de la rigidez de la pelvis como señal de opresión sexual. Siguiendo la ideas que se tejen en esta investigación, podemos inferir en los filósofos varones del deseo fálico de erguirse por sí mismo una tensión tremenda en la zona media del cuerpo y por ende una rigidez en las articulaciones de la piernas y sacro-iliaca.

1387 LORI B. y PAXTON, S. "The Sex Issue...", *loc. cit.*, p. 85

1388 *Ibid.*, p. 85

1389 Acerca de la erotización del cuerpo, hace sonreír la referencia a Freud que acomete Nancy en *L'il y a' du rapport sexuel*, *op. cit.*, para fundamentar que es posible erotizar cualquier parte del cuerpo. Sostenemos que esta verdad es propia de todos los que alguna vez nos hemos acercado a la sexualidad con aunque sea un atisbo de inocencia. No se necesita referencias para ello... "Por consecuencia no se puede calcular ni la determinación ni la cantidad de las zonas: como Freud lo expone, el cuerpo entero puede volverse erógeno." (p. 42) Las corrientes erógenas no se limitan a ninguna zona, efectivamente: "Pero precisamente, la zona y el eros no son sino la auto-interpretación del cuerpo (es decir del alma, si preferimos darle este nombre." (p. 43) Pero Nancy va demasiado de prisa al identificar eros y deseo sexual. Hemos mostrado que el eros unido al nous, al pensamiento, remite más al amor como consecuencia de la entrega a la realidad, que al deseo como producción de realidad. En este movimiento hemos visto que la sexualidad es una variante del contacto y no la inversa. Solamente así se consume la disolución de la identidad. "Precisamente la interioridad de ninguna identidad dada, de ninguna relación consigo, es decir de ninguna relación en sí: lo que se comparte y se espacia es precisamente lo que no subsiste por sí, porque nada está más acá del sexo (ni generalidad, ni indiferencia, ni asexualidad)." (p. 31) Tocar el ser que nace, improvisar el espaciamiento del ser, no es *sexus*, separación, sino contacto y en este sentido contiene una relación consigo, con el *sui mismo*, en la perpetua generación y destrucción de la imagen de sí. Nancy en la página 31 niega la relación consigo mismo y en la 43 ensalza la presencia a sí mismo, destinándola incluso a la eternidad: "No se trata de negar ni la tensión en tanto tal ni el hecho de que la tensión no puede acceder a lo que sería una superación de la oposición entre tensión y distensión: a una intensidad eternizándose en la presencia a sí." Tensión y distensión bailando, relación tensegrítica del cuerpo consigo mismo en su falta de identidad, presencia a sí mismo en el espaciamiento del ser, eternamente naciendo. Conviene aquí recordar que eternidad no se refiere a ninguna duración infinita sino a lo que está afuera del tiempo – en suma: al ritmo, según decíamos con Nancy mismo introduciendo esta sección – y que la presencia, como bien subrayó Sloterdijk, nada tiene que ver con el presente temporal sino que es apertura a un campo de fuerzas y flujos.

y, sin prohibirle nada, lamenta la fijación de deseos o ideas como desviación del camino. Si se sabe lo que se hace, si se sabe lo que se quiere, si se sabe lo que se desea, no se está bailando improvisación.

La actitud asexual de la enseñanza del CI - o bien la sexualidad lo es todo y por tanto no hace falta mencionarla - o bien es sólo una parte del espectro de sensaciones disponibles para el cuerpo humano; siendo la sexualidad omnipresente en la sociedad de hoy, conviene acercarse a otras modalidades de contacto, pues tiene consecuencias de gran alcance para la manera en que la sociedad piensa la sexualidad y la danza. El CI es la primera danza donde la categoría hombre/mujer resulta irrelevante. Hombres bailan con hombres, pelvis contra pelvis, lo que no impide a algunos de ellos de ser mujeriego aseverado, mujeres con mujeres, mujeres sujetando hombres, hombres tiernos, vice-versa. En suma, en el CI bailan cuerpos.¹³⁹⁰ Esta disolución tiene consecuencias políticas directas. Nuestro cuerpo y la manera en que lo experimentamos son políticos. Keith Hennessy ensalza el potencial *queer* de la danza CI:

"Lo personal es político. Ya no estamos ligados a roles específicos para cada género. Aprendemos a tocarnos y confiar los unos en los otros. Nuestros cuerpos pueden enseñar a nuestra mente a fluir, a abandonarse, a relajar la ideología estática y abrazar identidades fluidas. El movimiento posmoderno es radicalmente democrático - todo el mundo es bailarín. La danza está en todas partes. La danza es el jazz. La improvisación es la libertad."¹³⁹¹

En esta citación vemos como el aprendizaje del toque permite que el cuerpo enseñe a la mente a fluir, abandonar, soltar las identidades fijas. Ya no la mente dando forma al cuerpo en una erección identitaria sino el cuerpo soltando la mente. En este modelo el toque prima sobre el sexo. Hennessy confirma: "He tenido muchas danzas que estaban mucho mejores que la mayoría del sexo que tuve."¹³⁹²

El incremento y la precisión de la propiocepción se traduce en una percepción más sutil del espacio erótico en el cual nos movemos y por consecuencia la danza lleva hacia otra vivencia de la política, esta vez bajo la modalidad del compartir. Quien asiste conscientemente a la perpetua destrucción y reconstrucción de su propia imagen no se aferra a su identidad. Schilder expresa a su

1390 Sally BANES ("Spontaneous Combustion. Notes on Dance Improvisation from the Sixties to the Nineties" en *Taken by surprise...*, *op. cit.*, pp. 76-85) hace especial hincapié en la disolución de la oposición hombre/mujer en el CI, habla de la fuerza de la mujer y de la ternura de los hombres. También señala la igualdad de condición y no sólo de oportunidades de los bailarines "discapacitados": se trata de bailar con cuerpo, sensación y gravedad, en este sentido un cuerpo de atleta como un cuerpo parapléjico ofrecen ambos una infinidad de posibilidades.

1391 HENNESSY, K. "Love & Sex. Touch & Weight. 11 notes on sexuality, sex, gender, community & contact improvisation" en *Contact Improvisation Sourcebook II*, *op. cit.*, p. 106

Sobre la teoría queer y su relación con la danza, ver también Ramsay BURT. *The Male Dancer: Bodies, Spectacle, Sexualities*, London, Routledge, 1995.

1392 *Ibid.*, p. 107

modo lo que nosotros llamamos el *sui mismo*, o sea el autoconocimiento íntegramente subsumido a la modalidad del adiós, de la despedida: "Teorías e ideas, por consecuencia, sólo pueden ser fases transitorias sobre la asíntota que nos acerca a la realidad."¹³⁹³ Acercarse a la realidad no es llegar a ninguna idea o teoría definitiva: es abrazar el nacimiento. Si el CI permite emprender el camino hacia la realidad, si el suelo es su primer compañero de baile, parece que sin un paso más no podrá llegar a lo que Carlota Ikeda llamó movimiento absoluto: tocar el suelo. Paxton hizo un trabajo formidable de inmersión en la realidad física y el reto lanzado a los físicos y a Newton - sentir lo que pasa cuando se es una manzana - es sin lugar a duda una asignatura pendiente de las facultades de física. Sin embargo, la realidad de la cual habló en su definición del CI reposa sobre la naturaleza cambiante de la realidad, siempre en movimiento. Es correcto, pero decir realidad naciente en lugar de cambiante nos lleva aún más lejos - o más cerca.

En la teoría del CI encontramos una pareja binaria cuya exploración nos llevaría a un espacio de otra tesitura. La pareja (física/química) con la cual Paxton quiso delimitar el territorio del CI en tanto espacio físico informado de fuerzas de física clásica excluye la emergencia del mundo. Obvia que espacio significa espaciamiento. Cioran preguntaría: ¿Cómo se siente cuando se es una manzana podrida? La gravedad del mundo no se limita a la física. De ahí el salto cuántico hacia el *butoh*, para poder, en palabras de Rumi, besar el suelo.

3.2.2 *Andanzas infernales*

"Entrar en la oscuridad con una luz / sólo nos permite conocer la luz.
Para conocer la oscuridad / hay que ir a oscuras."¹³⁹⁴
- Wendell Berry

"La gravedad es la realidad. Ni humanidad ni individualidad - sensaciones y gravedad.
La gravedad es realidad."¹³⁹⁵
- Rhizome Lee

Si bien el CI efectúa una salida de la petrificación de la danza moderna en coreografías fijadas para adentrarse en la posmodernidad fractal de la improvisación absoluta a partir de la entrega corporal a patrones emergentes, no ahonda directamente en las consecuencias políticas de la construcción/destrucción perpetua de la imagen de sí. Sigue siendo algo humano, demasiado humano: "El contact improvisación habla sobre la creencia de que el reino del movimiento orgánico

1393 SCHILDER, P. *L'image du corps*, op. cit., p. 40

1394 Citado en ZWEIG, C. y ABRAMS, J. (eds) *Encuentro con la sombra...*, op. cit., p. 438

1395 LEE, R. Seminario de *subbody butoh*, *Subbody butoh foundation*, Dharamshala, marzo 2011.

del cuerpo es infinito y rico en las posibilidades para la expresión de uno mismo, del ser uno mismo."¹³⁹⁶ La militancia del CI sigue enfrascada, en su mayor parte, en el paradigma antropocéntrico.¹³⁹⁷ Nuestra investigación ha establecido, sin embargo, la necesidad de desmontar este paradigma. Ocurre que cuando se experimenta la caída de la manzana con suficiente curiosidad e ímpetu se descubren más efectos que los de las meras fuerzas físicas. Se entra en contacto con emociones, lágrimas y rabias, inocencias, pudores, miedos, dolores y recuerdos. Heridas. Demonios. La danza del pensamiento se pone en contacto con el diablo. San Agustín: "Esta locura lasciva, llamada danza, asunto del diablo..."¹³⁹⁸ Una aseveración de Céline en *Voyage au bout de la nuit* nos permite apuntar al butoh para palpar la realidad que deseamos: "Todo lo que es interesante ocurre en la sombra, decididamente. No sabemos nada de la verdadera historia de los hombres."¹³⁹⁹ Viajando al final de la noche no sabemos nada, no pensamos. ¿Permitirá el butoh viajar más allá del final de la noche, ahí donde las dualidades día/noche, vida/muerte, luz/tinieblas no informan la justicia natalicia?

Presentamos estas andanzas infernales en tres momentos. Conviene en primer lugar señalar la pertinencia teórica de la presentación de la danza butoh. En un segundo momento, detallaremos brevemente las condiciones de su emergencia y la investigación corporal que la constituye. Por último, se pondrá en relación la investigación del butoh con el propósito de la filosofía natalicia.

El territorio de la justicia natalicia apunta ahora al lugar donde desde la oscuridad nace la luz. Donde, para utilizar una expresión de Nancy en *La décloison*, la oscuridad brilla con su propia luz. Danzar con la luz naciente significa integrar a Lucifer. En *Las palabras y las cosas*, Foucault predijo que una nueva manera de pensar la experiencia y de experimentar el cuerpo pronto aparecería y que destruiría el estrecho concepto de humanidad como las olas del océano aniquilan el castillo de arena construido en la orilla. Rhizome Lee, filósofo y maestro butoh, afirma al respecto: "butoh es las olas del océano."¹⁴⁰⁰ La etimología del butoh nos proporciona varias posibilidades de traducción: danza, paso a dar, poner el pie y abrir los brazos, lanzamiento a las tinieblas, todas aquellas danzas que carecen de nombre. Butoh: ¿el camino hacia el *sui mismo*? El tránsito de

1396 LEPKOFF, D. "Contact improvisation / A definition" en *Contact Quarterly's Contact Improvisation Source book I*, *op. cit.*, p. 16

1397 Ver el número que *Contact Quarterly*... dedicó a esta cuestión, titulado *Activism & Community*, verano/otoño 2008, vol. 33 no. 2.

1398 Citado en COLOMÉ, D. *Pensar la danza...*, *op. cit.*, p. 138

1399 CÉLINE, L.-F. *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 72

1400 LEE, R. "Theory of subbody butoh" en www.subbody.net.

Hijikata Tatsumi tiene una fuerte resonancia con la sacrificología consciente que aquí proponemos.

En *Inner materia*, escribió:

"El sacrificio es el origen de todo trabajo; un bailarín es un bastardo enviado para experimentar la naturaleza; un bailarín tiene esta obligación. En consecuencia, en primer lugar, debe estar clavado en la picota. La danza para mostrar debe ser enteramente abolida. (Un bailarín debe ser mirado, restregado, lamido, y tumbado.)"¹⁴⁰¹

El butoh en este fuerte sentido no es sino un sacrificio creativo. Para comprender cómo la experiencia desgarradora de la vida es creativa, nos ayudará recordar los trabajos de Quignard.

"El nacimiento da a los nacientes la noche como fondo"¹⁴⁰² afirma Quignard. El relámpago del nacimiento que da visibilidad a todo lo que se ve es invisible pero sin cesar irradia en nosotros. Desplegar las consecuencias de una ontología del ser naciente nos regala su último reto: seguir naciendo. Asumir la noche como fundamento, la oscuridad como casa. Desprenderse de la humanidad y de la identidad, efectivamente, en la carne y no solamente conceptual o discursivamente. Exponerse a las olas del océano originario. Este programa lo expresa bellamente Jean-Luc Nancy:

"Esta claridad [del cielo] no ciega, y sin embargo, no hay nada para guiarse, en este nacimiento desnudo de los sentidos. Ni una gramática, ni una lógica, ni una fe, ni una política. Es menester que el pensamiento se levante desnudo. De igual modo que la profundidad se ha levantado en la superficie, de igual modo lo hará lo más antiguo en novedad, en por venir. Esta huída apasionada de sentido que ha debido de ser el origen vuelve en nosotros, igual y cambiada: el pánico de los comienzos, la memoria de nuestras tinieblas, blanqueada con la espuma, posada sobre el agua, lamida por la cresta de las olas."¹⁴⁰³

La justicia natalicia nos pide que reactivemos la memoria de nuestras tinieblas. Esta memoria del origen, libre de determinación conceptual o lingüística, tiene que ser una danza natalicia. En esta danza cualquier otro deviene un mundo entero: "Ante un cuerpo siempre me sentí en presencia de un mar insondable."¹⁴⁰⁴ El butoh dio a luz a la cultura de psiconautas que exige nuestro tiempo.

"El niño ha nacido." Año mil novecientos cuarenta y cinco. Desde el avión que pilota, que lleva el nombre de su madre, Enola Gay, el piloto anuncia el parto: el niño ha nacido. El artefacto llamado *Little boy* explotó sobre Hiroshima. El butoh nace en Japón entre los años cincuenta y sesenta en un movimiento de rechazo a la ocupación americana. Kazuo Ohno y Hijikata abrieron el espacio del butoh a partir de una reflexión similar a la que cometieron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. Para los filósofos, a la luz de los acontecimientos políticos modernos, la razón manda reconsiderar su papel e inyectar dosis de locuras en el pensamiento. Para los

1401 Citado en el catálogo artístico *Tatsumi Hijikata's Butoh: Surrealism of the flesh. Ontology of the "body"*, p. 202

1402 QUIGNARD, P. "Les maîtres de ténèbres" en *Écrits de l'éphémère, op. cit.*, p. 289

1403 NANCY, J.-L. *Péan pour Aphrodite, op. cit.*, p. 117

1404 HIJIKATA, T. *Inner materia* citado en el catálogo artístico *Tatsumi Hijikata's Butoh: Surrealism of the flesh. Ontology of the "body"*, p. 201

bailarines japoneses, el anhelo de transmitir belleza para quienes destruyen el mundo se quebró. Para que la estética tenga que ver con la realidad, había que acoger en la danza la fealdad del mundo y anidar la belleza en el desgarramiento. Para que el mundo no de a luz a bombas atómicas había una única vía: recuperar para nosotros el nacimiento. El nacimiento pertenece a la vida y viceversa. La intromisión de la política y del poder entre ambos constituye un dramático extravío. ¿Qué es nacer? No sabemos: nacer es no saber. A oscuras. Aparecieron en los escenarios nipones *performers* inspirados por la estética de quienes sufrían en sus carnes las consecuencias físicas de Nagasaki e Hiroshima. La indignación que acompaña el nacimiento del butoh viaja en dos sentidos: el público se indignaba de haberse desplazado para ver gente retorciéndose y moviéndose a la velocidad de un metro a la hora, y los artistas bailaban su indignación frente al mundo contemporáneo. Un coreógrafo butoh llegó a afirmar que si al final de una presentación se aplaude significa que la obra ha fracasado. El butoh es tan horrible y tan bello como el desgarramiento del nacimiento mismo. Nancy: "A partir del momento en el cual una forma está sencillamente repetida para ella misma, ya no vale nada para la belleza. Para despertar el sentido de la belleza, hace falta destrucción, desgarramiento, como lo dice Rimbaud, que ha injuriado la belleza."¹⁴⁰⁵ Quignard acercó el nacimiento del butoh con el arte del grabado en materia negra. El arte del grabado opera quitando, cortando y así dando forma a la materia negra donde una forma emerge mediante el trabajo en negatividad. En *Los maestros de las tinieblas*, Quignard ubicó la invención real de la materia negra humana en la invención del butoh. Hijikata nos quiere naciendo, siempre en lo negro, en la oscuridad. Perdidos. Quignard cita con admiración a Hijikata: "Volvemos a nacer una y otra vez. / No solamente nacemos del seno de nuestra madre. / Numerosos nacimientos son necesarios. / Volver a nacer siempre y en todas partes, / siempre y en todas partes en la oscuridad, en la oscuridad, / una y otra vez, una y otra vez."¹⁴⁰⁶

No nos aventuramos hacia el butoh como Diderot viajó a Egipto para volver diciendo que el Egipto real era el de la exposición universal de París: no buscamos exotismos. El butoh nace en Japón pero no es un arte oriental. Las artes japonesas por supuesto que siguen nutriendo el nacimiento del butoh, el teatro *nô* entre otros, pero así como lo fue el movimiento de las víctimas de Hiroshima, no podemos obviar la influencia occidental. El dadaísmo y el surrealismo, el teatro de la crueldad de Artaud y sobre todo el expresionismo alemán, pues tanto Hijikata como Ohno estaban formados en danza moderna y trabajaron en la vía abierta por la alemana odiada por Goebbels, Mary Wigman, dan aliento a la danza de la oscuridad y del nacimiento perpetuo.

1405 NANCY, J.-L. "La beauté", *loc. cit.*, p. 152

1406 Citado en QUIGNARD, P. "Les maîtres de ténèbres", *loc. cit.*, pp. 290-291

El butoh es la exploración consciente de los recovecos del cuerpo. El bailarín butoh baila a partir de donde ya no es él quien baila. "Es la sombra la que baila."¹⁴⁰⁷ ¿Qué significa introducir dosis de locura en la razón? ¿En qué sentido bailar la fealdad embellece el mundo? Contestar a estas preguntas exige una teoría de la sombra.

La sombra se compone de todos los trozos de realidad que hemos apartado de la construcción de nuestra propia imagen. Espacios sombríos de vida no vivida decía Sloterdijk. Obrar en aras de justicia significa recuperar nuestra oscuridad, sufrirla en lugar de proyectarla sobre el mundo. Deseos indeseables, sueños abandonados, rabias tragadas, alegría contenida, todas las fuerzas, intensidades y flujos que no hemos dejado transitar en nuestro cuerpo están fisiológicamente ubicados en nuestros tejidos y articulaciones. Dialogando con la gravedad podemos traer a la consciencia la oscuridad que cargamos. Siguiendo la indicación tántrica según la cual el camino hacia lo divino, el Gran Vacío, es lento, podemos observar cómo la gravedad actúa sobre nuestro cuerpo. Esta escucha permite encontrarnos cara a cara con cada trozo de identidad ficticia, con cada bloqueo de flujos, con cada célula infectada de nihilismo. En el camino de la exposición el cuerpo se abre, conecta los impulsos y las fuerzas desde debajo de los pies hasta por encima de la cabeza y entonces el nosotros puede empezar a nacer.

Como señaló Carl Jung, gran teórico de la sombra, el peligro no viene de la sombra en sí sino de su desconocimiento. Las partes de nosotros mismos no conscientemente experimentadas crecen – también lo oscuro hace rizoma – y generan, a nivel individual: alergias, miedos, cánceres, enfermedad, trastornos relacionales, Mr. Hyde, etc; y a nivel colectivo: guerras, más miedos, cárceles, chivos expiatorios, violencias de todo tipo, cruzadas, bombas atómicas. La justicia natalicia es un baile con la sombra, es una exploración a oscuras de la gravedad del mundo. Una integración de la locura en la propia consciencia. Sáez Rueda apunta con su concepto de *hombre cenital* al vacío artístico en el cual saltan los bailarines butoh. Según Sáez Rueda, la locura es el punto ciego de la propia cordura. Negar la locura propia genera sufrimiento y paranoia. La valentía consiste en hacerse cargo de la propia locura (individual, del pueblo, de la época) con el ideal del hombre cenital: que la sombra recaiga sobre uno mismo – ideal inalcanzable porque siempre hay oblicuidad.

1407 Citación de la película *Los cerezos en flor*, donde el personaje principal se va a Japón con la intención de integrar la muerte de su mujer, una aficionada del butoh.

"Exigirse a sí mismo tal exceso, vivir en la persistente tensión hacia un límite como éste, es un mandato incondicional de la fortaleza. No una presunta razón pura, sino la potencia del existir, en la franca impureza del devenir, del aquí y ahora, dicta en este movimiento una ley al comportamiento."¹⁴⁰⁸

La fortaleza, cabe precisar, expone su fragilidad, su vitalidad. La fortaleza de bajar al infierno.

Aquí también la compañía de Sloterdijk resulta enriquecedora. La integración de lo demoníaco es la última fase de nuestra larga discusión con el filósofo alemán. Queremos mostrar que el butoh encarna la integración que Sloterdijk llamaba antídoto a la fiesta de suicidas que es la sociedad contemporánea. Concebirse a sí mismo como integración de las dualidades nos encamina hacia el infierno. En la *Crítica de la razón cínica* se propone la figura del quínico como integrador de las polaridades arriba-abajo, bien-mal, yo-ello, idealismo-materialismo, dominio-experiencia, nomos-actos, cínico-quínico. El cínico afirma estar libre del otro, la democracia representativa se cree distinta del terrorismo que persigue. Al contrario, el quínico es consciente de su participación en la polaridad que lo constituye y se dirige hacia lo que el cínico prohíbe, desprecia, excluye. El quínico se propone mostrar lo irrelevante de las distinciones mediante las cuales el cínico elabora una falsa imagen de sí, con la sombra proyectada en el mundo. Sloterdijk resalta la ausencia de núcleo del yo del quínico, lo define como un anti-yo que ríe. En nuestra tradición, el anti-yo que ríe remite a lo demoníaco. El demonio es la encarnación por parte de un Yo del ello malo.

"Lo demoníaco hace su entrada cuando un Yo pretende defender un dualismo insostenible a cualquier precio. El diablo es un efecto reflexivo; surge cuando algo que ya es un Yo debe convertirse de nuevo en ello. Para cada Yo cualquier otro Yo puede servir de espejo. El que no se quiere ver procura que el otro no ascienda a la categoría de Yo. Sin embargo, cuanto más inequívocamente el otro Yo se ha mostrado como hecho de vida, tanto más fuerte será la necesidad que sentirá el Yo negativo de romper el espejo. La paranoia y la antirreflexión poseen la misma estructura, si bien en niveles diferentes."¹⁴⁰⁹

Identificarse con lo excluido, encarnar lo inmoral, entregarse a lo sórdido, bailar lo grotesco son los caminos de la justicia natalicia, pues en ellos debemos renunciar a obstaculizar la rítmica del espaciamento. El butoh sin embargo no se interesa en dar lecciones de quimismo sino que se ahonda en las polaridades del propio cuerpo. Profundiza en lo desconocido, no descansa sobre la solidez del yo. Así pensamos a la altura de Pessoa, como nos invitó Badiou. Donde era el ello debe hacerse el Yo, decía Freud... Ese yo no es el yo de la filosofía de la subjetividad. El ello es de donde ascienden las energías vitales, los impulsos y los sueños. El ello, decía Nancy, es el mundo mismo, la arealidad del mundo en ciernes. La superación del ello hacia el yo presupone lo contrario de la soberanía del yo. El ello me pertenece

"si bien no en el sentido de mi antiguo Yo marcado por el control y la represión: un nuevo Yo - más amplio, más vivo, más dinámico, movido por el espacio-ello ahora descubierto - viene a la vida, un Yo que aprende a vivir con toda su historia, a vivir con toda su carga traumática y sus locuras."¹⁴¹⁰

1408 SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático...*, op. cit., p. 228

1409 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, op. cit., p. 530

1410 *Ibid.*, p. 532

El conocimiento del ello es un paso previo y constituye el fondo vital para un Yo crecido, que no se convierte en señor de su propia casa, sino que los espíritus de la casa aprenden a vivir juntos bajo el mismo techo. El Yo como bóveda de comunidad y no como un núcleo que se posee.

La investigación del ello mediante la exploración corporal permite vitalizar el espacio y emprender el camino para asumir e integrar la sombra. El hombre cenital y el Yo crecido de Sloterdijk son aun bastante humanos. Sirven para andar en casa sin demasiada disarmonía y desagrado y dan aire al pensamiento. Sin embargo, asumir la locura y hacerse cargo del vacío invitan a dar un paso más: reanudar sus impulsos al nacimiento. Seguir naciendo exige un trabajo de recuperación del dolor primordial. Y como subraya Sloterdijk, este trabajo no puede enseñarse en las aulas. En las primeras páginas de nuestra vida permanecen las marcas a fuego de la inscripción en la existencia, de la venida a la luz. Resulta cómodo creer que hemos olvidado el temprano horror de la existencia. Efectuar el salto hacia el nacimiento perpetuo que propone el butoh es una aventura arriesgada.

"Con la mera curiosidad o por simples motivos académicos no se llega muy lejos en una expedición de este tipo. Sólo cuando fracasa una forma de vida, cuando una tradición envenenada resulta ya insoportable para una conciencia individual, cuando irrumpe una voluntad deseosa de romper el círculo vicioso en el que ya se encuentra y arrancarse de una tradición de destrucción familiar y nacional, entonces el *pathos* del comenzar se convierte en una pasión real."¹⁴¹¹

El hombre cenital agrieta el cascarón individual y piensa en la sombra de la rendija: toma conciencia de su sombra individual y humana. El bailarín butoh vive en el vasto vacío del subconsciente colectivo que es la vida naciente. Ni humanidad ni individualidad, dice Rhizome Lee, sino sensaciones y gravedad. Arealidad real. Entonces empezamos a vivificar la justicia - vuelta a los fundamentos corporales del pensamiento, vuelta a los fundamentos corporales de la justicia. En *El pensador en escena*, Sloterdijk escribe:

"En ambos casos, la verdad habla como verdad desde abajo, esto es, no como idea en busca de un cuerpo, sino como un cuerpo inteligente que, partiendo de una determinada apreciación de valor, y de una manera rigurosamente perspectivista, a saber, 'construyendo', 'eliminando' y 'aniquilando', es capaz de vivificar, en el curso de su autocreación, el lenguaje, el espíritu y la justicia."¹⁴¹²

Ser el nosotros que brota, experimentar la pasión del comenzar, pone la oscuridad en tela de fondo. No intenta sistematizarla ni alumbrarla, ni cargar con ella, sino dejar que crezca creativamente. Jean-Paul Curnier, en *À vif*:

"Dejar pensar el pensamiento en el interior de sí, acogerlo sin otra forma de disposición que la que reclama el más extremo apetito por los límites de lo pensable, recoger el tumulto de la verdad del hombre tal como viene a golpear en sordina contra el ideal moral al cual el hombre se encuentra esclavizado por la civilización desde

1411 SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje...*, op. cit., pp. 52-53

1412 SLOTERDIJK, P. *El pensador en escena...*, op. cit., p. 168

que ésta piensa contra el hombre, desde que ubicó su verdad en el juego de las representaciones abstractas. La plena humanidad exige el olvido del hombre tal y como está pensado."¹⁴¹³

El primer paso del bailarín butoh es perder la humanidad, olvidarla y dejarse invadir por el espacio que surge. Supone arrancarse las identidades que la civilización que piensa contra la vida regala al ego de los humanos para secuestrar su energía. Cuando cumplió 103 años, venerable edad a la cual seguía bailando, se celebró en el mundo artístico los 4 000 000 103 años de Kazuo Ohno. Resonar con la vida y rizomatizar desde las raíces desconocen las fronteras. Nuestro origen es el profundo océano oscuro. Las olas del mar siguen meciendo el alma del ser. Sólo desde la oscuridad, el baile con lo demoníaco, lo anti-yo, lo no-humano, puede centellar algo así como la luz de la razón.

Sloterdijk concluye:

"el hombre fue un error. La Ilustración sólo puede hacer un resumen: el hombre no puede ilustrarse a sí mismo, dado que *él mismo* era falsa premisa de la Ilustración. El hombre no es suficiente. Él porta en sí mismo el principio oscurecedor de la distorsión y allí donde su Yo aparece no puede lucir lo que se había prometido a través de todas las Ilustraciones: la luz de la razón."¹⁴¹⁴

Los humanos estamos cansados de esforzarnos en tener la razón, de sujetarnos en frío viento conceptual. Ha llegado el momento de librarnos de nuestra separación del mundo, sea en tanto Yo o en tanto Humano. Ha llegado el momento de entregarnos a la luz que nace, que incesantemente nace, de habitar la gran razón del nosotros carnal que brota. Ha llegado el momento de respirar desde los pies. Ha llegado el momento butoh: entregarnos a la gravedad del mundo y sentir el amor que se desprende de esta entrega. Cuando hagamos lo que amamos, como quiere Rumi, podremos besar el suelo. Entonces no habrá ni luz ni sombra sino el infinito arco-iris de la belleza verdadera. El camino hacia esta belleza lo detalla Lao-tse: "Oscurecer la oscuridad, tal es la puerta de la maravilla."¹⁴¹⁵

1413 CURNIER, J.-P. *À vif...*, *op. cit.*, pp. 52-53

1414 SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, *op. cit.*, p. 518

1415 Citado en QUIGNARD, P. "Les maîtres de ténèbres", *loc. cit.*, p. 287

Conclusiones y resultados
La investigación del nacimiento

El proyecto de esta investigación surge dentro de un conflicto que trasciende las épocas del pensamiento: la aparente incongruencia entre justicia e injusticia. Por un lado, parece ampliamente extendida la sensación de que la existencia del mundo implica la presencia de una justicia, sea en el porvenir, en su origen o tras un velo de ilusiones. Por otro lado, la percepción de la injusticia imperante no conoce las fronteras entre las épocas y culturas. Hacer el repertorio de todas las tentativas de conciliar la injusticia del mundo dado con la concepción de un mundo justo sería sin lugar a duda una empresa inacabable. Por definición, este esfuerzo no podría terminarse, pues debería dar cuenta también de sí mismo. Esta fantástica enciclopedia de la justicia tendría que incluirse a sí misma en su inventario. Tal procedimiento está condenado a la paradoja porque el intento de hablar de la justicia no puede sustraerse a sus criterios. La descripción de la justicia o injusticia del mundo pertenece al mundo que se describe. Esta paradoja es tributaria del hecho de que el mundo existe en estado naciente. Toda descripción del mundo lo afecta, lo informa y lo modifica.

En cierto modo, la sentencia de Cicerón según la cual *hemos nacido para la justicia* resume el sentimiento que opera en el trasfondo de todas las mitologías. El pensamiento en la base de los sistemas culturales reza así: puesto que existe la pregunta debe también existir la respuesta. La indignación es un testimonio de la dignidad. La elaboración del método racional en la civilización occidental es sólo una rama dentro de todos los intentos de responder a la pregunta concerniente a la experiencia de la injusticia.

La primera etapa de nuestra investigación ha consistido en evaluar el método racional a la luz de los acontecimientos políticos del siglo XX. Dicha evaluación no supone un metadiscurso sobre la razón sino que se elabora en el seno de ésta. La civilización que más fuertemente ha hecho la apuesta por el método racional no ha cumplido sus promesas y sabe hoy que no lo podrá hacer sin un cambio en profundidad de su comprensión ontológica del mundo. La razón no se basta a sí misma, sino que hace su nido en el corazón humano gracias a la promesa de justicia, libertad y felicidad. Hemos abierto nuestra investigación con un texto de Walter Benjamin que nos ha permitido establecer el nexo entre derecho y violencia. El desencuentro entre la justicia y el mundo ha generado sistemas de derecho, destinados a acabar con la injusticia. El derecho se presenta así

como la monopolización de la violencia, sólo en su marco la violencia puede pretender desplegarse legítimamente y cualquier otra violencia ha de relacionarse con él, en tanto que el derecho la toma como objeto. Con Benjamin hemos concluido que ni la violencia que funda el derecho ni la que lo conserva tienen que ver con la justicia sino únicamente con la sombra de una justicia pretendida. A partir de la segunda guerra mundial, desde el seno mismo de la razón se reconoce la incapacidad de ésta para cumplir sus promesas. Poniendo en tela de juicio la estructura misma de la razón, la argumentación de Horkheimer y Adorno nos llevó un poco más lejos que la de Benjamin. El desarrollo técnico basado en el uso de la racionalidad, nos aseguran los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, ha permitido la elaboración de un dominio humano de la naturaleza sin parangón en la historia conocida. A su vez, el dominio humano de la naturaleza se ha traducido en sistemas de dominación en el interior de la humanidad. Hemos podido establecer que el derecho es una modalidad del despliegue de este dominio en el seno de las sociedades humanas. Aunque la razón haya tenido críticos desde sus orígenes, sólo a partir de los campos de concentración nazis y de la explosión de *Little boy* encima de Hiroshima la percepción de que la razón no podrá sacar a la humanidad de la dominación de la injusticia ha entrado en el conocimiento común. La dialéctica de la ilustración nos enseña que los caminos de la razón, cuando ésta se entiende como ciencia universal, ya no llevan a la destinación justa. La razón con R mayúscula, la razón entretejida con el concepto de unidad, la razón que piensa sobre el mundo y no desde su seno es un tipo de razón que debemos, si permanecemos fieles a los sueños que han impulsado la ilustración, abandonar.

A continuación, nuestra investigación ha permitido detallar, gracias a un estudio de la obra de Jacques Derrida, el carácter aporético de la relación entre derecho racional y justicia. La aporía es el *no camino*. La paradoja vuelve a azotar el pensamiento: estamos ya iniciados, ya caminando y sin embargo nos encontramos en aporías, en *no caminos*. Analizando el deseo de justicia en relación al fracaso necesario de las estructuras legales, hemos abierto un espacio creativo en el seno del ser humano. Hemos elegido prestar más atención al ideal de emancipación que motiva la emergencia de los derechos humanos que a la letra propiamente dicha de éstos. Este ideal de emancipación impide conceptualmente que la justicia se destine a un conjunto cerrado y nombrado, a cualquier comunidad cuyo exterior sería reconocible. Esta concepción de la justicia tambalea los fundamentos de los estados de derecho. En éstos, cuando se busca la justicia, sólo se encuentran a sus representantes. La justicia aparece entonces como un espejismo que legitima la extensión y la expansión de una políticas concretas. Sin embargo, hemos visto que las ficciones de justicia implican la apertura de un crédito, lo que genera sujeción a un discurso donde la vida se pospone. Nosotros queremos encaminarnos hacia nuestro destino.

La justicia tiene que ver, sugeríamos junto a Alain Badiou, con un espacio desconocido que se manifiesta en las vidas humanas y en el mundo en general. La justicia se presenta en el mundo en la modalidad del hiato, es un acontecimiento de la verdad y se inscribe en los cuerpos. Con Badiou hemos apartado la ética abstracta, que piensa el mal radical y que define la política como aquello que nos permite mantenernos alejados de los crímenes trascendentales, hemos devuelto la ética del otro al ámbito de los discursos piadosos y hemos mostrado que el contenido concreto de la ética de los derechos humanos es la dedicación de lo existente al control de la muerte por parte de las instituciones occidentales. Para Badiou la ética se anuda con las verdades que se emergen en las situaciones. La justicia no puede encontrarse en un espacio existente, sino únicamente en un espacio en surgimiento. La enseñanza de Jean-Luc Nancy es que la paradoja no se resuelve sino que se asume y que la verdad no se discute sino que se siente. Al finalizar la primera etapa de la investigación, nuestra atención se volcó hacia este espacio subconsciente y necesariamente plural que hemos llamado *nosotros*. La sentencia de Cicerón seguía siendo válida sólo en la medida en que se podía leer del revés: hemos nacido para la justicia y la justicia se destina al nacimiento. La enseñanza del siglo XX que hemos resaltado de los escritos de Roberto Esposito es que la norma y la vida han de entenderse en su coimplicación mutua. Debemos abandonar el pensamiento que establece la norma en nombre de la vida o que piensa la vida a partir de la norma para tomar acta de que la vida es naturalmente normada y la norma naturalmente provista de vida. La justicia, concluimos temporalmente, se da con el mundo en el movimiento de su nacimiento. ¿Cómo pensar la política en este marco conceptual y experiencial?

La segunda etapa de nuestro proyecto ha consistido en cartografiar el espacio naciente que somos. En cierto modo, el gesto de cartografiar es en sí problemático. ¿Cómo cartografiar algo que todavía no es? La paradoja del espacio naciente reside en el hecho de que las cartografías que se hacen de él lo configuran. Nuestra pregunta por la justicia tuvo que detenerse en sí misma. La configuración del espacio se impuso como cuestión central de nuestra pesquisa. Hemos dividido esta configuración en tres secciones.

En primer lugar, se ha estudiado el espacio naciente en su vertiente ontológica. Hemos podido unir la apertura de la justicia y el cierre del espacio gracias a la esferología de Peter Sloterdijk, que hemos transmutado en *fractalología*. En esta sección hemos detallado las características de un espacio en estado emergente. El *nosotros* o el *espacio-con* es la materia prima del espacio autógeno que es la vida. Ya no hay espacio sino espaciamiento. El concepto *individuo*,

ya debilitado en la argumentación de la primera parte, se vio apartado del espacio donde se manifiesta la justicia. En esta sección nos esforzamos en disolver la dicotomía entre nosotros y espacio. La discusión con Sloterdijk nos permitió establecer la necesidad del cierre y de la inmunología a la vez que vivificábamos la apertura. Hemos visto cómo la cuestión del dolor remite a la existencia de la asimetría y cómo ésta se encuentra en el centro del dinamismo del ser naciente. Al decir que la asimetría se encuentra en el centro, invalidamos de entrada la posibilidad de localizar físicamente dicho centro. La inadecuación consigo mismo nos garantiza la pertenencia a lo real.

En segundo lugar, hemos contemplado la vertiente política del espacio naciente. Se ha puesto a prueba la fractalología en su capacidad para proporcionar una comprensión del mundo contemporáneo. Para ello, se elaboró una *sacrificología*. La dicotomía entre vida y muerte aparece como cuestión central al principio de esta sección. Hemos propuesto una razón esquelética para apoyar nuestra pesquisa, para enraizarla en el cuerpo humano sin reconstruir una esencia individual. El esqueleto ofrece las bases materialistas para hacer emerger lo que excede lo individual en cada uno de nosotros. La comunidad y la pertenencia común al campo de la gravedad se perciben internamente. A partir de lo que en el cuerpo excede la separación absoluta entre la vida y la muerte, hemos contemplado distintos modos de despliegue del sacrificio en la cultura contemporánea. La cuestión del uso que hacemos del lenguaje apareció como problema de fondo. Leyendo a Pascal Quignard, hemos propuesto concebir y utilizar el lenguaje asumiendo su naturaleza violenta. A su vez, dimos un vuelco a la enemistad y la función de la violencia en beneficio de la apertura y de la exposición.

En tercer y último lugar, hemos avanzado algunas propuestas para la constitución de una vertiente ética del espacio naciente. ¿En qué consiste la exposición en el espaciamiento? Se han ofrecido algunas indicaciones para la experiencia concreta de las consecuencias de una concepción naciente del ser. La dicotomía entre objeto y sujeto se disolvió. Elaboramos en primer lugar una erótica del pensamiento, donde a partir de cuestiones sexuales hemos extrapolado a una relación amorosa y de compenetración entre la consciencia y el mundo. El pensamiento natalicio es el que toca el mundo. Para sacar los frutos de esta compenetración hemos compartido una ginecología filosófica donde se ha recuperado un concepto de memoria distinto al de recuerdo, una memoria en acción y libre de ideas acerca de la realidad, una memoria que se las ingenia en el medio donde brota. Por último, rindiendo homenaje al movimiento del ser, hemos llevado nuestra atención al

mundo de la danza con el fin de ejemplificar, y no fundar, algunas posibilidades de experiencia del ser naciente.

De nuestro peculiar tránsito por el pensamiento contemporáneo, emerge una reflexión acerca de la investigación en el nacimiento. Según su etimología, investigar remite a la acción de adentrarse en los vestigios, las ruinas y lo viejo. Ciertamente, el investigador se interesa por el mundo tal cual existe. Al proponer el nacimiento como interés (*objeto* sería inadecuado) de la investigación, nos hemos posicionado en la delicada situación de tener que desmenuzar lo insustancial, de investigar el surgimiento de la novedad. En el punto donde desembocan nuestros esfuerzos, surge la extraña posibilidad de que el pensamiento sea precisamente la investigación en el nacimiento, esto es, el renovado surgimiento de lo antiguo.

El nacimiento es una condición *sine qua non* de su propia investigación. Al contrario de las reflexiones acerca de la muerte, que a día de hoy constituyen una letanía académica, sólo puede reflexionar acerca del nacimiento quien lo haya experimentado. Haber vivido la experiencia del nacimiento es necesario a su investigación, pero dicha experiencia no proporciona una comprensión clara del hecho. El nacimiento es por excelencia aquello que se retira de la consciencia de los seres a los que afecta. No se puede dudar del nacimiento a la vez que su naturaleza es totalmente borrosa. De un modo mucho más claro que la muerte, el nacimiento se da retirándose. La experiencia del nacimiento es al mismo tiempo lo más propio de cada uno y un dato universal de los que preguntan por la justicia. Sin embargo, la preocupación por la justicia excede a quienes preguntan por ella. Quedan fuera del nacimiento pero no de la preocupación por la justicia los no-natos, la muerte y el escenario terrestre con todos sus personajes. A continuación indicamos algunas pistas de reflexión hacia los territorios no-humanos.

La categoría de no-nato recoge a primera vista dos grandes conjuntos: los embriones y fetos ya concebidos y todos los seres humanos que vendrán en el futuro. Acerca del primer grupo, la filosofía natalicia no puede en absoluto ser invocada en contra del aborto. Que la existencia sea insacristificable significa en primer lugar que ninguna mujer puede servir a la constitución de un grupo humano destinado al altar del sacrificio social. En su despliegue mismo, el pensamiento natalicio invalida la construcción de una nueva penalidad. Con relación a la cuestión del aborto, tomando acta de que el aborto existe tanto en regímenes de prohibición como en regímenes donde la interrupción del embarazo está jurídicamente determinada, una justicia natalicia no puede sino promover políticas de promoción de la salud. No conviene aquí elaborar el programa político de un

fantaseado *Partido Natalicio*, ante todo porque el pensamiento natalicio acontece principalmente a nivel micrológico. Valga decir por ahora que la promoción de la salud, tanto psíquica como física, no puede empezar negando procesos reales que se dan en el espacio. En la cuestión que nos interesa, la promoción de la salud se traduce por la facilitación de la contracepción, la educación en la escucha de la necesidad corporal, emocional y mental, la organización sanitaria de la interrupción del embarazo, el fomento de la posibilidad de adopción, etc. En suma, el cuidado de la apertura de los cuerpos consiste en el eje central de unas políticas natalicias. Aunque no existe en el cuerpo una instancia que se posee a sí misma, la actuación de un cuerpo sí debe mantenerse políticamente libre en relación con sus procesos.

En cuanto a la justicia debida a las generaciones futuras, la justicia natalicia no se *preocupa*. Dar una voz a los que todavía no son, como han pretendido hacer algunos que aprecian los velos de ignorancia, no es suficiente para que las instituciones humanas consigan invertir lo que Sloterdijk llamó el sacrificio de la madre. El sacrificio de la naturaleza, según las palabras de Badiou, se origina en nuestra concepción desatinada de la verdad. El olvido del nacimiento y la agenesia de las sociedades contemporáneas constituyen los problemas reales que azotan nuestras existencias. Políticas medioambientales exitosas no suponen el arreglo de estos problemas de fondo. La destrucción del planeta por la actividad humana es una consecuencia del hecho que esquivamos los procesos natalicios. Se puede imaginar una resolución a medio y largo plazo de los problemas del medioambiente yendo a la par de una intolerable extensión e intensificación de la injusticia. Nuestro menester es seguir naciendo. Las generaciones por venir lidiarán con el mundo en el cual emergerán. Nuestra tarea no consiste en responsabilizarnos de sus existencias sino en hacerlo respecto a la nuestra. Desde una perspectiva natalicia, la suerte que el porvenir reserva a la humanidad es irrelevante. Hay que saber perecer. En todo caso, a nuestro parecer, el modo en que perecen las individualidades y las culturas actuales adolece de una grave falta de elegancia. Los procesos natalicios tienen cierta preferencia por algunas cunas pero no podemos engañarnos pensando que la modificación de la cuna influirá profundamente sobre lo que viene al mundo. Debemos cuidar de *nosotros* mucho más que del lugar. El cuidado del *nosotros* se traduce necesariamente en la mejora del lugar, pues el *nosotros* no es sino el espacio mismo. El cuidado por el lugar físico, entendido como espacio estático, es un espejismo que aparta nuestra atención del espacio real y dinámico que somos.

Como se ha señalado en la investigación, el deterioro del escenario terrestre está íntimamente vinculado al concepto de supervivencia. La justicia debida al porvenir puede resumirse

en la cuestión de la herencia cultural y ecológica, *ecotécnica* diría Nancy. Desde una perspectiva natalicia, se podría objetar al modo en que nos preocupamos por nuestra herencia que éste adolece de una total falta de perspectiva. Hoy en día, nuestra preocupación parece sobradamente decantarse hacia la autoconservación y, en ese trayecto, hacia la autoadulación. Más que interesarnos en legar posibilidades de creación, nos comportamos de una manera que traiciona nuestra ansia de estatuas. Deseamos que el futuro adule nuestra creatividad y grandeza. Sin embargo, la grandeza natalicia es la que se disuelve en su legado. En estas cuestiones, la filosofía natalicia suscribe la sabiduría taoísta: el buen caminante no deja huellas. De modo que la justicia debida al escenario terrestre apela más a una reflexión acerca de la presencia y el caminar (la danza) que a unas macropolíticas de conservación. Las cuestiones del aborto, de los seres por venir y del estado futuro del escenario terrestre apuntan a una puesta al día de nuestra relación con la muerte.

En relación a la justicia, la muerte puede contemplarse de dos modos. En primer lugar, existe la justicia debida a los muertos y desaparecidos. En segundo lugar, preguntarse por la justicia conlleva inexorablemente meditar la muerte propia. Como veremos a continuación, desde la experiencia del pensamiento natalicio, estas dos cuestiones no están tan separadas como se cree a primera vista.

Para facilitar la exposición, conviene recordar el modelo tensegrítico. Gracias a la comprensión tensegrítica que hemos detallado a lo largo de esta investigación - primero de modo general, luego en términos corporales y finalmente en relación a la enemistad que un pensamiento y mundo -, podemos revalorizar la importancia de la muerte a la luz de un espacio vitalizado. La tensegridad permite comprender el espacio en tanto conformado de dos tipos de fuerzas: la tensión y la compresión. La tensión es continua, no sufre ningún corte, mientras que la compresión es plural y múltiple. Buckminster Fuller utilizaba una expresión elocuente para ilustrar la tensegridad: *islas de compresión en un mar de tensión*. Las fuerzas de compresión empujan y la tensión contiene, redistribuyendo las fuerzas en la integridad del conjunto. La problemática de la justicia natalicia reside en la siguiente pregunta: ¿Cómo compaginar lo que nace, es decir, lo que nos empuja, con el mundo que nos acoge, cuando ambos son una y la misma cosa? Debemos entender la tensegridad no como un sistema dual sino como una danza. El ser se mueve.

El mundo es su propio surgimiento múltiple, el *nosotros* es un ser singular plural en estado naciente. Cualquier experiencia del mundo es parcial, cualquier nacimiento es un nacimiento en el seno de nacimientos múltiples. Cualquier punto de compresión nace en un mar de tensión

compuesto por otros puntos de comprensión. El espacio es ilocalizable y por ende las fuerzas de salida, los nacimientos, sólo tienen una dirección en relación a otras fuerzas que empujan hacia *su* afuera. Un cuerpo individual es en consecuencia compuesto de fuerzas que empujan y fuerzas de proyección que lo penetran y lo informan. Nacer: memorias brotan dentro de los vestigios del nacimiento. El nacimiento se perpetúa lidiando con las estelas que deja tras de sí el mundo en su surgir.

Desde esta perspectiva, la justicia debida a los muertos tiene que ver con los procesos que éstos han abierto y continuado. Para formularlo en palabras de Badiou, estar justo con los muertos significa perseverar en las rupturas a las cuales sus vidas han dado lugar. Nos incumbe mantener vivas las diferenciaciones que se han creado y esto no se hace sino diferenciando aún más. Sólo de una manera superficial la memoria debida a los muertos tiene que ver con nombres, placas y honores. Un nombre está siempre muerto. La justicia natalicia se debe al nacimiento y no al fallecimiento. Debemos a los muertos una reactivación de la memoria más que una conmemoración de los hechos. Activar las memorias de las vidas que nos han precedido exige la desintegración del cascarón individual. En un cuerpo donde las memorias vitales surgen desuniendo la identidad, la cuestión de la muerte personal se plantea de un modo totalmente diferente.

En un recién nacido, el concepto de memoria vital queda plasmado de manera elegante. La primera bocanada de aire es pura memoria en acción. Incluso antes del corte del cordón umbilical, supuestamente generador de la individualidad, el cuerpo recién expulsado al aire *sabe* resonar con su nuevo entorno. El baile entre el oxígeno y los pulmones es una danza muy antigua. Nacer es la manifestación del *jadis*. En este escenario más viejo que el reino animal, el antaño que se renueva prescinde perfectamente de todo concepto de individualidad. Podemos digerir alimentos porque nuestros órganos tienen la memoria de cómo procesarlos. Utilizamos estos ejemplos burdos para ilustrar cómo nuestras *vidas pasadas* siguen activas en nosotros, *vidas* que bajo ningún concepto pueden entenderse de manera individual. El aliento se reencarna en la bocanada del bebé, el hambre se reencarna en su succión. El deseo se reactiva en nuestro apetito, la amistad en nuestros gestos de atención, el placer en nuestras seducciones. Por debajo del cascarón individual inducido en nosotros por el lenguaje, las fuerzas que nacen tienen la memoria de crear, inventar, bailar y protegerse.

Quien dedica su existencia a alentar las memorias creativas y por ende a desmantelar su individualidad ficticia no llega desarmado frente a la muerte. Su individualidad no ha hecho sino morir a lo largo de toda su vida. Entonces morir se reduce a lo que Quignard llamó la última

exhalación, otra forma de seguir saliendo y naciendo. Hemos invertido muchos de nuestros esfuerzos en esta investigación con el fin de establecer el carácter ficticio del individuo. Morir es injusto sólo para quien se aferra a la ficción. Para quien se interesa y trabaja en dirección al *sui mismo*, la muerte, como la vida, es el pan de cada día. El deseo y el hambre de las memorias se interrumpen, nunca mueren. En la perspectiva de la filosofía natalicia, la muerte propia es un falso problema. Ficción que se apodera del cuerpo. Investigar en el nacimiento significa poner manos a la obra para que esta comprensión no quede en el nivel conceptual sino que se transforme en la experiencia de la belleza.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, 412 p.
- AMAGATSU, Ushio. *Dialogue avec la gravité*, Arles, Actes Sud, 2000, 44 p.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, 224 p.
- ARRIGO, B. A. y WILLIAMS, C. R. “The (Im)Possibility of Democratic Justice and the “Gift” of the Majority. On Derrida, Deconstruction, and the search for Equality”, *Journal of Contemporary Criminal Justice*, vol. 16, nº 3, agosto de 2000, pp. 321-343
- ATLAN, Henri. “Violence fondatrice et référent divin” en DUMOUCHEL, Paul (dir.). *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 434-449
- AA VV. *Contact Quaterly's Sourcebook I*, Northampton, Contact Editions, 2007.
_____ *Contact Quaterly's Sourcebook II*, Northampton, Contact Editions, 2007.
- ÁVILA, Remedios. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, 320 p.
- BACHMANN, Christian. y COPPEL, Anne. *Le dragon domestique. Deux siècles de relations étranges entre l'Occident et la drogue*, Paris, Albin Michel, 1989, 564 p.
- BADIOU, Alain. *Abrégé de métapolitique*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 167 p.
_____ *Circonstances 3. Portées du mot “juif”*, Paris, Éditions Ligne & Manifestes, 2005, 127 p.
_____ *La filosofía del presente*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005, 105 p.
_____ “La potencia de lo abierto. Universalismo, diferencia e igualdad” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 73-74: “Reilustrar la ilustración. Universalismo, ciudadanía, emancipación”, Barcelona, Archipiélago editorials, 2006, pp. 21-34
_____ *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, NOUS, 2003, 121 p.
_____ *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990, 87 p.

- _____ *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, "L'ordre philosophique", 1998, 215 p.
- _____ *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 119 p.
- _____ *San pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos editorial, 1999, 123 p.
- BARTHES, Roland. *L'empire des signes*, Paris, Point, 2007, 157 p.
- _____ *Mythologies*, Paris, Le point, 1970.
- BEAUCHESNE, Line. *Drogues, mythes et dépendances*, Montréal, Bayard, 2005, 112 p.
- _____ *La légalisation des drogues... pour mieux en prévenir les abus*, Montréal, Le Méridien, 1992, 383 p.
- _____ *Les drogues: la promotion de la santé*, Montreal, Bayard, 2006, 286 p.
- _____ *Les drogues: les coûts cachés de la prohibition*, Montreal, Bayard, 2006, 344 p.
- BÉJAN, André. *Shape and Structure. from Engineering to Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2000, 324 p.
- BENJAMIN, Walter. "Para una crítica de la violencia" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Grupo Santillana de ediciones, 1999, pp. 23-44
- BERNHEIM, Jean-Claude. *Criminologie: idées et théories*, Montréal, Le Méridien, 1998, 327 p.
- BEVERLY HALE, Robert y COYLE, Terence. *Albinus on Anatomy*, New York, Dover publications, 1988, 208 p.
- BLANCHOT, Maurice. "El rechazo" en *Escritos políticos*, Acuerela & A. Machado, 2010, trad. Diego Luís Sanromán, edición en internet:
<http://archive.org/details/elRechazoDeMauriceBlanchot> (consultado el 17 de marzo de 2009)
- BOISSEAU, R. *Panorama de la danse contemporaine*, Paris, Textuel, 2008.
- BOOTH, M. *Cannabis: a history*, New York, St Martin's Press, 2003, 428 p.
- _____ *Opium: a history*, London, Simon & Schuster, 1996, 381 p.
- BORRADORI, Giovanna. *La filosofía en la época del terror. Diálogos con J.Habermas y*

J.Derrida, Madrid, Taurus, 2003, 270 p.

BURT, Ramsay. *The Male Dancer: Bodies, Spectacle, Sexualities*, London, Routledge, 1995.

CAMUS, Albert. *La chute*, Paris, Gallimard, 1960, 173 p.

CAPRA, Fritjof. *El tao de la física*, Málaga, Sirio, 2005, 478 p.

_____ *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1996, 368 p.

CÉLINE, Louis-Ferdinand. *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1972, 505 p.

CHÂTELET, Gilles. *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Gallimard, 1998, 192 p.

CHOMSKY, Noam. *Propaganda and the Public Mind: Conversations with Noam Chomsky (with David Barsamian)*, Cambridge, MA: South End Press, 2001.

_____ *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Cambridge, MA: South End Press, 2000.

CHRISTIE, Nils. "Suitable enemies" en BIANCHI, H. y SWAANINGEN, R. Van (eds) *Abolitionism. Towards a non-repressive approach to crime*, Amsterdam, Free University Press, 1986.

CIORAN, Émil Michel. *Le crépuscule des pensées*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, 223 p.

_____ *Oeuvres*, Paris, Gallimard (Quarto), 1994, 1818 p.

_____ *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949, 255 p.

CIXOUS, Hélène y DERRIDA, Jacques. *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Barcelona, Icaria, 2004.

COLOMÉ, Delfín. *Pensar la danza*, Madrid, Turner, 2007, 233 p.

Constitución Española, 1978, disponible en Internet:

<http://narros.congreso.es/constitucion/constitucion/indice/index.htm> (consultado el 23 de abril de

2008)

COPPEL, Anne. *Peut-on civiliser les drogues?*, Paris, La Découverte, 2002, 384 p.

COOPER ALBRIGHT, Ann y GERE, David. *Taken by surprise. A Dance Improvisation Reader*, Middletown, Wesleyan University Press, 2003, 304 p.

CORTI, Claudine. *Mal de dos, mal de l'être*, Aubegne, Quintessence, 2006, 251 p.

CORTINA ORTS, Adela. *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Madrid, Editorial Cincel, 1985.

CUNNINGHAM, Connor. *Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing*, New York, Routledge, 2005.

CURNIER, Jean-Paul. *Aggravation. 1989-2001*, Tours, Farrago, 2002, 187 p.

_____ *À vif. Artaud, Nietzsche, Bataille, Pasolini, Sade, Klossowski*, Paris, Lignes & Manifestes, 2006, 124 p.

_____ "La démocratie. Le désert grandit" en *Manifeste*, Paris, Éditions Léo Sheer, 2000.

Declaración universal de los derechos humanos, 1948, disponible en Internet:

<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm> (consultado el 3 de febrero de 2008)

DE GIORGI, Alessandro. *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, DeriveApprodi, 2000, 128 p.

DERRIDA, Jacques. "El Bien soberano. 'Estar malo de ganas' de soberanía" en *Archipiélago*.

Cuadernos de crítica de la cultura, nº 75: Jacques Derrida. *Deseo de idioma, invención del otro*, Barcelona, Archipiélago editorials, 2007.

_____ *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994, 147 p.

_____ *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 435 p.

_____ *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, 118 p.

_____ *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, 338 p.

_____ "Préjugés. Devant la loi" en AA. VV. *La faculté de juger*, Paris, Les éditions de Minuit,

1985, pp. 87-139

____ “The Villanova roundtable” en CAPUTO, J. (ed) *Deconstruction in a nutshell : A conversation with Jacques Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. “Pour en finir avec le jugement” en *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, pp. 158-169

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de minuit, 1980, 646 p.

DUCHARME, Réjean. *L’avalée des avalées*, Paris, Gallimard, 1960.

Estatuto de Roma, órgano jurídico del Tribunal Penal Internacional, disponible en Internet:

[http://www.un.org/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf) (consultado el 28 de enero de 2008)

ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, 312 p.

____ *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 214 p.

____ *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, 133 p.

____ *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, 251 p.

FLOOD, Galvin. *El cuerpo tántrico*, Barcelona, Paidós, 2008, 384 p.

FOUCAULT, Michel. “El antiedipo: una introducción a la vida no fascista” en *Archipiélago*.

Cuadernos de la crítica de la cultura, nº 17: “Gilles Deleuze. Pensar, crear, resistir”, Barcelona, Archipiélago editorials, 1994, pp. 88-91.

____ “Nietzsche, la genealogía, la Historia” en *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, 3ª ed., 1992.

____ *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 360 p. (Trad. española: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI editores, 2008, 314 p.)

GALEANO, E. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*, Madrid, Siglo XXI, 1998, 365 p.

GARAPON, Antoine, GROS, Frédéric y PECH, Thierry. *Et ce sera justice. Punir en démocratie*,

Paris, Odile Jacob, 2001.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Grasset 1972 [Hachette, 1998], 487 p.

_____ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche” en DUMOUCHEL, Paul (dir.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 597-613

GOLDMAN, Danielle. *I Want to Be Ready: Improvised Dance as a Practice of Freedom*, University of Michigan Press, 2010, 174 p.

GÓMEZ JÁUREGUI, Valen. *Tensegridad. Estructuras tensegríticas en ciencia y arte*, Santander, Servicio de Publicaciones de la universidad de Cantabria, 2007, 201 p.

GROF, Stanislav. *Realms of the human unconscious. Observations from LSD research*, London, Souvenir Press, 1996, 258 p.

GROF, Stanislav y BENNETT, Hal Zina (col.). *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Barcelona, Kairós, 1993, 328 p.

GROTOWSKI, Jerzy. *Vers un théâtre pauvre*, Lausanne, L'âge d'homme, 1971, 223 p.

HARTNETT, S. J. “A Rhetorical Critique of the Drug War, Slavery, and the ‘Nauseous pendulum’ or Reason and Violence”, *Journal of Contemporary Criminal Justice*, vol. 16, nº 3, agosto de 2000, pp. 247-271.

HERBERT THOREAU, David y COY FERRER, Juan José. *La desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Alianza editorial, 2005.

HERER, Jack. *The emperor wears no clothes*, San Francisco, Quick American Archive, 1998, 330 p.

HERRERA FLORES, J. “Introducción” y “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en HERRERA FLORES, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 1-16 y 19-78

_____ *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Madrid,

Libros de la Cátedra, 2005, 296 p.

HORKHEIMER, Max. *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 165-201

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, 303 p.

JARA, Jesús. *El clown, un navegante de las emociones*, Moron de la frontera, Proexdra, 2004.

JARMEY, Chris. *El libro conciso del cuerpo en movimiento*, Paidotribo, 2008, 192 p.

JOHNSTON, Keith. *Impro*, Madrid, Cuatros Vientos, 1990, 216 p.

JUNG, Carl. *Synchronicity. An acasual connecting principle*, Princetown University Press, 2010, 186 p.

KEEN, Sam. "El creador de enemigos" en ZWEIG, C. y ABRAMS, J. (eds) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Kairós, 1998, pp. 289-298

KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho*, México, Porrúa, 1993.

KLEIN, S. "Dancing from the spirit", disponible en internet: www.kleintechnique.com/kt_dancing-spirit.pdf (consultado el 11 de junio de 2013)

KLOSSOWSKI, P. *Roberte ce soir*, Paris, Éditions de Minuit, 1953, 148 p.

KRISHNAMURTI, J. *Libérese del pasado*, Madrid, Gaia, 2008, 125 p.

KUNDERA, Milan. *El libro de la risa y del olvido*, Madrid, TusQuests, 2013, 304 p.

KYMLICKA, Will. "Derechos humanos y justicia etnocultural" en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 99-128

_____ "Teoría de los derechos indígenas" en *La política vernácula. Nacionalismo,*

multiculturalismo y ciudadanía, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 167-184

LAO-TSE. *Tao te ching*, Madrid, Alianza, 2011, 176 p.

LAPEYRE-DESMAISON, Chantal. *Mémoires de l'origine*, Paris, Galilée, 2006, 320 p.

LE BRAS, Hervé. *Le sol et le sang. Théories de l'invasion au XXe siècle*, Éditions de l'Aube, 1999, 125 p.

LE CLÉZIO, Jean-Marie Gustave. *L'inconnu sur la terre*, Paris, Gallimard, 2001.

LEE, Martin A. y SHLAIN, Bruce. *LSD et CIA: quand l'Amérique était sous acide*, Paris, Éditions du Léopard, 1994, 294 p.

LEPECKI, André. *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*, Universidad Alcalá de Henares, 2009, 248 p.

LÓPEZ PETIT, Santiago. *Amar y pensar. El odio de querer vivir*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

_____ “Contra el hombre. A favor del querer-vivir” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 23: *Al borde del sujeto*, Barcelona, Archipiélago editorials, 1993, pp. 95-100

_____ “¿De qué está hecha una vida política?” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 68: “Clase: turista”, Barcelona, Archipiélago editorials, 2005, pp. 127-129.

_____ *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

_____ *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Siglo XXI editores, 1994.

_____ *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, Siglo XXI editores, 1996.

LYOTARD, Jean-François. *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, 211 p.

MANENT, Pierre. *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1989.

MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, 1964, 257 p.

_____ *Repressive tolerance*, 1965, texto disponible en Internet:

<http://grace.evergreen.edu/~arunc/texts/frankfurt/marcuse/tolerance.pdf> (consultado el 6 de mayo de 2010)

MARTÍN, Consuelo (ed). *Upanisad. Con los comentarios Advaita de Śankara*, Madrid, Trotta, 2009, 267 p.

MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, 230 p.

MINDELL, Arnold. *Dreambody. The Body's Role In Revealing the Self*, Boston, Sigo Press, 1982, 219 p.

_____ *El cuerpo que sueña. Terapia centrada en el proceso*, Barcelona, Rigden Edit, 2006 [2002], 168 p.

_____ *Quantum mind. The Edge Between Physics and Psychology*, Lao Tse Press, 2000, 632 p.

MORAL GARCÍA, Álvaro. *Nihilismo y revolución. Lo que aprendemos cuando parece que todo está perdido*, Granada, Belcebú, 2007, 135 p.

MUSIL, Robert. *El hombre sin cualidades. Libro primero*, Barcelona, Seix Barral, 2004, 684 p.

MYERS, Thomas W. *Vías anatómicas. Meridianos miofasciales para terapeutas manuales y del movimiento*, Barcelona, Elsevier, 2001, 296 p.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, Paris, Métailié, 2000, 129 p.

_____ *Dieu. La justice. L'amour. La beauté. Quatre petites conférences*, Bayard, 2009, 157 p.

_____ *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003, 238 p.

_____ *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010, 70 p.

_____ *L'Adoration. Déconstruction du christianisme 2*, Paris, Galilée, 2010, 147 p.

_____ *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paídos, 2003, 145 p.

_____ *La Déclosion. Déconstruction du christianisme 1*, Paris, Galilée, 2005, 231 p.

_____ *La naissance des seins suivi de Péan pour Aphrodite*, Paris, Galilée, 2006, 117 p.

_____ *L'être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, 211 p.

_____ *L'"il y a" du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, 54 p.

_____ *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, 108 p.

_____ *Tombe de sommeil*, Paris, Galilée, 2007, 87 p.

_____ *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008, 63 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratrustra*, Madrid, Alianza, 2006, 498 p.

_____ *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998, 179 p.

_____ *La gaya ciencia*, Madrid, José Olañeta, 2003, 264 p.

_____ *La volonté de puissance II*, Paris, Gallimard, 1995.

_____ "Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral" en NIETZSCHE, Friedrich y VAIHIGER, Hans. *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 15-38

ODIER, Daniel. *Tantra. La iniciación de un occidental al amor absoluto*, Madrid, Neo Person, 1996, 187 p.

OHASHI, Wataru. *¿Cómo leer el cuerpo? Manuel de diagnosis oriental*. Barcelona, Editorial Urano, 206 p.

ONFRAY, Michel. *La Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire*, Paris, Galilée, 2007, 106 p.

_____ *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Paris, Librairie générale française, 2006, 185 p.

_____ *La philosophie féroce. Exercices anarchistes*, Paris, Galilée, 2004, 114 p.

_____ *Le souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire*, Paris, Flammarion, 2008, 191 p.

_____ *Les libertins baroques. Contre-histoire de la philosophie III*, Paris, Grasset, 2007, 311 p.

_____ *Les ultras de Lumières. Contre-histoire de la philosophie IV*, Paris, Grasset, 2007, 339 p.

_____ *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, 352 p.

_____ "Pour en finir avec le jugement des hommes" en *L'archipel des comètes*, Paris, Grasset, 2001.

_____ *Traité du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Paris, Le livre de Poche, 2001, 256 p.

NOË, Alva. *Fuera de la cabeza. Porqué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia*, Barcelona, Kairos, 2010, 250 p.

NOVACK, Cynthia. *Sharing the Dance. Contact-improvisation and american culture*, University of Wisconsin Press, 1990, 280 p.

ORWELL, George. *1984*, London, Penguins, 1989, 326 p.

PASCAL, Blaise. "Abrégé de la vie de Jésus-Christ" en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1954.

PAUTROT, Jean-Louis. *Pascal Quignard ou le fonds du monde*, Amsterdam, Editions Rodopi B.V., 2007, 192 p.

PESSOA, Fernando. "El guardador de rebaños" en *Antología poética. El poeta es un fingidor*, Madrid, Espasa, 1982, p. 193

QUIGNARD, Pascal. *Abîmes. Dernier royaume III*, Paris, Gallimard, 2002, 274 p.

_____ *Écrits de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2005, 295 p.

_____ *La barque silencieuse. Dernier royaume VI*, Paris, Seuil, 2009, 238 p.

_____ *La nuit sexuelle*, J'ai Lu, Paris, 2009, 219 p.

_____ *Le nom sur le bout de la langue*, Paris, Gallimard, 1993, 107 p.

_____ *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, 356 p.

_____ *Les désarçonnés. Dernier royaume VII*, Paris, Grasset, 2012, 338 p.

_____ *Les ombres errantes. Dernier royaume I*, Paris, Gallimard, 2002, 204 p.

_____ *Les paradisiaques. Dernier royaume IV*, Paris, Gallimard, 2005, 313 p.

_____ *Petits traités I*, Paris, Gallimard, 1997, 608 p.

_____ *Petits traités II*, Paris, Gallimard, 1997, 672 p.

_____ *Rhétorique spéculative*, Paris, Gallimard, 1995, 198 p.

_____ *Sordidissimes. Dernier royaume V*, Paris, Gallimard, 2005, 286 p.

_____ *Sur le jadis. Dernier royaume II*, Paris, Gallimard, 2002, 325 p.

_____ *Terrasse à Rome*, Paris, Gallimard, 2000, 132 p.

_____ *Tous les matins du monde*, Paris, Gallimard, 1994, 117 p.

_____ *Vie secrète*, Paris, Gallimard, 1996, 496 p.

RABATÉ, Dominique. *Pascal Quignard. Étude de l'oeuvre*, Paris, Bordas, 2008, 191 p.

REID, Daniel. "El tao del sexo" en *El tao de la salud, del sexo y de la larga vida*, Barcelona, Urano, 1989, pp. 283-374

- RODRÍGUEZ GALÁN, José. *El espíritu de la danza*, Granada, Comares, 1997, 157 p.
- ROUQUET, Odile. *Les pieds à la tête - La tête aux pieds*, Paris, Recherche en Mouvement, 1991, 155 p.
- ROSENZWEIG, M. *Les drogues dans l'histoire: entre remède et poison. Archéologie d'un savoir oublié*, Bruxelles, De Boeck, 1998, 201 p.
- SÁEZ RUEDA, Luis. “¿Es posible una crítica sin Ideas regulativas? El nexos entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de las patologías” en *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, no 26, 2002, pp. 257-275. Texto disponible en internet: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/579/579> (Consultado el 5 de marzo de 2009)
- _____ *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, 528 p.
- _____ “Pensar la violencia desde G. Deleuze” en VATTIMO, G. y otros, *Hermenéutica entre civilizaciones II*, Madrid, Dickinson, en prensa.
- _____ *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, 333 p.
- SALGADO FERNÁNDEZ, Enrique. “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento” en GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (comp.) *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 309-349
- SAPIR, Jacques. “La competencia no es una ley sino un mito” en *Le monde diplomatique*, edición española, julio 2006, p. 3
- SCHILDER, Paul. *L'image du corps. Étude des forces constitutives de la psyché*, Paris, Gallimard, 1968, p.
- SCHNAKE SILVA, Adriana. *La voz del síntoma. Del discurso médico al discurso organísmico*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, 786 p.
- _____ *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2005 [2000], 101 p.

- _____ *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, 183 p.
- _____ *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Madrid, Siruela, 2006, 103 p.
- _____ *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, 332 p.
- _____ *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, Madrid, Siruela, 2003 [original: 1998], 583 p.
- _____ *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Madrid, Siruela, 2004 [original: 1999], 921 p.
- _____ *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Madrid, Siruela, 2006 [original: 2004], 711 p.
- _____ *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, 254 p.
- _____ *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2008 [1993], 365 p.
- _____ *Ira y tiempo. Ensayo psico-político*, Madrid, Siruela, 2010 [original: 2006], 288 p.
- _____ *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2000, 92 p.
- _____ *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2005, 117 p.
- _____ *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Valencia, Pre-Textos, 2006, 161 p.

SLOTERDIJK, Peter y HEINRICHS, Hans-Jürgen . *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, 367 p.

SOFISKY, Wolfgang. *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998 (trad. cast.: *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada editores, 2006).

STIEGLER, Bernard. *Mécréance et discrédit. 2 Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Paris, Galilée, 2006, 179 p.

STIEGLER, Bernard y ARS INDUSTRIALIS. *Réenchanger le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006, 173 p.

SZASZ, Thomas. *Drogas y ritual. La persecución ritual de drogas, adictos e inductores*, Madrid, Fondo de cultura económica, 1990, 287 p.

TRIGEAUD, Jean-Marc. *L'homme coupable. Critique d'une philosophie de la responsabilité*, Paris,

éditions Brière, 1999, pp. 92-93

TRUNGPA, Chögyam. *Crazy Wisdom*, Shambhala, Boston, 2003, 202 p.

_____ *Cutting through spiritual materialism*, Shambhala, Boston & London, 2002, 251 p.

_____ *Journey Without Goal. The Tantric Wisdom of the Buddha*, Shambhala, Boston & London, 2000, 150 p.

_____ *Orderly Chaos. The Mandala Principle*, Shambhala, Boston, 1991, 184 p.

_____ *Shambhala. The Sacred Path of the Warrior*, Shambhala South Asian Editions, India, 1999, 206 p.

_____ *The Myth of Freedom. And the Way of Meditation*, Shambhala, Boston, 1999, 176 p.

URBAN, Hugh B. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, University of California Press, 2003, 330 p.

VALÉRY, Paul. "Fluctuations sur la liberté" en *Oeuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1960.

VARELA, F. y FRENK, S. "The organ of the form. Towards a theory of biological shape", *Journal of Social Biological Structure*, vol. 10, n° 1, 1987, pp. 73-83

VARGAS LLOSA, Mario. *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguarra, 2012, 232 p.

WARSCHAWSKY, Michel. *On the border*, London, Verso, 2005, pp. 3-56

WEINSTONE, Ann. *Avatar bodies: A tantra for posthumanism*, University of Minnesota Press, 2004, 227 p.

WHITE, David Gordon (ed). *Tantra en practice*, Motilal Banarsidass Publ., 2001, 604 p.

WIGMAN, Mary. *El lenguaje de la danza*, Barcelona, Ediciones de aguazul, 2002, 106 p.

XIBERRAS, Martine. *La société intoxiquée*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 245 p.

ZINN, Howard. *Une histoire populaire des États-Unis*, Montréal, LUX, 2002.

ZIZEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, Diario Público, 2010, 143 p.

_____. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos, 2006, 245 p.

ZORN, Fritz. *Mars*, Paris, Gallimard, 1982, 226 p.

ZUKAV, Gary. *La danza de los maestros de Wu Li*, Madrid, Gaia, 1999, 340 p.

ZWEIG, Connie y ABRAMS, Jeremiah. (eds) *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Kairós, 1998, 468 p.