

Esa metafísica que no es Una

Materialismo inmanente, conocimientos
corporizados y formas de vida posthumanas

Iván Darío Ávila Gaitán



Ediciones
desde abajo

**Esa metafísica que no es Una
Materialismo inmanente, conocimientos
corporizados y formas de vida
posthumanas**

Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones
desde abajo

Esa metafísica que no es Una
Materialismo inmanente, conocimientos corporizados y formas de vida posthumanas
Iván Darío Ávila Gaitán

Agosto 2022

Ediciones desde abajo
www.desdeabajo.info
Bogotá D. C., Colombia

ISBN: 978-959-5555-69-3

Portada: “Este no es el Hombre”. Técnica collage. Luther Blissett, año 2022.

Diseño y diagramación: Difundir Ltda.
Carrera 20 N°45A85, telf.: 60 1 345 18 08

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todas y todos.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Índice

Prólogo	9
Presentación	
Para leer con los ojos	11
Exhortación	
Para leer con los dedos	13
Capítulo 1	
Onto-teología I	
Re-velaciones: del velo de Isis a la misterica paródica de Luce Irigaray	19
Capítulo 2	
Onto-teología II	
Por una mística corporizada: <i>Olódùmarè sive natura</i> , el devenir-mujer de Dios y la(s) cyborgdiosa(s)	55
Capítulo 3-1	
Fragmentos epistemológicos	
Las relaciones sexuales y de parentesco como escenografía del conocimiento	105
Capítulo 3-2	
Homenaje a Fenáreta	
Los tres géneros (sexuales) del conocimiento	141
Capítulo 4	
Desatar las fuerzas, alterar las formas	
Hacia el ocaso del Hombre	205
Bibliografía	281

Agradecimientos (para todos los días)

Al cuerpo no tan redondo de la Tierra
Entonces, a todo el mundo
Excepto al Hombre, excepto a la *nada*

Prólogo

Asistimos a la configuración de una atmósfera enrarecida, en la que se cree haber superado o resuelto varios asuntos de primer orden a nivel existencial. Entre ellos se encuentran el problema de la diferencia sexual, la pregunta por la consciencia en relación con el cuerpo, la distancia que separa la ciencia de la ideología o el sentido común, el modo de conducirnos en comunidad, la posibilidad de hacer la revolución y, no menos importante, la interrogante por los fundamentos mismos de lo real, a saber, los temas característicos de la filosofía. Parece haber muchas seguridades al respecto, especialmente en quienes perciben tales conceptos como anacrónicos. *Esa metafísica que no es* Una reta dicha creencia, sin que por ello deje de tomarse en serio el espíritu crítico que inspira las embestidas contra la tradición occidental y la modernidad. Como sucede con todas las grandes obras, no basta con una sola lectura ni con el uso del sentido de la vista para acercarse a este libro viviente. Del mismo modo, detrás del aparente conservadurismo, o mejor, revoloteando en su superficie, se esconde, a la vista de todo el mundo, un radicalismo extraño, queer.

La diferencia sexual no cabe en una, ni en dos ni en múltiples entidades discretas. No obstante, el autor de este texto parece firmar en masculino, al tiempo que alude a la inexistencia del Hombre y a la *sustancial indefinición* de una feminidad que contiene, cual matriz, n sexos y n mundos. Mundos perfectamente individuados que, sin corresponderse con un individuo en el sentido típicamente moderno del término, ya gozan de consciencia. No podría ser de otra manera, la realidad se empeña en conocerse a sí misma, pero solo desde entramados de fuerzas y cuerpos concretos. Porque como decía una amiga que reniega a veces de una feminidad que la engrandece: lo concreto no puede confundirse con lo discreto y no necesariamente se opone a lo abstracto. Existe una abstracción oscura, a la que se accede sin necesidad de arrancar velos y hundiéndose en el (im)propio cuerpo. Alguien solo puede decir verdaderamente “yo” citando multitudes, legiones más que humanas: diosas, santas u orishas que son singularidades naturales, como esa gran máquina informacional o mecanósfera que es la Vida.

¿Cómo hacer la revolución dándole la espalda al Dios de Spinoza, de la Santería, de Gebara, de Nietzsche y de nosotras mismas, Blissett y Porete? Imposible. Solamente componiendo cuerpos o conectando flujos, descubriendo pacientemente y de manera situada los diversos *coeficientes de transversalidad*, solamente a través de carcajadas cegadoras, lograremos que el mundo de *ellos*, el de Nadie, nos tome en serio. Las grandes y pequeñas *instancias de integración* del teatro patriarcal y falogocéntrico toleran sin inconveniente los ataques, excepto si proceden de la seriedad revolucionaria de la risa, el mimetismo, la parodia... el cuerpo. Pero ¿cómo sería posible todo esto si no somos capaces de distinguir la ideología de la ciencia y la sabiduría? Una ciencia y una sabiduría que ya no reconocen expertos, sacerdotes ni iluminados. Que desconfían incluso de los intelectuales orgánicos, o de los sociólogos de combate, y que entienden la necesidad de la ideología sin entregarse a ella.

Esperamos que esta sea suficiente provocación para *acariciar* un libro que, sin representar a nadie, le incumbe literalmente a *cualquiera*.

Luther Blissett & Margarita Porete

Presentación

Para leer con los ojos

Este texto explora aquello que puede constituir e implicar hoy una experiencia filosófica que tenga en cuenta el problema de la corporización, la crisis del humanismo occidental y, en particular, el papel de la diferencia sexual. Así, en un primer momento, se recurre a la obra de Friedrich Nietzsche, en especial a su poco analizado texto de juventud *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y a los recientes estudios de Nehamas, Cooper y Hadot, para argumentar que la filosofía, asumida como forma de vida, resulta indisociable de un conjunto de procesos de experimentación o alteraciones en la percepción habitual que: 1) descentran al sujeto o lo sacan de sí en tanto *mismo*; 2) permiten intuir una suerte de “copertenencia esencial” que recuerda constantemente la idea heracliteana y spinoziana de que “lo uno es lo múltiple”; y 3) conllevan una transformación en el modo en que nos relacionamos con los/as y lo demás. Asimismo, se sostiene que esta experiencia filosófica no puede equipararse a una huida del cuerpo sexuado y de la historia, sino que se realiza necesariamente a través de una localización histórico-corporal, como bien proponen las filósofas feministas Luce Irigaray, Ivone Gebara y Rosi Braidotti. Lo anterior conduce a elaborar una singular onto-teología que, en diálogo con la lectura deleuzeana de la (meta)física de Spinoza, es teorizada como materialista, inmanente y corporizada. La experiencia filosófica, así abordada, también posibilita construir una epistemología que distingue tres tipos de conocimiento íntimamente relacionados entre sí: 1) “propiamente filosófico” o “sabiduría”, en términos clásicos; 2) “científico” o “práctico-crítico”; y 3) “ideológico”. Dicha caracterización epistemológica emerge a partir de una relectura de los tres géneros del conocimiento propuestos por Spinoza a la luz de la “ciencia de los fluidos” esbozada por Irigaray en *Ese sexo que no es uno*, la “ciencia nómade” presentada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* y los “conocimientos situados” de la epistemóloga feminista Donna Haraway (haciendo hincapié en su recuperación heterodoxa de la crítica del “materialismo contemplativo” y de la “ideología” llevada a cabo por Marx y Marx y Engels en sus *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*). Finalmente, este

trabajo concluye con un extenso capítulo que, al desplegar las herramientas epistemológicas y las reflexiones onto-teológicas antes mencionadas, logra construir un mapa de la crisis del humanismo occidental, de las diversas formaciones tecno-bio-físico-sociales de corte patriarcal/falogocéntrico asociadas a dicho humanismo y, no menos relevante, de los derroteros para la (re)construcción de instituciones más abiertas a la proliferación de heterogéneas formas de vida posthumanas. En particular se elabora una ética de la filiación no lineal y de los encuentros alegres y una política paródica de la transversalidad.

Exhortación

Para leer con los dedos

Existen trabajos que merecen una introducción, otros que no, que la tienen por costumbre y mero convencionalismo. A decir verdad, la mayoría pertenecen a este segundo género. Pero se trata de todo menos de pereza mental: los convencionalismos arrastran modos de percibir la realidad y tienden a asegurar la pervivencia en el orden dominante. Nuestro orden dominante se caracteriza por el uso y descarte acelerado de mercancías. Así, las introducciones *tienden a ser*, en la actualidad, un lugar que nos permite ingresar, *penetrar*, rápidamente y sin fricciones, al *objeto* de estudio. Podría decirse que la introducción es uno de los *lubricantes* más populares en los complejos industriales universitarios contemporáneos... Eso sí, idespues del *abstract*! Y, como el *abstract*, constituye el primer elemento de un recorrido lineal que termina en las conclusiones y da lugar al archivamiento del texto en cuestión. Su uso ha sido consumado.

No es entonces casual que este estilo lineal, de digestión veloz, esté en boga en la época de oro de la obsolescencia programada, como tampoco es casual que se parezca sobremanera a la sexualidad masculina: momento de la tentación/erección/eyaculación/flacidez, hasta un nuevo momento de tentación. Por otra parte, la lubricación que es la introducción se aplica cuidadosamente para una *penetración segura*, inmunizada, en la cual ya no hay peligro de contagio. ¡Qué peligroso es entender algo que el autor no quiso decir!, o mucho peor: ileer el texto sin teleología alguna, simplemente dejándose afectar por él! Por supuesto, al decir esto no estoy haciendo un llamado a la penetración sin condón. Si la intención es penetrar y eyacular sistemáticamente (eso que llaman ser original, auténtico, creativo... eso mismo que se busca en todo *paper*), entonces lo mejor es usar el condón, de lo contrario saldrá una criatura monstruosa, de-forme, que difícilmente tendrá lugar en el circuito intelectual.

En cualquier caso, reitero, hay trabajos que merecen una introducción. Para ellos, y por pudor, reservaremos la palabra “exhortación”, que es más

una intraducción que una introducción, es decir, constituye un prudente consejo para una experiencia de inmersión que no necesariamente asegura una *penetración* exitosa ni es el primer paso de un recorrido predecible, teleológico. Pero si no asegura una *penetración* exitosa es porque no hay fondo al cual penetrar. Todo se encuentra en la superficie. Si mis lectoras/es eventualmente me pidieran que sustentara lo escrito aquí, les respondería como Bartleby: “preferiría no hacerlo”; si me lo volvieran a pedir *mentiría*. ¿Y cómo puede ser de otro modo? Cuando no hay en el fondo un sentido último no puedo hacer otra cosa que mentir. Les expresaría mi particular experiencia con un texto que no es mío, que nunca lo fue. Además, les mentiría porque a veces arrancar una verdad es cuestión de vida o muerte (¡Bartleby acabó muerto!).

Esta exhortación es escrita, entonces, también como un asunto de supervivencia, de mínima inteligibilidad. No obstante, las razones para una exhortación no son del todo negativas. *Esa metafísica que no es Una*, como el mismo título indica, se encuentra recorrida por un tono excesivamente académico y abiertamente críptico, por lo menos en lo que respecta a muchos de sus momentos. Puede ser igualmente cierto que el tono coloquial, que coexiste con ese otro tono, haga el texto más legible de lo que ahora pienso. En todo caso, me embarga el temor de establecer una relación demasiado vertical con mis lectoras/es, sean quienes fueren, pues recuerdo mis acercamientos a textos que, por el lugar en el que se inscribían y el modo en que llegaban a mí, o en que yo llegaba a ellos, me expulsaban inmediatamente. Me sentía reducido, apabullado, como si una avalancha se hubiera precipitado sobre mi cuerpo entero y no me dejara pensar, y eso era así independientemente de que se tratara o no de textos que dijeran cosas terriblemente banales. Solo con el tiempo lo supe. No quiero que este trabajo sea una avalancha de ese tipo para nadie.

Habrà, pues, que leer el trabajo dos veces: la primera con los ojos cerrados, palpándolo con los dedos, oliéndolo, como si estuviera escrito en sistema braille o fuera una deliciosa sopa de letras; la segunda, con los ojos bien abiertos. La primera vez puede leerse de atrás para adelante, de adelante para atrás, o selectivamente, en desorden; la segunda vez habrá que leerlo en perfecto orden y sin saltarse ningún apartado. Solo así se habrá leído lo mejor

posible. Este trabajo está hecho con la convicción de que, con cada texto, necesitamos volver a aprender a leer. Leer no es nada evidente, ni para el mejor de los lectores. De hecho, los mejores lectores nunca dan por sentado que saben leer. Lee con calma, con agrado, con una sonrisa dibujada en el rostro o en tus dedos. Fabrica pequeños encuentros vivos con los pasajes del texto que a bien tengas. Que sacar apuntes sea inútil, que los apuntes queden grabados en tu piel. Que sea como en el sistema braille, donde los dedos, con el pasar de las letras, adquieren una forma y una sensibilidad particulares que no son las de todo el mundo. Este no es un texto difícil, es un texto vivo, y al pensamiento occidental le cuesta mucho vérselas con lo vivo sin asesinarlo. Por favor no te tortures ni tortures al texto con el fin de extraerle *una* verdad, él no tiene nada que confesar, solo quiere hacerte feliz sin plegarse a tus posibles deseos de ver(dad).

A continuación, encontrarás una serie de elementos que podrán desesperarte de vez en vez, pero que, abordados amablemente, solo desatarán carcajadas o momentos de felicidad:

1) Las dimensiones éticas, políticas, económicas, onto-teológicas, epistemológicas y estéticas, que involucran los contenidos de todo el trabajo, se encuentran constantemente superpuestas y se presuponen entre sí, aun cuando, en determinado momento, prime alguna de ellas. Como se podrá constatar en los primeros capítulos, *este es un trabajo filosófico sin más ni más*, lo que implica una determinada experiencia/concepción de la realidad y mi (re)localización en ella. No es un tratado, no es filosofía sistemática. Ahora bien, justamente dada mi localización, hay un tema que destaca en particular, a saber, la diferencia sexual. Si bien no existe una tesis que unifique y jerarquice los diversos argumentos, el problema de la diferencia sexual es una particular línea-fuerza que contribuye a conectar los múltiples ámbitos de la *experiencia filosófica*. Si me pidieran expresar, de un modo tradicional, cuál es la preocupación central del presente trabajo, diría que probablemente no es otra que la de trazar un mapa que me permita (re)localizarme, y que, durante esa experiencia –entendida como proceso de experimentación–, ha resultado necesario llevar a cabo una serie de “reflexiones” principalmente onto-teológicas, epistemológicas y ético-políticas siempre atravesadas por el problema de la diferencia sexual.

2) Aunque me he esforzado por definir aquello que pensé que había que definir con precisión, muchos de los conceptos solo se comprenden a través de una lectura transversal, o mejor, de dos, la realizada con los ojos cerrados y la realizada con los ojos abiertos. No es azaroso que sea así. En la medida en que se trata de un texto no lineal, el final resuena inmediatamente con el principio y el principio con el final. Es como una serpiente que se come su propia cola. Sea como fuere, la serpiente tiene capítulos numerados en orden consecutivo y, con cierta regularidad, hago alusión a lo que se ha afirmado en capítulos precedentes. ¿Por qué? Porque, aunque no se trata fundamentalmente de un texto lineal, sí es un trabajo abierto a una lectura de ese tipo, lo cual significa que no solo está hecho para ser leído con los ojos cerrados, palpándolo y haciendo cuerpo con él, sino también con los ojos abiertos, es decir, tomando distancia y fijándose en su consistencia argumentativa y conceptual.

3) Este no es un trabajo que use el llamado “lenguaje inclusivo”, ya que pone en duda la idea de inclusión y completitud (¡que no se quede nadie por fuera!). Por el contrario, se vale de un lenguaje profundamente experimental que, si bien cuestiona la asociación entre el masculino y lo universal, por ejemplo, en la idea de hombre como sinónimo de lo humano, se resiste a las soluciones facilistas del tipo “todos y todas” o sus variantes que se sirven del uso de la @, la x, el =, etc. De otro lado, por regla general, transito entre pronombres en singular y plural, pero ese tránsito no es aleatorio, sino que expresa la tensión entre mi singularidad y la multiplicidad de fuerzas que rebasan y constituyen dicha singularidad. También por regla general, el plural es empleado en femenino, mientras el masculino se reserva para el singular. Esto es así, se verá, porque tanto “yo” como la pluralidad de fuerzas que soy están marcados sexualmente. En ocasiones específicas empleo la fórmula “todos y todas”, “todos/as” y sus equivalentes, pero porque me parece imprescindible que se sienta la diferencia sexual, no bajo las pautas habituales del “lenguaje inclusivo”.

4) El texto articula abiertamente experiencias personales con momentos de argumentación tradicional, incluso exegeticos. Para mí resulta imposible separar conceptos y afectos, pensamiento y vida. Y como la Vida está presente con todo su peso, también lo está el lenguaje coloquial, que en

ocasiones raya con la pura oralidad. Asimismo, esto explica que, en los distintos capítulos, y al interior de los mismos, coexistan diversos estilos de escritura: la multiplicidad de la vida se expresa en la multiplicidad de estilo. Tal vez el estilo del último capítulo, bastante plano en comparación con los demás, se deba a una pequeña pero potente dosis de inseguridad con relación a todo lo que estaba arriesgando, a los modos en los que me estaba “exponiendo”, en capítulos precedentes. En esa misma línea, no hay una división clara entre forma y contenido. Probablemente en el capítulo 3 esto se perciba de manera especial. Allí, por ejemplo, realizo una distinción entre “epígrafe” y “fragmento”, siendo el segundo una manera no autorizada de cita que alude a cómo determinados conocimientos involucran construir cuerpos colectivos en los que, si bien no se pierde la singularidad, ya no es posible distinguir con absoluta claridad el Yo y el Otro, quien cita y quien es citado/a.

5) Las frases particularmente crípticas no son “huesos duros de roer”, no son pesados ladrillos, sino los momentos de mayor libertad para quienes se encuentren en plena *inmersión*. Cómo hubiera querido que, en algún momento de mi formación académica, me hubieran dado un aforismo y me hubieran pedido que lo leyera estando en muchas situaciones diferentes, que jugara con esas lecturas entre sí, que las comparara con lecturas realizadas por expertos y legos y, finalmente, que me preguntaran a qué se debe tal multiplicidad. Allí, en las condiciones materiales ligadas a la variación, *empezaría el análisis*. Lastimosamente la educación suele ser todo lo opuesto: entre más críptico es algo, más sentido unívoco debe tener, y lo que hay que hacer es llegar a las profundidades, cueste lo que cueste. Tanto es así que el maestro se alegra cuando su estudiante logra ver en el aforismo justo lo que él quería que viera, es decir, cuando tiende a asesinarlo, al aforismo y al estudiante. Pero nosotras, tú y yo, no nos alegraremos con cadáveres y muerte por doquier, ¿verdad?...

Capítulo 1

Onto-Teología I

Re-velaciones: del velo de Isis a la mistérica paródica de Luce Irigaray

*Descubrí por primera vez el término “experiencia mística”
en el libro del neotomista Jacques Maritain,
Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir,
donde aparecía precisamente como la cumbre del saber*
Pierre Hadot

*Yo, el último discípulo del filósofo Dioniso,
-yo, el maestro del eterno retorno*
Friedrich Nietzsche

*“Dios” habrá sido su mejor amante al no alejarla de sí misma
salvo en ese intervalo de su goce en el que ella se/le encuentra.
Hasta el infinito, tal vez, pero en la serenidad
del espaciamiento así proyectado por/en su placer*
Luce Irigaray

Miscelánea de aforismos o re-velaciones

∞ “Sí, estoy velada”, decía una mujer musulmana; “y soy feminista”, agregaba. “Mi velo no es su velo, el de ellos, el que ellos quieren o quisieran imponer sobre mí”. ¡Cuán insoportable debe ser para un hombre habitar el velo! Ser-velo, existir-entre-velos, apariencias, fantasmas, espectros y simulacros. Maquillarse. Engañar como Eva. Preferir el chisme al hablar verídico. ¿Existe un hablar velado?, ¿es posible un pensar velado? ¿No será quizá el velo lo real mismo?

∞ Nosotras, afirmadoras de la Vida, “desconocemos” la nada y la negatividad. No podemos ni siquiera despreciar aquello que no-existe. Ellos *gritan* “¡nada!”, y nosotras solo *escuchamos* “algo”; inmediatamente *percibimos* el *sonido* de su “nada” con toda la densidad material que implica.

∞ No paran de hablar, *ellos* no han parado nunca de hablar, y mucho menos de *gritar órdenes*. Sus gritos los han vuelto a-fónicos, sus alaridos son los de su cuerpo sufriente, incesantemente reprimido. De tanto hablar, ya no logran *escuchar* muy bien la melodía de sus cuerpos, de los nuestros, ni *pronunciar palabra verdadera* alguna.

∞ ¿Muerte? ¡Pero dónde puedo yo encontrarla! Sólo percibo tránsitos de una(s) vida(s) a otra(s).

∞ Huiste de tu cuerpo para buscar la vida eterna, lo único que lograste fue inventar el patriarcado.

∞ Míranos bien, querido, ¿de verdad crees que somos un mero reflejo para/de tus especulaciones? Pobre de ti, que sin un espejo como nosotras no tienes cómo reconocer tu figura; mientras que nosotras, tranquilas, impasibles, seguimos nuestro curso engañándote, con-fundiéndote, adquiriendo la forma que más nos convenga.

∞ ¡Pero cuántas lágrimas han derramado y hecho derramar *ellos* para alcanzar lo divino!, cuando nosotras sabíamos que siempre ha estado aquí abajo, en lo profundo, entre-nuestras-piernas, entre-nuestros-labios. Pero no es tiempo de lamentarse, afortunadamente ellos tienen algo profundo entre sus nalgas. La mierda sirve tanto como la matriz para abonar la vida; e indudablemente, el éxtasis místico se puede alcanzar también por el camino (del) recto.

∞ “Te amo, Vida”, eso se dicen por aquí unos a otras, otras a unos. Nosotras reconocemos lo pernicioso de semejante declaración, pero también su verdad profunda, sobre todo cuando nos la decimos otras a otras.

∞ Re-velaciones somos nosotras, Vida somos nosotras. Des-velaciones, estemos físicamente cubiertas o no, le llamamos al deseo de *ellos*. ¿En qué

sentido nosotras somos las que, supuestamente, “les quitamos el *sueño*” o “los dejamos sin *aliento*”?

∞ ¿Y si son las verdades-eternas eternas-diferencias que difieren de sí sin “dejar de ser”?

Axioma: la re-velación constituye el “origen” de la filosofía

¿Por qué una miscelánea de aforismos? Puede decirse que, en filosofía, el aforismo es el equivalente al solo de guitarra para el rock comercial. Cuántos no hemos escuchado por lo menos un solo que nos deja con cierta sensación ambigua: quedamos cargados de vitalidad, de fuerza, de alegría, volcados a la acción; pero, al tiempo, permanecemos impávidos, congelados, reducidos ante una fuerza que nos rebasa y que *sabe a eternidad*. Esos solos, esos aforismos, son tan eternos como perecederos. Tan singulares como universales. De la misma manera, suele decirse que en filosofía los problemas no se agotan, se repiten sin cesar una y otra vez, pese a que el contexto y la época sean profundamente diferentes. Un buen aforismo no se ata a su tiempo, es, como diría Nietzsche, intempestivo: no puede ser concebido en un *aquí* sencillo, transparente (es decir, en la mera transitoriedad del *ahora* que, antes de dejar de ser, es), si bien su efecto inmediato resulta indiscutible. El aforismo se parece a la poesía (y siempre tiene algo de poético, como la poesía algo de aforística): lo dice todo y no dice nada, comunica sin comunicar un mensaje específico, *afecta*... Aunque siempre es posible derivar un mensaje.

Es habitual oír que lo propio de la filosofía descansa en el trabajo teórico y, más puntualmente, en el conceptual; en mi opinión, la filosofía puede perfectamente prescindir de conceptos, mas nunca de aforismos (sean escritos o no). La filosofía es siempre filosofía-de-vida, envuelve “sabidurías”, y, como todo el mundo lo reconoce con mediana facilidad, el sabio se expresa por medio de aforismos, poemas, proverbios y sentencias: “Dios ha muerto”, “Solo sé que nada sé”, “Nadie se baña dos veces en el mismo río”, y quizá uno de mis preferidos, esta vez de Alfred N. Whitehead: “Toda la filosofía

occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía de Platón”. Por cierto, el aforismo poco entiende de manuales de citación, de normas APA o MLA. *Justo en el instante en el que se le atribuye una autoría, es del mundo entero. El aforismo es una revelación, una verdad eterna, pero una revelación que no se deja estabilizar, que es siempre diferente, siempre singular. Actual e inactual, actual y virtual.*¹ Es una *verdad eterna(mente) velada*, cuyo velo no esconde ningún original. *El aforismo es re-velación y la re-velación “origen” de toda filosofía.*

Resulta penoso que la *experiencia* habitualmente filosófica de la *verdad eterna(mente) velada*, de la *re-velación*, se decantara hacia un empeño por buscar la verdad desnuda corriendo el velo de la mentira (procedimiento de des-velación o develamiento). Es doblemente penoso porque, de por medio, existe cierta derrota política. Derrota que identificó la filosofía suprema con la búsqueda de la verdad descorporizada, estática y eterna, y que más recientemente la ha reducido a mero “trabajo conceptual”. ¿Qué es un concepto si no una versión *perrata* de la verdad desnuda?, ¿no produce el concepto la unicidad y distinción necesarias para la jerarquización mediante la cual opera el “buen pensar”, el “pensar racional”? ¡Vaya inventico perverso el de las kantianas “categorías del entendimiento”!,² útiles a la hora de generar *objetos pasivos*, a merced de un *sujeto activo* (ni hablar de las predecesoras Ideas platónicas, Formas aristotélico-tomistas o Ideas claras y distintas cartesianas). Derrota política: triunfo de las fuerzas centrípetas de la metafísica occidental dominante, del Hombre, el Estado, el falogocentrismo y

¹ Como veremos en el capítulo 4, lo “virtual” remite a todo aquello que es perfectamente real y existente, pero que se diferencia de lo molar o estratificado, es decir, de lo “actual”, en que alude a un ámbito informe: de fuerzas antes que de formas.

² Inventico que ha ido más lejos de lo que tal vez el mismo Kant pudo haber deseado, toda vez que su epistemología terminó por opacar su estética y, en menor grado, su ética. En el proyecto de las tres críticas, si se lo lee transversalmente, podrá descubrirse incluso toda una comprensión de la filosofía como forma de vida (Hadot 2009; Nehamas, 2005). De otro lado, ¿cuántas cosas bellas se producirían si consideráramos la estética kantiana como una compleja epistemología, incluso “aplicable” a las ciencias?, ¿qué ocurriría si la asepsia científica fuera atravesada, cual rayo imprevisible, por el sentimiento de lo sublime? Como Gilles Deleuze (2009) lo esbozó en su último escrito a propósito de “lo trascendental” en Fichte, algo de ese orden se jugó en el postkantiano romanticismo/idealismo alemán. Más adelante recuperaremos una figura crucial en dicho sentido, aunque esta vez se trate del literato y dramaturgo belga Maurice Maeterlinck.

el patriarcado.³ Derrota política: transición del *sentimiento corporizado* de una eternidad-siempre-diferente, donde el correlato son esas extrañas ideas llamadas re-velaciones, a la llana “universalidad del pensar filosófico”. ¿Quién que haya nadado en las aguas de la filosofía académica no ha escuchado la tontería de que la filosofía trabaja con ideas transhistóricas, absolutamente desincardinadas?, ¿y quién no ha presenciado el también penoso intento de curar la desincardinación sometiendo dichas ideas a la tiranía del contexto, a un determinismo histórico simplista que niega lo que de ex(es)tático existe en las ideas filosóficas entendidas como re-velaciones?

Pero hablar de re-velaciones es hablar de teología y religión, dirán algunos, no de filosofía: las re-velaciones atienden a *dogmas (absurdos)*, mientras que la filosofía se ocupa de *verdades (racionales)*, así sea para interrogar otras verdades. Una vez más, derrota política: identificación de la filosofía con la razón y la verdad, y, consecuentemente, de la teología/religión con la pasión dogmática y la mentira. Obliteración de la axiomática⁴ (dogmática o re-velación) que conlleva cualquier sistema. *Borramiento de la genealogía, de los arbitrarios puntos de anclaje producto de las relaciones de fuerza, del cuerpo.*⁵ Una re-velación tiene un punto de partida corpóreo, singular, que a la vez deviene universal. Las re-velaciones son imprescindibles para la construcción de cualquier sistema, pero, concomitantemente, dada su universalidad o eternidad, constituyen su propio principio de ruina. Nada puede presentarse como eterno sin afirmar su fluidez. Todo monoteísmo es, abierta o soterradamente, un politeísmo. Toda “verdad absoluta” es, abierta o soterradamente, “mentira absoluta”. He allí el porqué de una de nuestras principales estrategias: *instaurar otra axiomática a partir de la re-iteración o parodia de la axiomática monoteísta y logocéntrica.*

En suma, ¿en qué consiste el ejercicio filosófico? Lo característico del ejercicio filosófico radica en la instauración de axiomas, ideas o puntos de partida que

³ Ver el capítulo 4.

⁴ Un axioma, como se explica en el capítulo 4, da cuenta de los límites de ciertos entramados de fuerzas, por lo que también puede ser asumido como “punto de partida” para la comprensión de cualquier sistema. Deleuze y Guattari tienen un desarrollo específico de lo que llaman “axiomática capitalista”, la cual, asimismo, será abordada en el capítulo 4 y no es exactamente equiparable a lo que aquí se denomina axioma.

⁵ El cuerpo en sus dos dimensiones: dinámica y cinética. Ver los capítulos 3 y 4.

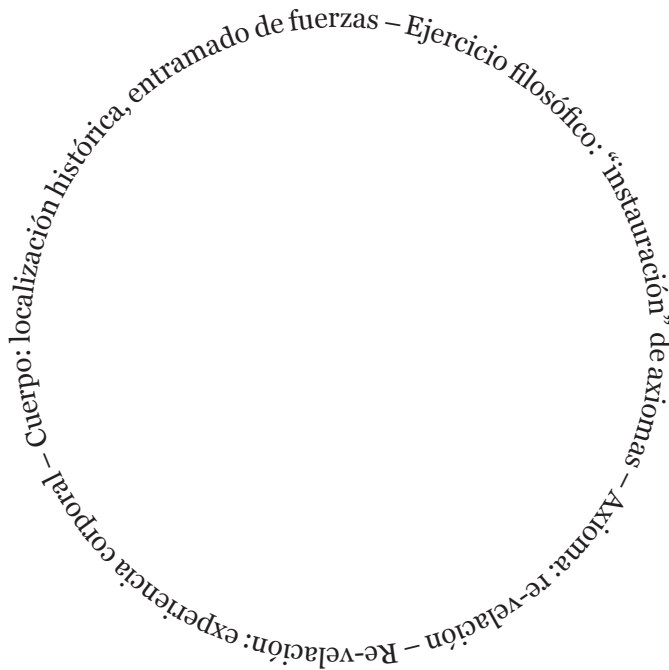
se “derivan” de la re-velación. Por su parte, la re-velación es el “producto” de una *experiencia*, a saber, es siempre corporizada. *La re-velación no es un enunciado arbitrariamente proferido por un sujeto volitivo, ni tampoco se desprende de una experiencia extática netamente irracional; es, más bien, el “correlato ideacional” de la topología de fuerzas (campo de batalla y de afinidades) que es el cuerpo. La re-velación consiste en, a partir de una precisa localización corpórea o incardinación, abrimos a las fuerzas eternas que componen ese cuerpo* (veremos adelante cuál es el sentido de “eternidad” que está en juego acá). Justamente la tensión constante que se da entre lo singular de la experiencia y la pretensión de “fundamentación” o “generalización” del axioma re-velado, hace de este algo precario, contingente, inherentemente inestable. Ahora bien, *la re-velación filosófica por antonomasia es aquella que pretende “instaurar” el fundamento de fundamentos, en otras palabras, aquella que hace alusión a la realidad en sí.*

Si aceptamos que toda re-velación es corporizada, pero que aun así es posible tener una re-velación de la realidad en sí, deberemos aceptar que el cuerpo, entendido como localización singular de un entramado de fuerzas, expresa ya la “totalidad” de lo real, su *substancialidad*. En términos clásicos: somos en Dios y Dios es en nosotros. Se me objetará que aquello de la localización corporal como topología de fuerzas implica ya una ontología, y por consiguiente cierta re-velación. Así es. Aludimos a una cuestión imposible de resolver de manera no “circular”, imposible de abordar respetando los principios de razón suficiente (causalidad unívoca) y del tercero excluido (o A o B). Se trata de un simultáneo “A-B” y de un efecto inmanente a la causa (lo cual termina por desdibujar la dicotomía causa/efecto). En fin, este es el tema neurálgico de las filosofías de la Antigüedad occidental,⁶ el problema de la “metafísica”, que actualmente podemos denominar problema ontológico y que desarrollaremos bajo la estela de autores y autoras “de la inmanencia”: Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche y Gilles Deleuze, este último con una influencia fuerte de los dos primeros y de Alfred N. Whitehead y Henry Bergson. Pierre Hadot, de otro lado, será quien nos permita empezar a explorar el problema ontológico a través de la relación entre filosofía y mística. Ahora bien, el panorama, tal y como lo deseo esbozar, no resultaría satisfactorio si no realizamos bodas

⁶ De ahí que, como se verá, la presencia inicial de Pierre Hadot, experto en filosofía antigua, sea crucial.

contra-natura, demoníacas, entre dichos autores, la filosofía/religión de la Santería y ciertas filosofías feministas, en especial las de Luce Irigaray, Donna Haraway, Rosi Braidotti e Ivone Gebara. Tal es nuestra hoja de ruta inicial. Vale precisar desde ya que la re-velación puede ocurrir, como en efecto acontece, *en cualquier lugar*, pese a que la derrota política que hemos sufrido haya especializado la experiencia filosófica y la haya ubicado en una casta de expertos, cuyo papel sería el de proveer de *sólidos* fundamentos a los “profanos”. Ese es el viejo tema del monopolio de la verdad revelada en manos de sacerdotes, filósofos académicos o científicos, y que, por supuesto, como se mostrará en el capítulo 4, responde a una axiomática o metafísica que ha sido dominante en Occidente y el mundo occidentalizado.

La filosofía, primer intento de diagramación



La filosofía, segundo intento de diagramación. Mayor “precisión”, menor legibilidad convencional (¿re-velación en curso?)⁷

Cuerpo de la filosofía como “meta-revelación” de las fuerzas

El velo de Isis

En el actual panorama filosófico académico bogotano, según percibo, parece haber tomado fuerza, desde hace un tiempo, una discusión concerniente al quehacer mismo de la filosofía. Más allá de la distinción entre “filosofía analítica” y “filosofía continental”, o quizá atravesando y profundizando tal distinción (no me parece nada claro), se ha venido librando una discusión sobre la relación entre filosofía y (forma de) vida,⁸ y, sobre todo, sobre la posible *actualidad* de la filosofía como forma de vida. En dicha discusión tienen a menudo una fuerte resonancia los trabajos de Alexander Nehamas (2005) y John Cooper (2012). Ambos autores insisten en detectar dos modos históricos de considerar la filosofía en Occidente a partir de las clásicas referencias griegas y greco-romanas: de un lado, habría una filosofía –que, por cierto, ha imperado en las academias contemporáneas– preocupada especialmente por el trabajo teórico, teórico o conceptual (y por certezas o condiciones epistemológicas); de otro lado,

⁷ ¿Cómo hablar de esto?, ¿con qué lenguaje(s)? La escritura convencional valoriza el “contenido”, en detrimento de la experiencia afectiva (asociada a la “forma”). Además, es una escritura lineal, que corre de izquierda a derecha, que enlaza lo primero con lo segundo, que se esfuerza por distinguir una palabra de la otra y las palabras del “mundo” ¿Cómo aludir a un proceso donde el “efecto” se queda en la “causa”; donde incluso la idea de “circularidad” no basta? Quizá la suerte de “palimpsesto” (mejor: de sobre-escritura o ultra-escritura), que es este segundo diagrama, performe la simultaneidad de dimensiones que se hallan implicadas en la experiencia filosófica, además de advertir cómo esa experiencia es ya, desde siempre, una ontología esquizofrénica, heterogénea, que funda des-fundamentando y des-fundamenta fundando. ¿Una “metafísica” que no es Una? Por supuesto, el diagrama es una provocadora e inocente caricatura, no creemos que existan “inexpresables” en “nuestra” lengua, ni que tengamos que confeccionar una “neolengua” desde ceros.

⁸ Muestra de esta discusión es el reciente libro *Convertir la vida en arte: Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*, compilado por Andrea Lozano-Vásquez y Germán A. Melendez (2016), del grupo Peiras de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá.

habría una filosofía cuyo objetivo central es la buena vida, la vida virtuosa o, sea como fuere, el arte de vivir. Así, aunque existan diferencias entre las aproximaciones de Nehamas y Cooper, los dos autores coinciden en que, históricamente, se han desarrollado dos énfasis más o menos fáciles de diferenciar. De hecho, a veces se siente como si nos invitaran a tomar partido.⁹

Otra figura relevante en este contexto es Pierre Hadot, quien, mediante sus rigurosas investigaciones en el campo de la filosofía antigua, ha contribuido decisivamente a (volver a) poner sobre la mesa el tema de la filosofía como forma de vida. La singularidad del trabajo de Hadot radica en que, para él, la filosofía como forma de vida se encuentra ligada también a cierta experiencia “mística”, a un saber o *sabiduría experiencial* que tiene que ver con lo Absoluto, para decirlo en términos hegelianos.¹⁰ Aunque el propio Hadot se esfuerce por distinguir la filosofía de la teología, y especialmente de la religión, y de identificar a la primera con la racionalidad y la tercera con los “ritos” y “creencias sobrenaturales”,¹¹ me parece que una de sus

⁹ Nehamas, por ejemplo, termina su introducción a *El arte de vivir* de la siguiente manera: “Mi propio interés ha pasado del arte de vivir a la práctica de este arte; o, más bien, he descubierto que estudiar el arte de vivir es comprometerse con una de sus formas” (2005: 32)

¹⁰ Hadot remite recurrentemente al libro de Michel Hulin (2007) *La mística salvaje* para comprender mejor este tipo de experiencias.

¹¹ Afirma Hadot: “Desde sus orígenes, la filosofía se desarrolló como una crítica de la religión: crítica destructiva, por ejemplo la de Jenófanes, que decía que los hombres hicieron a los dioses a su imagen; o crítica purificadora, como las de Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y finalmente los neoplatónicos. Crítica purificadora en el sentido de que la filosofía tiende finalmente a transformar la religión en filosofía, sea desarrollando una teología (pero una teología puramente racional); sea utilizando la alegoría para pensar de una manera filosófica las diferentes divinidades, como hicieron los estoicos, para quienes Zeus era el fuego, Hera el aire, etc., como también hicieron los neoplatónicos, que identificaron a los dioses del paganismo con entidades platónicas; o sea incluso como hicieron los epicúreos, que representaban a los dioses como sabios. De una manera general, la filosofía siempre ha tendido a racionalizar los mitos religiosos vaciándolos de su contenido mítico y dándoles un contenido filosófico” (2009: 60). Esta distinción entre filosofía y religión, que, en últimas, remite a la distinción entre episteme y doxa o razón y no-razón, es similar a la distinción hecha por Althusser (2015), de acuerdo con la cual la filosofía idealista, particularmente la platónica, se distingue de la materialista por ser una suerte de superflua racionalización de mitos religiosos. Por supuesto, Althusser va un poco más allá de Hadot en el sentido de cuestionar al platonismo por estar aún demasiado contaminado de mito, y por tanto de no-razón, e incluso por constituirse como una forma de pseudociencia en el momento en el que “ciencias reales”, como las matemáticas, experimentaban un auge. Ahora bien, Hadot parece acercarse bastante a Althusser cuando leemos aseveraciones como la siguiente: “[Los neoplatónicos] hicieron entrar en la filosofía

fortalezas, paradójicamente, se encuentra en desdibujar las fronteras entre filosofía y teología/religión, y, asimismo, en cuestionar la separación que habitualmente se hace entre una filosofía orientada a la búsqueda de la verdad y otra a la consecución de la vida buena o virtuosa. De ahí que –para Hadot– Kant y Wittgenstein, dos filósofos no necesariamente asociados a la filosofía como forma de vida hoy, sean grandes ejemplos de esta, aunque de maneras muy diferentes a la de, por ejemplo, Nietzsche. Hadot incluso incluye acá a científicos como Albert Einstein.¹²

Hadot, entonces, se convierte en un gran aliado para nuestra empresa, de acuerdo con la cual el aforismo es re-velación y la re-velación “origen” de toda filosofía, y donde, *al tiempo*, la re-velación implica tanto un cuerpo histórico como un entramado de fuerzas eternas que lo constituyen. Como veremos más adelante, se trata de una experiencia indisociablemente onto-teológica, epistemológica, estética y ético-política. Aquí incluso la distinción entre filosofía como forma de vida y como “teorética” o “puramente epistemológica”, por decirlo de algún modo, pierde sentido. Esto podrá apreciarse mejor al leer transversalmente los capítulos que componen el presente trabajo. Ahora bien, Hadot, trayendo a colación situaciones vividas por él mismo, habla de la experiencia mística atrás mencionada de la siguiente manera:

prácticas a veces supersticiosas y pueriles. Es totalmente exacto. Y encuentro que es algo difícilmente perdonable. Por eso no me gustan ni Jámblico ni Proclo. Esta intrusión de la religión en la filosofía siempre ha sido bastante enigmática para mí. Creo que se trata de una mala tentativa para hacer competencia al cristianismo, que, en esta época, se presenta también como una filosofía de apariencia platónica, pero asociada a ritos purificadores” (2009: 70). El presente capítulo, y particularmente el subsiguiente, espera marcar distancias con este tipo de distinciones entre filosofía (o ciencia) y religión/teología.

- ¹² Esto no significa que Hadot no encuentre tendencias históricas, ya que afirma: “se puede observar la continuidad de dos tradiciones desde la Edad Media, una que privilegia el discurso filosófico y otra que integra en la filosofía la perspectiva del modo de vida, del ejercicio vivido” (2009: 175). Según Hadot, estas dos tendencias pueden haber aparecido debido a que, durante la Edad Media, fueron prohibidos modos de vida diferentes a los cristianos, lo cual obligó a la filosofía a convertirse sobre todo en un tipo de “discurso” más que en un “ejercicio vivido”. Solo hasta el siglo XVIII (re)aparecerá con fuerza una filosofía emparentada con la estilización de formas de vida no necesariamente “cristianas”: “En el siglo XVIII apareció la noción de lo que llamamos filosofía popular, que era en el fondo una filosofía que podía ser practicada por las gentes mundanas y que era una manera de vivir” (2009: 175).

Había caído la noche. Las estrellas brillaban en el cielo inmenso. En aquella época todavía podían verse. Otra vez fue en una habitación de nuestra casa. En ambos casos, fui invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa, provocada por el sentimiento de *la presencia del mundo, o del Todo, y de mí mismo en este mundo*. De hecho, no era capaz de formular mi experiencia, pero después sentí que correspondía a preguntas como: ‘¿Quién soy yo?’, ‘¿Por qué estoy aquí?’, ‘¿Qué es este mundo en el que estoy?’ Experimenté un sentimiento de extrañeza, el asombro y maravillamiento por estar allí. Al mismo tiempo, tenía la sensación de estar inmerso en el mundo, de formar parte de él, el mundo se extendía desde la más pequeña brizna de hierba hasta las estrellas. Este mundo se me hacía presente, intensamente presente. (...) Creo que soy filósofo desde entonces, si se entiende por filosofía aquella conciencia de la existencia, del ser-en-el-mundo. (...) No fue sino mucho más tarde cuando descubrí que muchas personas tienen experiencias análogas, pero no hablan de ellas (2009: 25 [cursiva añadida]).

Es curioso que Hadot relate este tipo de vivencias, y que, a la par, diga no estar seguro de definirlas como experiencias místicas en sentido estricto. Probablemente haya mucho de modestia aquí, puesto que, como bien se puede apreciar en el epígrafe del presente acápite, la experiencia mística está ligada a la *sabiduría*, al saber supremo en tanto saber del Todo, según sus propios términos. Además, puede que en ese sentido Hadot esté bastante influenciado por la filosofía antigua, de acuerdo con la cual tendía a aseverarse, como en Platón, que “Dios era sabio y el hombre no podía ser sino filósofo, es decir, ‘amigo de la sabiduría’, ‘en busca de la sabiduría’” (2009: 177). De otro lado, nuestra hipótesis toma mayor fuerza con el carácter ideal que Hadot encuentra en la figura del sabio: “La figura del sabio no es más que un modelo, un ideal, que orienta e inspira la manera de vivir (...) Creo que no hay nada más ridículo que declarar a alguien sabio o santo” (2009: 178).

La sabiduría del sabio o santo es, pues, reiteramos, una sabiduría relacionada con la *experiencia del Todo y de nosotros en él*. Hadot tiene varias expresiones para referirse a esa experiencia; la denomina, siguiendo a Romain Rolland, “sentimiento oceánico”, el cual es descrito como “la impresión de ser una ola en un océano sin límites, de ser una parte de una

realidad misteriosa e infinita” (2009: 28). También la llama “conciencia cósmica” y no duda en citar *La mística salvaje* de Michel Hulin, donde él encuentra quizá la mejor descripción, a saber: “el sentimiento de estar presente aquí y ahora, en medio de un mundo intensamente existente, (...) sentimiento de *copertenencia esencial* entre yo mismo y el universo” (2007: 48 [cursiva añadida]). Igualmente se remite a Rilke para hacer alusión a esa *copertenencia esencial*: “Rilke me hizo sentir intensamente el desgarramiento que se produjo entre el hombre y la tierra, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la unidad cósmica” (2009: 85). Si bien Rilke alude a una copertenencia con Dios, Hadot puntualiza que es “un Dios que empezamos a hacer por medio de nuestra existencia, un Dios que vive todas las vidas, incluso las más humildes” (2009: 85). El Dios que Hadot lee en Rilke se identifica, ciertamente, con el cosmos; es un Dios completamente inmanente.

En este punto, lo que me parece realmente interesante radica en que, en cualquier caso, la sabiduría de la experiencia mística es “algo que se sitúa en el nivel del puro sentimiento de existir” (Hadot, 2009: 29). En suma, hablamos de una *transformación de la percepción habitual*¹³ conectada con la experiencia mística de una *copertenencia esencial*, es decir, con el experimentarse *expresión* de una existencia, realidad, cosmos o Todo, que nos “rebas”. Vale destacar acá que esa sabiduría rara vez se evidencia en el uso tradicional del lenguaje, de ahí que Hadot se sirva de literatos y artistas plásticos como Cézanne, quien alguna vez habló de “la inmensidad, el torrente del mundo, en una pequeña pulgada de materia” (Cézanne en Hadot, 2009: 262). No es azaroso, entonces, que Hadot finalice el libro *La filosofía como forma de vida* con un compendio de aforismos y fragmentos variopintos, tanto de Cézanne como de Zhuangzi, Goethe, Nietzsche, entre otros. Como luego veremos con mayor detenimiento, en nuestro caso privilegiamos el aforismo y, en general, el “lenguaje poético” (Kristeva) o “hablar-mujer” (Irigaray); los consideramos formas de expresión que tienen la plasticidad necesaria para permitir expresar ese saber de “lo real en sí” en su aparición, en su re-velación.

¹³ “Siempre he considerado la filosofía como una transformación de la percepción del mundo” (Hadot, 2009: 26).

Como consecuencia de lo mencionado, para Hadot (2009: 177-179) la primera característica del modelo de sabio es la conciencia cósmica derivada de la experiencia mística, de la experiencia de *copertenencia esencial*. La segunda característica, en relación directa con la anterior, es una insistente preocupación por “lo/s otro/s”, por las infinitas diferencias que componen ese cosmos del cual también somos expresión. Finalmente, la tercera característica consiste en, una vez “adquirida” la conciencia cósmica, conciencia de una existencia impersonal que nos “rebasa”, disfrutar la propia existencia de tal manera que se persiga la paz, libertad o felicidad absolutas (aquello que en algunas tradiciones aparece, con todas sus distancias, como santidad, vida buena, ataraxia, beatitud o incluso “vida eterna” –un Cielo *en* la Tierra–). Ahora bien, recordemos que para Hadot el sabio constituye un modelo, así como la sabiduría algo que se persigue; no obstante, hay una razón crucial para que esto sea así, fuera de su adscripción a ciertas preocupaciones presentes en diversas tradiciones de la filosofía antigua. Hadot cree que si la santidad es difícil de encontrar es porque vivimos en medio de instituciones que continuamente disminuyen o impiden la expresión de nuestra fuerza vital, o como él mismo apunta creando un diálogo ficticio entre Nietzsche y Montaigne:

Montaigne imagina a alguien que dice: “no he hecho nada en todo el día” y Montaigne le responde: “¡Cómo!, ¿no has vivido? Ésta no es sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones”. Nietzsche le responderá diciendo que las instituciones humanas tienen como objetivo impedir a los hombres sentir su vida (2009: 189).

A este último asunto regresaremos más adelante. Por el momento, me gustaría recoger los siguientes aspectos planteados por Hadot para la propuesta por nosotras esbozada: 1) el saber filosófico por antonomasia (*sabiduría*, en sentido estricto) es aquel que da cuenta de una realidad infinita que nos “rebasa”, y de la cual somos una de sus expresiones (“lo real en sí”, llámese cosmos, Dios, Todo, Vida, etc.); 2) ese saber es, a su vez, expresión de una *experiencia mística*, la cual alude, justamente, a una *copertenencia esencial*; y 3) la experiencia mística es, fundamentalmente, una experiencia estética, en el sentido de que opera una transformación en la percepción y, por ende, conduce a una transformación de nuestro re-

lacionamiento con “lo/s demás”. Llamaremos a esto “*arte epistemológico-cartográfico*” (desde el principio con dimensiones ético-políticas), ya que se trata de una *experiencia que altera nuestra percepción* (arte), *conlleva comportamientos diferentes* (ética-política), *y resulta ser, básicamente, una experiencia ligada al saber en torno a la realidad en sí y a nuestra existencia corpórea como expresión de dicha realidad* (onto-teología y epistemología). Por este motivo concordamos con Hadot cuando, parafraseando a Bergson, apunta lo siguiente: “La filosofía no es una construcción de sistema, sino la resolución tomada una vez de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí” (2009: 30-31).

Creemos que esta concepción de la filosofía, tan novedosa como tradicional, es la contracara de la *filosofía sistemática*, en donde la meta continúa siendo dar cuenta de la totalidad de lo real, pero de tal manera que el sistema filosófico edificado, con el objetivo de perpetuarse en el tiempo, se termine inmunizando frente a la realidad misma. *A menudo la filosofía sistemática reniega de la “volatilidad” de la experiencia mística, la cual, como vimos, es tan estética como epistemológica, y, en cambio, o bien acude a la revelación¹⁴ como develamiento, es decir, como sacar a la luz una dogmática incuestionable, o bien recurre a una concepción de la razón como ente autónomo, capaz de separarse del cuerpo y del cosmos para aprehenderlos a cabalidad. Tanto en una como en otra versión, la realidad aparece finalmente desnudada y penetrada, exhibida sin tapujos en su supuesta substancialidad.* Como veremos, la filosofía sistemática traduce una de nuestras grandes derrotas políticas. La filosofía sistemática es filosofía falocéntrica y patriarcal.

En la delimitación de estos dos modos contrarios de entender la experiencia filosófica, también resulta relevante la obra de Hadot. *El velo de Isis* (2015), uno de sus libros más célebres, en el que trabajó durante treinta años, vuelve sobre el problema de la mística, pero ahora en relación con Isis, la antigua diosa egipcia que simboliza las fuerzas creativas de la naturaleza, del cosmos, y que se identifica con la Artemisa griega y la Diana de Éfeso romana. Según Hadot, por lo menos en Occidente, en lo cual profundiza-

¹⁴ Lo cual, en efecto, puede conllevar otro tipo de mística, pero menos “volátil” y generalmente experimentada solo por “grandes profetas”.

remos más adelante, la naturaleza se ha tendido a percibir como oculta, ha tendido a “ocultar sus secretos”; esto explica que Hadot haga del aforismo de Heráclito “la naturaleza ama ocultarse” el motivo transversal de *El velo de Isis*. No obstante, ese ocultamiento o secretismo de la naturaleza puede conllevar actitudes diferentes, actitudes que se corresponden, además, con tipos específicos de mística o, en todo caso, con diversos “métodos de aproximación a la naturaleza” (término empleado por Hadot [2015: 274]). Como es sabido, lo místico/mistérico remite a lo secreto, sea lo secreto que se quiere develar (des-velar), re-velar (mostrar velado) o dejar secreto (conservar oculto e intacto). El hecho de que la naturaleza, que en Hadot sin lugar a dudas es sinónimo de “lo real en sí”, aparezca representada por una Isis, Artemisa o Diana veladas desde la Antigüedad hasta la Modernidad, da cuenta de que el velo, el “secreto”, es algo con lo que diferentes aproximaciones, tanto científicas como filosóficas y religiosas, han tenido que vérselas por lo menos en la historia occidental.

Concretamente, Hadot encuentra dos grandes aproximaciones a la naturaleza. La primera es definida como “prometeica”, y tiene que ver con el des-velar, con *forzar* a la naturaleza para que nos muestre sus secretos. La segunda es definida como “órfica”, en la cual, por el contrario, de lo que se trata es de “acompañar” a la naturaleza en su devenir creativo. Es precisamente este segundo modo de aproximación el que se relaciona con la conciencia cósmica de la experiencia mística que describimos atrás. Ahora bien, según Hadot, la aproximación órfica aparece en filosofías como las de Goethe, Schopenhauer y Nietzsche, y en sus respectivas apuestas en torno a la ciencia. Por su parte, la aproximación prometeica ha marcado profundamente ciertas tendencias ilustradas que luchan contra el “obscurantismo”. Más adelante deberemos profundizar en estos aspectos, pero, por ahora, nos detendremos en la actitud “órfica” de Nietzsche, de quien Hadot dice: “Nietzsche se une decididamente a la actitud de todos aquellos que, como Rousseau o Goethe, se negaron a arrancarle el velo a Isis” (2015: 364), actitud donde es fundamental respetar el pudor de la naturaleza, pues ese pudor significa que “la Verdad es inseparable de sus velos” (2015: 368), que “Verdad y Naturaleza representan el fondo terrorífico de la realidad que se querría, en la voluntad de verdad a cualquier precio, separar de su velo, es decir, del mundo de la apariencia, de la forma y del arte” (2015: 368).

Dicho esto, nuestro cometido principal es intentar percibir en Nietzsche una apuesta mística por la re-velación, donde, como apunta Hadot, no hay nada más allá del velo, nada más allá de la apariencia.

Existe un relativamente olvidado “texto de juventud” de Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (2011), que, sin embargo, hallamos significativo para explorar el problema de la re-velación y su conexión con la filosofía como forma de vida. Allí Nietzsche intenta hacer una singular re-*construcción* de la filosofía griega antigua, especialmente la de la “época trágica”, es decir, la de aquella época en la cual, como reiterará el mismo Nietzsche en un “texto de madurez”, se le dice “*sí a la vida* incluso en sus problemas más extraños y duros” (2002: 143-144 [cursiva añadida]). Es curioso que Nietzsche, a diferencia de Hadot (pero también de Cooper y Nehamas), vea el mayor esplendor de la filosofía griega en tanto forma de vida en la filosofía preplatónica, de Tales a Sócrates. Con Sócrates, apunta Nietzsche, lo trágico, y, podríamos decir, la filosofía en tanto forma de vida o estilización de la vida, empieza a decaer. Mientras para Hadot el gran referente de la filosofía como forma de vida parece ser Sócrates, del cual habrían bebido las filosofías cínicas, estoicas, epicúreas, neoplatónicas, etcétera., para Nietzsche dichas corrientes, así como Platón y Aristóteles, los dos grandes discípulos de Sócrates, constituyen “una reproducción borrosa, una copia desvaída y que por eso hablan con poca claridad” (2011: 575). ¿Cuál es la diferencia radical que Nietzsche encuentra entre las filosofías preplatónicas y las posteriores a Platón? Básicamente, que las segundas “buscan una salvación, pero sólo para los individuos o como mucho para grupos afines de amigos y de discípulos” (2011: 577), mientras que la actividad de las primeras “se dirige, aunque ellos no lo sepan, hacia una curación y purificación a lo grande” (2011: 577), “curación”, “purificación” o “salvación” que comienza con una *intuición mística*:

La filosofía griega parece comenzar con una ocurrencia disparatada, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas: ¿es realmente necesario detenerse en este punto y tomarlo en serio? Sí (...) porque en tal proposición está contenida la idea de que todo es uno. (...) a causa de [esta] razón a Tales hay que considerarlo como el primer filósofo griego. –Si él hubiese dicho: la tierra surge del agua, sólo tendríamos

entonces una hipótesis científica (...) Sin embargo, Tales fue más allá del aspecto científico. Tales, presentando esta idea de unidad a través de la hipótesis del agua, no sólo ha superado el bajo nivel de las concepciones físicas de su tiempo, sino que de un salto las sobrepasó mucho. Las escasas y desordenadas observaciones de tipo empírico que hizo Tales sobre los estados y transformaciones del agua (...) no habrían permitido, ni mucho menos aconsejado, una generalización metafísica, que tiene su origen en una *intuición mística, y que la encontramos en todas las filosofías, junto al intento siempre renovado de expresarla mejor: se trata de la proposición: ‘todo es uno’* (2011: 578-579 [cursiva añadida]).

Nietzsche, retratando la experiencia de Tales, alude a un conocimiento que dista tanto del “sentido común” (del conocimiento/experiencia del diario vivir), como del conocimiento/experiencia “científico”, entendido acá como un conocimiento ligado a observaciones empíricas con cierta sistematicidad (lógica). En esto Hadot (2009) estaría de acuerdo con Nietzsche, pues también sugiere tres conocimientos posibles de discernir en la historia de la filosofía: filosófico, científico y común. En nuestro tercer capítulo, dedicado a la epistemología, ahondaremos en dicha cuestión; lo que por el momento me gustaría resaltar es el hecho de que Nietzsche no diluye el conocimiento/experiencia filosófico en el científico, ni lo identifica con el conocimiento/experiencia de la cotidianidad sin más ni más. Mejor aún, Nietzsche asegura que “en Tales se puede aprender qué es lo que ha hecho la filosofía en todas las épocas, cuando impulsada hacia su meta mágicamente atrayente, ha pretendido traspasar las barreras de la experiencia [de la mera observación empírica]” (2011: 579). Es en virtud de lo anterior que no podemos confundir la “razón calculadora” (2011: 579) de la ciencia empírica con la filosofía. La filosofía se nutre de certezas intuitivas; adivina, mediante la “ilógica fuerza de la fantasía” (2011: 579), que “hay seguridades demostrables” (2011: 579). Las certezas o seguridades intuitivas, entonces, son sometidas a la búsqueda de patrones, distancias y relaciones causales; no obstante, incluso, como sucede con Tales, cuando esas seguridades no puedan llegar a ser demostradas, “el filosofar no demostrable conserva todavía un valor; incluso si todos los apoyos están rotos, aunque sobrepase la lógica y la rigidez de la experiencia empírica con la proposición ‘todo es agua’, quedaría siempre un resto, después de que el edificio científico

hubiese sido reducido a escombros; y es justamente en este resto donde se encuentra la fuerza impulsora y, por así decirlo, la esperanza de una fecundidad futura” (2011: 579-580).

Tal y como apuntamos con Hadot, en Nietzsche el saber filosófico por antonomasia, la *sabiduría*, es expresión de una *intuición mística* que alude a una *copertenencia esencial* (“todo es uno”). Copertenencia que, en el caso de Tales, vendría a expresarse como “todo es agua”. Asimismo, para Nietzsche la experiencia mística es una experiencia no solo epistemológica, sino estética, relacionada con una *alteración de la percepción*; de ahí que señale: “La palabra griega que designa al ‘sabio’, hace referencia etimológicamente a *sapio*, yo saboreo, *sapiens*, el que degusta, Sisyphos, el hombre de gusto refinado” (2011: 580-581). Nietzsche también distingue radicalmente la experiencia filosófica, la cual es marcadamente *inútil*, del principio *utilitario* y *calculador* del científico, quien “se precipita sobre todo lo que es cognoscible con ciego deseo de querer conocerlo todo sea como sea” (2011: 580). En contraste con la “ciencia calculadora”, la filosofía “reprime este impulso: y, sobre todo, lo hace a través de aquello que considera como algo alcanzable y alcanzado. El máximo conocimiento, el de la esencia y el núcleo de las cosas. Cuando Tales dice ‘todo es agua’, el hombre se estremece y deja de arrastrarse como un gusano sobre el campo de las ciencias particulares” (2011: 579-581).¹⁵ La filosofía, a diferencia de la ciencia, tiene como punto de anclaje una afirmación, un sí, una axiomática o seguridad allende lo lógico-empíricamente demostrable. Por su parte, la “ciencia calculadora” tiene como punto de partida la falta, la ausencia, la carencia, el no; la “ciencia calculadora” está motivada por una necesidad de conocerlo todo, de no digerir nada. A través de la “ciencia calculadora” actúa una fuerza apropiadora que, cual agujero

¹⁵ La idea de que la filosofía no puede ser confundida con la “ciencia calculadora” (aunque haya vínculos entre ellas) está también muy presente en Hadot: “ver las cosas y nuestra existencia personal desde una perspectiva cósmica y universal, de volver a situarnos así en el acontecimiento inmenso del universo, pero también, podríamos decir, en el misterio insondable de la existencia. Esto es lo que llamo la conciencia cósmica (...) Añado, además, que el desarrollo de la física y de la astronomía contemporáneas, por las perspectivas vertiginosas que se les abren, pueden conducir al sabio a superar los límites del puro razonamiento científico y a tomar conciencia del carácter a la vez enigmático y grandioso del universo. Fue el caso de Einstein” (2009: 150 [cursiva añadida]).

negro, lo engulle y despedaza todo a su paso. De manera casi análoga a la de Hadot, Nietzsche concluye que la experiencia filosófica implica una conciencia cósmica, una conciencia que da cuenta de una realidad infinita que nos “rebas”, y de la cual somos una de sus expresiones (“lo real en sí”, llámese cosmos, Dios, Todo, Vida, etc.); por ende, ya no se trata de la avaricia del sujeto que desea poseer sin medida al cosmos como objeto de conocimiento, por el contrario:

El filósofo busca que resuene en él la armonía total del mundo y luego trata de expresarla fuera de sí en conceptos: mientras es contemplativo como el artista plástico y compasivo como el religioso, atisbando los fines y relaciones causales como el científico, mientras que se siente expandirse hacia el macrocosmos, conserva sin embargo la sensatez de considerarse a sí mismo como reflejo del mundo, esa sensatez que posee el artista dramático, cuando se transforma en otros cuerpos, habla por su boca y, sin embargo, sabe proyectar esta transformación hacia fuera, en versos (2011: 581)

Nótese que acá los “conceptos” se equiparan a los “versos”, por lo cual, también con Nietzsche, es posible afirmar que la experiencia mística se expresa de manera privilegiada en aforismos, poemas, proverbios y sentencias que dan cuenta del resonar del mundo en nosotras: “Así contempló Tales la unidad de lo que es: y como él quería comunicarse ¡habló de agua!” (2011: 581). Pero Nietzsche no solo admiró la intuición mística de Tales, de acuerdo con la cual “todo es uno”, sino que, siguiendo a Heráclito, afirmó más específicamente que “lo uno es lo múltiple”: “El mundo es el *juego* de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido lo uno es al mismo tiempo lo múltiple” (2011: 588). Así como “juegan el artista y el niño, juega el fuego de Heráclito *eternamente vivo*, construye y destruye inocentemente –y éste es el juego del ‘eón’ que juega consigo mismo” (2011: 590 [cursiva añadida]). Ahora bien, aunque algunas veces “el niño tira su juguete, (...) pronto lo vuelve a coger, con capricho inocente. Pero cada vez que construye, junta, ensambla y forma, lo hace según ciertas reglas y según un orden interno” (2011: 590).

De momento dejemos de lado las “reglas” y el “orden interno”, cuestión que desarrollaremos más adelante; concentrémonos en la idea de que el fuego

de Heráclito es equivalente a Zeus. Zeus, en este contexto, como “Dios de dioses”, no es otra cosa que “lo real en sí”. La fórmula heracliteana “lo uno es lo múltiple” equivale a “Dios es lo múltiple”, o, dicho de otra manera: lo múltiple no es sino Dios jugando consigo mismo (“el juego del gran niño cósmico Zeus” [2011: 593]). Por su parte, Spinoza, como veremos, dirá que Dios, o sea la Naturaleza, el *ser* en sentido estricto, se expresa de infinitos modos; por lo cual, literalmente, lo uno es lo múltiple. Lo *eterno* –el “eón” o “aión” *posteriormente retomado por Deleuze*– está *eternamente vivo*, pues se expresa de infinitas formas. Esta es justamente la intuición suprema que conecta a Nietzsche con Spinoza y, mucho antes, con Heráclito, y que luego resonará en autores como Deleuze, pero también en Bergson, Whitehead, Braidotti, Irigaray y Gebara (con todas sus diferencias y no necesariamente en todos los momentos de sus respectivas obras). Así, Nietzsche, tras un largo recorrido después de haber escrito *La filosofía en la época trágica de los griegos*, dirá en *La voluntad de poder*, una compilación póstuma de algunos de sus dispersos “textos de madurez”, lo siguiente:

(...) el mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo “in infinitum” su juego. (...) ¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo? (...) Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace ni más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, (...) no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que *se encuentra inserto como juego de fuerzas y ondas de fuerza: que es, al mismo tiempo, uno y múltiple*; (...) un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple hasta la más complicada (...) Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi ‘más allá del bien y el mal’, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad de un círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, queréis un nombre para ese mundo? (...) *iese nombre es el de ‘voluntad de poder’, y nada más!... (2000: 679-680 [cursiva añadida])*.

Intuición nietzscheana fundamental: eterno retorno y voluntad de poder, o, expresado de otra manera, fuego *eterno* jugando indefinidamente consigo mismo; inocente dinámica dionisiaca de creación y destrucción: “Yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica *griega*, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, es sentido *religiosamente*, –la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada...*” (2002: 143 [primera cursiva añadida]). Se trata, pues, de una intuición mística que da cuenta de lo divino, de lo sagrado, de “lo real en sí”; pero que descubre que la eternidad de Dios es, indisociablemente, la afirmación del juego eterno de Dios consigo mismo. En ese sentido, si Spinoza es capaz de decir *Dios o sea la Naturaleza*, Nietzsche no duda en afirmar *Eterno retorno o sea Voluntad de poder*. Hadot (2009) asegura que la filosofía como forma de vida suele conllevar la pretensión de la divinización de la vida filosófica. Habiendo hecho las salvedades a este respecto, reiteremos una vez más que el sabio es santo, sagrado o divino en la medida que vive en tanto expresión de Dios o la Vida misma. Acá los epicúreos son quizá la muestra más explícita (Onfray, 2013), pues para ellos los dioses no constituyen voluntades trascendentes independientes de las vidas de los seres humanos (no son monarcas o jueces “sobrenaturales”), sino simples “modelos de vida inmanentes” que funcionan si se llevan a cabo ciertas prácticas materiales. En otros términos, para los epicúreos los dioses son seres imperturbables, que no dominan ni interceden por los seres humanos, que no son capaces de responder a una sola plegaria; si los dioses “sirven” de algún modo es como “ejemplos” de la imperturbabilidad (ataraxia) deseada por el filo-sofo. Dicho esto, no es casual que la vida filosófica en Nietzsche tenga características análogas a las de su Dio(ni)s(o), a las del eterno retorno y la voluntad de poder: “*ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, –ese placer que incluye en sí también el placer de destruir... (...) –yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, –yo, el maestro del eterno retorno...*” (2002: 144).

Esa última cita, extraída de uno de los “textos de madurez” de Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, nos permite entrever que a lo largo de su obra sobrevive la intuición mística fundamental según la cual “lo uno es lo múltiple”, o mejor, de acuerdo con la cual es posible la afirmación del devenir y la multiplicidad en la unidad. Justamente este mismo tema aparece, al

nivel de la vida filosófica, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pero emerge bajo el nombre de “unidad de estilo”. En opinión de Nietzsche, si los griegos preplatónicos lograron algo importante fue precisamente la unidad *en medio y a través* de la multiplicidad y el devenir.¹⁶ No obstante, lo que quisiera destacar, después de todo este recorrido, es que la intuición fundamental del eterno retorno y la voluntad de poder, o de la unidad en la multiplicidad, de, en suma, ese “axioma de axiomas” o “dogma supremo” que orienta la vida filosófica, no resulta meramente des-velada o revelada, sino re-velada. A Zeus, Dios o la Vida, a Isis/Naturaleza diría Hadot, no se le puede conocer desnudamente, impúdicamente, su revelación es siempre una re-velación, un “aparecer velado”. ¿Por qué? Porque nuestra experiencia de “lo real en sí” es siempre una experiencia corporizada, espacio-temporalmente situada. Nietzsche encuentra también esta afirmación ya en la filosofía de Heráclito, donde “la representación intuitiva comprende dos cosas: por un lado el mundo inmediato, cambiante y variopinto, que se nos impone en todas las experiencias [conciencia cósmica], por otro lado las condiciones únicas que hacen posible cada experiencia de este mundo, espacio y tiempo” (2011: 585). Nietzsche no alude a otra cosa que a la “tensión” inexpugnable entre el singular, temporal, nudo de fuerzas que constituye nuestra existencia y la *eternidad* de la cual esas fuerzas son

¹⁶ Vale traer a colación nuevamente la advertencia que hacíamos de la mano de Hadot atrás: Nietzsche no sobrevalora la fuerza de un supuesto individuo abstracto para estilizar su vida (darle unidad) en medio de la multiplicidad; todo lo opuesto, si Nietzsche reconoce algo es la necesidad de una cultura y de unas instituciones que hagan viable dicha estilización: “Existe una necesidad férrea que encadena al filósofo a una verdadera cultura: ¿pero cómo cuando esa cultura no existe? En tal caso el filósofo es un cometa imprevisible y que por eso infunde miedo, mientras que en el otro caso, en el caso favorable, resplandece en el sistema solar de la cultura como un astro principal. Por eso los griegos justifican al filósofo, porque solamente entre ellos no es un cometa” (2011: 576). Según Nietzsche, la modernidad dificulta sobremedida la vida filosófica, pues su característica central es la de la “cultería” (un irrefrenable y poco cuidadoso instinto de verdad a cualquier precio) y la “formación generalizada” (una “pseudoformación” que solo genera futuros funcionarios de acuerdo con las necesidades del Estado y el mercado). En otras palabras, la vida filosófica, que es una vida vivida como “voluntad de poder”, como potenciamiento de la singularidad en y a través del devenir y la multiplicidad, es posible en la medida de que se cuestione la “pseudocultura”, la “pseudoformación” y, en general, las instituciones desvitalizantes. La filosofía nietzscheana es, en consecuencia, necesariamente, una filosofía que reflexiona e intenta transformar las condiciones materiales de la época. Esto, en gran medida, explica los subsiguientes capítulos de nuestro trabajo.

expresión. En cualquier caso, la “tensión” es “ficticia”, por cuanto hablamos de dos caras de la misma moneda: la eternidad (la unidad) es el devenir (la multiplicidad), y viceversa.

La intuición mística del fuego heracliteano jugando consigo mismo no puede ser sino una intuición siempre singular. Si existe una metafísica acá no es la tan criticada metafísica de lo Uno o lo Mismo que caracteriza a la filosofía occidental, sino una metafísica donde lo Uno es lo Múltiple, donde lo Mismo ya es lo diferente: donde, además, solo puede existir alteración en la repetición, *parodia*. Por otro lado, si la filosofía sistemática ha apelado a una intuición conectada exclusivamente con la razón trascendente o, sea como fuere, con la posibilidad de trascender cualquier determinación para, en un abierto o soterrado desprecio del cuerpo y la temporalidad, acceder al espacio de lo divino, universal, substancial o eterno (de lo Uno), en Nietzsche encontramos una apuesta donde lo eterno siempre se muestra velado, donde el velo es *constitutivo* de lo real, pues es exclusivamente a través del cuerpo, del reino de las apariencias, que experimentamos lo esencial. El famoso perspectivismo nietzscheano descansa sobre el presupuesto de que somos una perspectiva de la eternidad, pero ser una perspectiva de la eternidad quiere decir ser, al tiempo, tan singular como universal: “Suponiendo que digamos sí a un único instante, con ello hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos sino a toda la existencia. Pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno –y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada” (2007: 218).

Con Nietzsche aprendemos que lo que en la cotidianidad se nos presenta como estable y unificado en realidad es móvil y heterogéneo, es una expresión del eterno movimiento de las fuerzas de la Naturaleza. Y viceversa, lo que a veces se proyecta como eterno y Uno trascendente, llámese Dios, Naturaleza, substancia, etcétera, en realidad no es otra cosa que una eterna multiplicidad en devenir, y por ende inaprehensible por fuera de sus singulares manifestaciones corporizadas. En nuestro capítulo dedicado al problema de la epistemología, veremos cómo tal concepción de “lo real en sí” conduce a afirmar que, si bien

podemos hablar *en varias dimensiones* de lo esencial o real, nunca podemos hacerlo arrebatándole su velo, su secreto o misterio *constitutivo*. Hablar de lo esencial es hablar desde las apariencias singulares, es hablar de re-velaciones y figuraciones.¹⁷ El velo no es *de* Isis, *es* Isis. La “miscelánea de aforismos o re-velaciones” que abre el presente capítulo da cuenta, justamente, de cómo “lo real en sí” se expresa siempre de una manera corporizada, situada. Pero esa situacionalidad no es fácil de explicitar, de ahí que necesite enteramente los capítulos 3 y 4 para esbozarla, para trazarla con unas cuantas pinceladas *artísticas*, aunque, implícitamente, ya esté recorriendo de manera activa las demás partes del presente trabajo.

La mística de Luce Irigaray

El doble carácter de la mística heracliteana, cuerpo singular/fuerza(s) eterna(s), es uno de los grandes “puntos ciegos” que han encontrado hoy ciertas filosofías críticas de la tradición occidental. Dichas filosofías, a menudo a través del contacto y recuperación de filosofías no occidentales (hinduismo, budismo, taoísmo, etc.), insisten sobremanera en el momento en el que el “yo” se entrega y consume en el fuego eterno, con el corolario de la disolución de la pulsión apropiadora de ese “yo”; no obstante, pareciera que aquí la intuición onto-teológica fuese universal sin más ni más, es decir, que funcionara exactamente igual independientemente de las condiciones materiales y del momento histórico en los cuales la experiencia mística tiene lugar. Hay, por ende, una re-introducción de cierta “objetividad”, de cierta asepsia que insiste en lo “neutral” y, consecuentemente, en la necesidad de despojar a Isis de sus velos. Incluso Hadot reitera este gesto, a su manera, cuando asevera lo siguiente a propósito del “esfuerzo hacia la sabiduría”:

(...) personalmente tendería a representarme la elección filosófica fundamental, es decir, el esfuerzo hacia la sabiduría, como una *superación del yo parcial y pasional*, egocéntrico, egoísta, *para alcanzar el nivel de un yo superior que ve todas las cosas desde la perspectiva de la universalidad y*

¹⁷ En el tercer capítulo desarrollaremos el concepto de “figuración”, propuesto en el marco de la epistemología feminista, a través de una lectura particular de las spinozianas “nociones comunes”.

de la totalidad, que toma conciencia de sí mismo como parte del cosmos, que abraza entonces la totalidad de las cosas (2009: 136 [cursiva añadida]).

Para Hadot, como vemos, la cuestión *no* es alcanzar un “yo superior” en tensión, *pero a través*, del “yo parcial y pasional”, sino *superar* este “yo parcial y pasional” con el objetivo de acceder a la “universalidad y la totalidad”. Pareciera que, aun cuando Hadot nos invita a asumir cierta conciencia cósmica que da cuenta de la copertenencia esencial, en algún momento la copertenencia pasa a convertirse en un terreno puro, homogéneo y universal. En otros términos, pareciera que para Hadot la proposición no es “lo uno es lo múltiple”, sino “o lo uno o lo múltiple”, pues para acceder a la “unidad” (universalidad y totalidad) es necesario *superar* el “yo parcial y pasional”. Esto también se ve reflejado en su metodología de trabajo en el marco de la historia de la filosofía, donde distingue claramente el terreno de la objetividad del de la subjetividad:

(...) podemos hacer como hacían los estoicos a propósito de sus representaciones: primero empezar por el juicio adecuado y objetivo (...) y, a continuación, emitir eventualmente el juicio de valor: esto tiene tal o cual significado para mi vida. Esta vez, podemos hablar de un retorno a la subjetividad, una subjetividad que por otro lado se esfuerza por elevarse a una perspectiva universal (2009: 111).

De la anterior cita resulta notoria la manera en que el “juicio objetivo” se distingue del “juicio de valor”. El “juicio objetivo” no debe confundirse con el valor o significado que tiene el objeto en cuestión para *mi vida*. Ciertamente esta actitud expresa lo mucho que Hadot se encuentra sumergido en la metafísica de lo Uno, donde, como veremos en nuestro tercer capítulo, lo que se demanda para acceder al terreno de la objetividad o universalidad es una operación de des-corporización, de negación del cuerpo. En términos teológicos conservadores podríamos decir que al Cielo o la Eternidad no nos elevamos ni en vida ni en tanto entes corporizados; solo la muerte, la negación de la propia vida y del cuerpo, nos permite experimentar la Vida Eterna. Lo que Nietzsche retiene de la intuición mística heracliteana es, así, de suma relevancia, ya que, en virtud del doble carácter de esta, la onto-teología nietzscheana (voluntad de poder y eterno retorno) es indisociable de su *perspectivismo*. *Perspectivismo*

donde la única “objetividad” posible es la que pasa por nuestra existencia corporizada. No existe “juicio objetivo” que no sea ya “juicio de valor”.

Mi hipótesis es que nadie como las filósofas feministas ha pensado las implicaciones de esta apuesta herácliteo-nietzscheana, ni en el terreno onto-teológico ni en el epistemológico en general. Vislumbrar hoy una conciencia cósmica como conciencia corporizada es, a menudo, atravesar por un devenir-mujer, puesto que precisamente son las mujeres quienes, en la historia occidental, han sido “reducidas” a sus cuerpos y, específicamente, a sus “órganos reproductivos”. Como efecto de esa reducción al ámbito de lo “natural” y de la “inmanencia”, se les ha negado la “trascendencia” característica de la “razón” y el “espíritu”, del *logos* o Dios. De tal modo que el *logos* de los *hombres* “sabios” se ha convertido en un falo-gos, y su Dios no ha podido ser otra cosa que Dios Padre. Falogocentrismo y patriarcado han marcado profundamente la historia occidental (Irigaray, 2009).¹⁸ Precisamente teniendo en cuenta esta problemática, Luce Irigaray, una filósofa poco recordada e incluso evitada por la academia bogotana, se dio la tarea de pensar, en su *Especulo de la Otra mujer*, una intuición mística *corporizada*.

En el capítulo de *Espéculo* titulado *La mística*, Irigaray delimita por lo menos tres tipos de experiencias místicas: 1) la masculina dominante, 2) la femenina y 3) la feminista.¹⁹ Podría decirse que la primera adopta la forma Él-Dios, la segunda la forma Ella-Dios y, la tercera, la forma Ella-“Dios”. Dado que todas son experiencias místicas, en todas existe un “fundirse” en Dios, en “lo real en sí”; no obstante, las dos primeras experiencias místicas, que corresponden al hombre con Dios y a la mujer con Dios, son experiencias falocéntricas/patriarcales, es decir, embebidas en la metafísica de lo Uno o lo Mismo que ha marcado, por lo menos, la historia occidental. En contraste, la forma Ella-“Dios” constituye una alteración de dicho orden, pues, justa-

¹⁸ Nuestro capítulo 4 estará dedicado, por entero, a mapear la metafísica de lo Mismo y el falogocentrismo/patriarcado.

¹⁹ Irigaray no se encarga de hacer esta delimitación tan precisa, así como tampoco les asigna nombres exactos a las diferentes experiencias místicas. Mi lectura de Irigaray, como la de los demás autores y autoras, es, sin lugar a dudas, un artístico ejercicio de intervención activa en sus planteamientos. Es un ejercicio de creación a partir de las fuerzas condicionantes (constitutivas de mi experiencia) que son esos autores y autoras, nunca un falocéntrico ejercicio de *creatio ex nihilo*.

mente, se trata de una experiencia mística que acontece *con y a través del propio cuerpo*, y que obliga a reconsiderar a Dios. Dios, en esa experiencia mística de tercer tipo, es en adelante “Dios”, es un Uno indisociable de lo Múltiple, una Universalidad indisociable de la Singularidad. Pero, ¿por qué es un “Dios” asociado a una Ella y no a un Él? La respuesta es relativamente sencilla: porque, precisamente, esta experiencia mística representa el rechazo de Irigaray a abandonar y negar el cuerpo para acceder a la Universalidad.

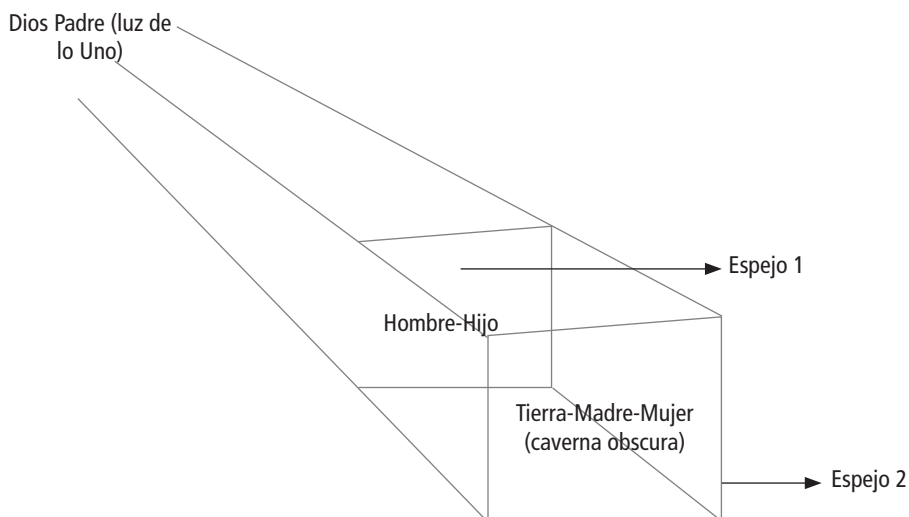
Es la experiencia histórica, situada, de muchas mujeres y, en primer lugar, de la misma Irigaray, la que indica que no se puede continuar ensalzando a un Dios que no es “el de ellas”, un Dios que ha sido una de las tantas expresiones de desprecio, abierto o soterrado, del cuerpo... Y, por consiguiente, de desprecio de las mujeres, en la medida que son ellas quienes se han visto “reducidas” a la “inmanencia corporal”. *Huelga añadir que no estamos hablando de la necesidad de asignar un Dios para cada sexo, sino de una apuesta específica que resalta las implicaciones de una historia corporizada incluso en lo concerniente a la intuición mística.* Con la mística Ella-“Dios”, Irigaray re-conoce su lugar histórico, su cuerpo sexuado, al tiempo que lo altera o desplaza; todo con el ánimo de cuestionar la imperante metafísica de lo Mismo: la mística de Irigaray envuelve una política de la *parodia*.²⁰ Con la intención de poner en evidencia el desplazamiento paródico que se efectúa entre la forma Ella-Dios y la forma Ella-“Dios”, a continuación nos gustaría re-*construir* los tres tipos de experiencias místicas mencionados.

Él-Dios: la mística masculina del espejo ardiente

A cada forma mística le corresponde una figuración, siendo la primera de ellas el “espejo ardiente”. Espejo donde el Hombre-Hijo se concibe como reflejo de su respectivo Dios Padre; espejo que llega a ser ardiente en la medida que el hombre se acerca y se termina fundiendo con la *luz creadora*. Lo múltiple queda reducido a lo Uno en una mística de amor incandescente. Retorno al origen. El Hijo, hecho a imagen y semejanza de su progenitor, se identifica con el Padre en la más maravillosa celebración de lo Mismo, de lo idéntico-masculino. Esta es una mística “imaginada como atracción mutua

²⁰ Estos temas serán desarrollados con detenimiento en los subsiguientes capítulos.

del padre y el hijo (...) Preservando, aún, su identidad en lo hom(br)ólogo y su razón en la hom(br)osexualidad” (Irigaray, 2007: 181).



Si nos atenemos a esta gráfica, la experiencia mística acontece cuando el Espejo 1 se acerca tanto a la luz divina que se funde con ella, por lo que el espejo mismo no puede sino quedar hecho trizas, no puede sino terminar ardiendo en llamas. Ahora bien, mientras el Espejo 1 se acerca a Dios Padre se aleja del Espejo 2, a saber, de la “caverna oscura” que es la Tierra-Madre-Mujer. Por supuesto, lo que el Hombre-Hijo tenía de espejo era su propio cuerpo, del cual escapa durante la experiencia mística (ise dice que el neoplatónico Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo!). El Espejo 2, al ser la pura *apariencia* invertida y completamente *falsa* de la luz de Dios (el espejo último), no podrá sino quedar anclado a su “pecaminosa inmanencia terrenal”. Sin embargo, si partimos de que Dios es Isis/Naturaleza, de que a la Naturaleza no se le puede separar de sus velos, o, dicho de otro modo, de que Dios-Uno es la multiplicidad cambiante de las *apariencias*, entonces lo que la experiencia mística está negando al alejarse del espejo de la Naturaleza, de la Tierra-Madre-Mujer (empezando por el propio cuerpo del hombre-místico), es a Dios mismo. De ahí que Irigaray señale lo siguiente: “Espejo

ardiente que en su bodega se (re)úne con la fuente de luz para abrazar a todo cuanto acontece en su hogar. No dejando más que ceniza, más que un agujero: sin fondo, en su deslumbramiento incendiario. De esta suerte ‘Dios’ la ha creado [a la Tierra-Madre-Mujer] para brillar y arder en su deseo” (2007: 180-181). Cuando Irigaray se refiere a la “(re)unión con la fuente de luz”, y al “abrazar a todo cuanto acontece en su hogar”, hay, mínimamente, un doble sentido: mientras que el hombre-místico cree estar (re)uniéndose con Dios Padre, mientras que intenta abrazar cálidamente su hogar, lo que en realidad ocurre es que está *abrasando*, incendiando, el hogar mismo, la Naturaleza. La experiencia mística masculina no es otra cosa que un agujero negro que reduce todo a cenizas. Fuego mórbido que destruye el hogar y “pone patas arriba sus habitaciones, su cueva” (2007: 178).

Ella-Dios: la mística femenina de la histérica llaga sagrada (mistérica)

La figuración que mejor se corresponde con la mística de la mujer falogocéntrica es la de la “llaga sagrada”. Aquí, la mujer-mística equivale a una histérica. La mujer mística es una mistérica. El fundirse con Dios Padre acontece cuando ella tiene el “honor” de dejarse penetrar por Él, pese a que su “débil” y “pecaminosa” existencia terrenal no lo soporte. Aunque duela, se trata de un dolor redentor, de una llaga sagrada. Cual histérica, la mujer-mística se retuerce, no soporta su propio cuerpo, se desgarrar, se desangra, grita. Habla un lenguaje incomprensible, enloquece, es enloquecida por el exceso de *logos* que su “pobre inmanencia” no es capaz de soportar. Chilla, aúlla, cambia de piel al quitársela a pedazos; toda la animalidad con la que se le identifica se expresa en un solo movimiento, y en otro, y en otro, y en otro. Sus gritos son graznidos, mugidos, relámpagos, todo al mismo tiempo: es la exorcización de la naturaleza, de cada proceso que implique reproducción, crecimiento y muerte. Si se retuerce es porque no ha dejado de ser serpiente venenosa, porque se *arrastra sobre la tierra*. Ya no se trata del espejo que, al acercarse al Padre para que lo abraza, termina abrasado, sino de un espejo roto a fuerza de ser *penetrado* por la luz divina. La mujer-mística se percata de lo *falsa* de su existencia cuando lo Uno originario brilla con tal intensidad que, desde lejos, hace explotar el espejo. Rayo de Zeus. Quema de velos, fin de las apariencias, cuerpo con

llagas, laceraciones, ... siempre intentando deshacer la carne, cada vez con mayor fuerza. Si el hombre-místico abandona su cuerpo porque se eleva al Cielo, la mujer-mística se lo entrega al fuego del deseo masculino. ¡Yo, esposa fiel del Señor!:

Un “Dios” se aproxima ya en sus/los desvanecimientos. Y que todos la consideren loca ya no importa puesto que el “príncipe del mundo” se ha fijado en ella y en lo sucesivo acompañará su soledad. Despertar lleno de alegría, para recaer en nuevos suplicios. Porque, ¿cómo no dudar de esa seguridad en su indignidad? ¿Cómo podría manifestarse “Dios” en su magnificencia y prodigarse en/a una criatura tan débil y tan vil como una mujer? Ella, tan frecuentemente humillada y de la que ni un solo átomo de sí misma presenta otra cosa que podredumbre e infección. *Residuos, materias*. De este modo, va a rebajarse de nuevo y cada vez más para sentir el amor que se pretende darle, y atravesar de nuevo los imaginarios que le impiden responder al mismo. Consagrándose a las tareas más serviles, a los comportamientos más vergonzosos y degradantes, para forzar el desprecio que se tiene, que ella tiene de sí misma. Y, tal vez, en el fondo del abismo, recobrar su pureza. De esta suerte, la sangre, las costras, el pus, eliminados en los demás y absorbidos por ella, serán aquello que la limpiará de toda mancha. Finalmente pura por haberse atrevido a repetir hasta el extremo la abyección, la repugnancia, el horror en el que estaba y al que se había miméticamente condenado. (Irigaray, 2007: 182).

Cenicienta. Ella que se mezcla con la mugre hasta volverse ceniza. Lava, limpia, restriega, se lava, se limpia, se restriega, se retuerce, grita, enloquece. Pero no importa, ¿acaso no es cenicienta redimida por el príncipe? Por el “príncipe del mundo”, por el “príncipe de paz” (Is. 9:6). Pacificada, ennoblecida, purificada por constantemente regocijarse en su pus y el de los demás, por tener la alegría de limpiar la mierda del mundo. Pacificada, purificada por el rayo de Zeus que la parte en dos, en tres, en cuatro, sobre todo en cuatro. En cuatro patas, como el animal obediente que es. Y el amante, antes que el Padre, es el Hijo, quien, en todo caso, es *el mismo*. El Hijo, “príncipe de paz”, la cara tierna del falogocentrismo, rescata a la mujer-mística de su soledad y le enseña no solo la superficial abnegación de

María, sino la grandeza de la crucifixión. Bañada en (su) sangre descubre la pureza...

¿Una llaga *sagrada*? Éxtasis en la hendidura gloriosa en la que ella se acurruca como en su morada, en la que ella se apoya y descansa como si estuviera en su casa; y Él está también en ella. Inmerso en una sangre que ella siente caliente y purificándose en su flujo generoso. Y lo que ella descubre en esa divina pasión, ella no tiene la voluntad ni el poder de traducirlo. Finalmente autorizada a callarse, oculta a las miradas en lo íntimo del intercambio en el que *ella* (se) ve lo que no podrá decir. (Irigaray, 2007: 183).

“Misterio –me histerio” (Irigaray, 2007: 183): Grita, gime, puja, que todo el mundo sabe que *te gusta* que te den duro. Entre más fuerte, más gozas. Hondo, más hondo, hasta que la carne viva aparezca. Deseo. Deseo de ver el velo en llamas tras ser arrancado del cuerpo; deseo que termina por quemar el cuerpo, porque el cuerpo ya es velo. “Misterio –me histerio” (2007: 183): Alaridos inaudibles e incomprensibles de dolor, o de placer. Cuando de ellas se trata, dicen por ahí, sus lágrimas de dolor son en realidad lágrimas de alegría. “Ella (se) lo buscó, ella en realidad *lo deseaba*”. “Cuando dice ‘no’, está diciendo que sí”. Confunde, están confundidas, nos confunden. Por fortuna la luz divina viene a enseñarles lo que desean, y ellas, así estén lavadas en lágrimas, deberán estar agradecidas, porque sus lágrimas las limpian, sus lágrimas de sangre son purificadoras. “Misterio –me histerio” (2007: 183): Ella descubre el misterio al dejarse penetrar por la luz del deseo masculino, pero nada puede comunicar. Enmudece. O habla mediante incomprensibles. Si el hombre-místico calla, o grita, es porque en el curso de su experiencia ha descubierto algo incluso superior a las categorías del entendimiento, se trata de un silencio sabio!, de esos que, se dice, experimentó Tomás de Aquino y que prefería a, e incluso llegaban a “invalidar”, las tres mil páginas de la *Suma Teológica*. ¡Tres mil páginas! ¿Quién no desea callar después de tanto hablar?, o mejor, ¿quién no desea conquistar hasta la última forma de hablar que es el callar?, ¿acaso no decía Wittgenstein *al final* de su *Tractatus* que “de lo que no se puede hablar, es mejor callarse”? En cambio, si la mujer-mística calla, o grita incomprensiblemente, no ha dejado de hacer lo que siempre se le ha demandado. “Finalmente autorizada a callarse”.

La mística se ha asociado históricamente con las operaciones de desposesión. El hombre-místico se desposee, se olvida de su “yo”, al fundirse con su Padre. La mujer-mística es, por el contrario, poseída por el Señor y desposeída de su cuerpo, el cual resulta desgarrado al ser ocupado violentamente. Nótese, sin embargo, que lo que en el segundo caso es una desposesión evidente, en el primero es solo aparente: el Hombre-Hijo, hecho a imagen y semejanza, lo único que hace es confirmarse a sí mismo en la unidad de lo hom(br)ólogo. Si en la mística masculina el hombre se abandona a sí, si abandona su precario y limitado entendimiento, es para situarse en la maravillosa universalidad del *logos* paterno. El hombre-místico se abandona a sí para confirmarse a sí de una forma radical. El hombre-místico nunca es poseído en sentido estricto, sino confirmado en su *ipseidad*. La mujer-mística, por el contrario, es objeto de una posesión absoluta, inaudita. La mujer-mística, acostumbrada a las lógicas de posesión e intercambio, a ser enseñoreada, debe, en todo caso, dar cuenta de que su posesión es la adecuada: siempre se corre el riesgo de que no sea el Señor quien la posea, sino las fuerzas demoníacas de(l) (resto de) la Naturaleza. La mujer-mística juega un peligroso juego, pues la santidad raya con la herejía de la bruja. A la mística solo la salva que se encuentra desposeída de sí en la medida que la posee el/su Señor. Siempre habrá que demostrar que su salirse de quicio es obra del Señor, para el Señor, con vistas a la redención, así ya no quede cuerpo alguno. Trazar el límite de la (des)posesión adecuada es crucial, pues será constante la vigilante presencia de quienes probablemente queden tan maravillados como “horrorizados de verla o escucharla caer por tierra fulminada, darse la vuelta, aullar, gemir agitándose entre convulsiones, tensarse para luego hundirse en un extraño sueño” (Irigaray, 2007: 181).



***El éxtasis o transverberación de Santa Teresa de Ávila,
de Gian Lorenzo Bernini, 1645-1652***

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba á las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos

Ella-“Dios”: la mística feminista de la mistérica paródica

Quedando en el límite de la herejía, llegamos a nuestra tercera experiencia, la de la mistérica paródica. Quizá es esta la mística que, sabiéndolo o sin saberlo, mejor retoma la intuición herácliteo-nietzscheana y la lleva a sus últimas consecuencias. Para la mistérica paródica la experiencia no consiste en huir de su cuerpo hacia el Cielo (primer modelo), ni en destruirlo como consecuencia de la penetración efectuada por la luz sagrada (segundo modelo). Acá, ella experimenta su cuerpo como divino, lo divino como corporal. *Y, en efecto, se retuerce, grita, aúlla, ... pero de placer y asombro*

por la amplitud de su potencia. La mistérica se funde con un “Dios” que ya es ella; y es un “Dios” tan diferente al de los dos primeros modelos que solo podemos seguir nombrando en masculino con comillas. “Dios” solo será “su mejor amante al no alejarla de sí misma salvo en el intervalo de su goce, en el que ella se/le encuentra” (2007: 184). En otras palabras, ella conservará su “integridad corporal”, su “unidad”, *en y a través* del devenir y de la multiplicidad. Hay, efectivamente, un cambio esencial en su percepción, una alteración estética, pero se trata de una transformación necesariamente “parcial” y “pasional”: en, desde y para su perspectiva vital. La mistérica paródica sí que descubre una copertenencia esencial; sin embargo, lo hace radicalizando su “inmanencia”. La mistérica paródica es como el fuego de Heráclito que afirma su singularidad *a través* del continuo encenderse y hundirse en el ocaso; ella se afirma *a través* de la legión infinita que la compone y que resuena en su éxtasis místico. La mistérica paródica, en suma, no necesita que nadie ilumine su caverna, sino que descubre un ver táctil en medio de la oscuridad: palpa, toca, acaricia a los/as demás para orientarse. Se acaricia, se toca y retoca, se explora mediante el roce incesante. Se reconoce múltiple desde su singularidad corporal. Su piel es Una y Muchas, es un velo traslúcido que nada oculta, pura apariencia, por eso (inter)cambia, siempre (inter)cambia, porque ya no es un mero objeto de intercambio y (des)posesión, y “si se le objetara que, como el Bien está en ella, ya no tiene que recibirlo, ella respondería conforme a su ateleológica que, para ella, lo uno no impide lo otro” (2007: 184).

Re-velación de Irma Pineda, misterica paródica zapoteca

TI NISADO'

Ti nisado' nga ladxiduá'
benda ni que rati caguite rari'
benda nayeche' ndaani' sidi sti' xilase

Riuuba naa qui guinne racá
nuniná neza zitu di' naa
xisi nuu biaani' ndaani' nisado' di'
bisiidi' nisado' di' naa
xi nuu ndaani' ladxido' sti binni
nanna nisado' di' guyadxí
ndaani' bezalú
bisiidi' nisado' di'
gusigani nisa ni riabantaa ruaa
nanna gucueeza nisa ni
rigui'ba'
ti qui gannacabe pa nuu, ti qui gnihuinni
ti ma nanna yanna
cadi guirá tu nadxii nisado'

UN MAR

Un mar es mi corazón
infinitos peces juegan en él
peces alegría en la sal de la nostalgia

Me duele la ausencia
me lastima la distancia
pero hay luz en este mar
aprendió este mar a sentir
el corazón de los otros
sabe este mar mirar
adentro de los ojos
aprendió este mar
a callar sus intensas olas
a controlar la marea
para que no se note, para que no se vea
porque sabe ahora
que no todos aman el mar

Capítulo 2

Onto-Teología II

Por una mística corporizada: *Olódùmarè sive natura*, el devenir-mujer de Dios y la(s) cyborgdiosa(s)

Como fue puesto de manifiesto atrás, el *arte cartográfico* involucra necesariamente al *arte epistemológico*. Se trata de una sabiduría necesariamente asociada a una intuición mística corporizada, intuición que altera radicalmente nuestra percepción. Nuestra conciencia cognoscitiva es, indisolublemente, conciencia corporal, sociogeoestratégica, “instintiva”. Ríos de tinta han sido impunemente derramados alrededor de la pregunta institutiva de la filosofía: “¿Qué es...?” (Derrida, 2010: 20). Pero, como vimos, tal interrogante no peca por desacertado, aquello que *es* por fuerza no nos remite a aseveraciones fundacionalistas producto de operaciones mentales abstractas. Lo que *es* es lo que *hay*, lo que *existe*, incluyendo la propia existencia. La tradición filosófica occidental, pues, nace de la mano de la pregunta por lo existente, por la/nuestra vida, realidad, naturaleza o (modos de) existencia. La relación entre existencia y conocimiento es quizá el sello distintivo de la filosofía. Ahora bien, la relación entre existencia y conocimiento no es otra cosa que la unión del *arte cartográfico* y el *arte epistemológico*. Tristemente, la *filosofía sistemática* ha canonizado ciertas existencias, y con ellas su versión de lo existente, sus dudas, sus miedos, sus vacíos, sus deseos, sus fantasías, etc.

“¿Qué es...?” ha devenido una variación (masculina) del (aunque no neutral) “¿cómo existo/e?”. *Cómo* existo/e, no *si* existo/e. La existencia es el único gran axioma filosófico, su *acto de fe* inaugural o punto de partida; *la filosofía es, efectivamente, amor a la sabiduría, mas no a cualquier tipo de saber, sino al saber fundamental de sabernos/los/las existentes*. Es en la constatación de nuestra/la/su existencia, o en la constatación de lo

existente que nos “trasciende”, que llevamos a cabo investigaciones sobre grados o dimensiones de realidad (ontologías particulares), formas de experimentar o crear percepciones (estética), maneras de conocer (epistemología) y posibilidades de relacionarnos y transformar lo que *hay* (ética y política). ¿Concebimos, entonces, una primacía de la ontología? No. Ontología, estética, epistemología, ética y política se entretejen, se re/des/componen continuamente en el *plano de la existencia* una vez re-velada la copertenencia esencial. El saber de lo existente es un saber estético, epistemológico, ético y político, además de ontológico. El saber de lo existente o *arte epistemológico-cartográfico* (en últimas: *experiencia filosófica*) es ese *acto de fe, esa intuición mística desde siempre compuesta por percepciones, comprensiones, relacionamientos, posibilidades de existencia, deseos de transformación*. De ahí la importancia de Irigaray, quien nos permite distinguir, por lo menos, tres modelos místicos que dan cuenta de lo corporizada que resulta cada experiencia. El saber filosófico no es un saber fundamental en el sentido de que sea Uno y primero respecto de otros saberes a los que subordinaría, es fundamental dado su carácter axiomático y a la inmanencia de la(s) ontología(s), estética(s), epistemología(s), ética(s) y política(s) que *en él se dan*.

Luce Irigaray (2007) me ha enseñado que la filosofía sistemática ha estado siempre asediada por el “retorno de lo reprimido”, de aquello históricamente denostado que vuelve para atacar, aunque no vuelva siempre de la misma manera, aunque no vuelva siendo *lo mismo*. Hasta cierto punto, podríamos asegurar que el “¿qué es...?” ha obliterado y se ha levantado sobre el “¿cómo existo/e?”, y esta no ha sido sino la historia del *desprecio de la existencia como factum*, su profunda abyección. Como vimos, primero Heráclito y más tarde Spinoza, Nietzsche e Irigaray lo reconocieron bien, cuestión que sale a relucir en su modo de asumir la filosofía. *El saber de lo existente, ese singular “amor a la sabiduría”, es intercambiable con el amor a la Vida, la Naturaleza, la realidad o la existencia*. Spinoza, aquel gran payaso experto en parodiar la tradición occidental, asevera que ahí radica todo el significado teológico-filosófico del “amar a Dios sobre todas las cosas”. Dios, *cuya esencia es la existencia*, a saber, la única substancia en sentido estricto, no puede ser traicionado por el amor a falsos dioses, a fetiches, a substancias diferentes a él. Para Spinoza la crítica de la fetichización o co-

sificación, o lo que es igual, el rechazo a la substancialización de cualquier ente, equivale a la denuncia de falsos dioses. Fetichizar lo ente, substancializarlo, conlleva “alejarnos de Dios”, en otras palabras, no amarlo, no amar la existencia misma y, por ende, no amarnos a nosotras en la medida que existimos. *Persistir* en el amor a la existencia (en nuestra *fuerza vital* o “voluntad de poder”), sabernos divinas o *en* la Naturaleza/Vida que no cesa de *hacer sí* (*reales*), es alcanzar la salvación, la beatitud. Una salvación que, por supuesto, no implica quietud eterna ni silenciamiento de los juegos agonísticos que nos atraviesan y de los que también somos expresión: “Un mar es mi corazón, infinitos peces juegan en él, peces alegría en la sal de la nostalgia”, dice Irma Pineda.

Como veremos en los capítulos siguientes, si Irigaray, Braidotti y Haraway son tan buenas compañeras de viaje es porque constituyen modelos de búsqueda de la salvación a través de la constatación de la/nuestra existencia. Hablamos de tres santas, de tres beatas canonizadas en vida por su amor a la vida. ¡Y vaya que los hombres tenemos unas cuantas cosas que *escuchar* sobre el amor a la vida! Estas tres *filósofas*, sin excepción, claman por que le prestemos atención, parafraseando al Nietzsche del *Zaratustra*, a esa vida que no “dice yo”, pero que “hace yo”. Como punto de partida, lo “femenino” y la “naturaleza” en Irigaray, la inmanencia de la vida en Braidotti y lo semiótico-material performativo o *en proceso* de Haraway (naturaleza artefactual) dan cuenta del *acto de fe místico inaugural de la filosofía*. Un *acto de fe* que acontece pensando *en* el cuerpo, *a través* del cuerpo en tanto entramado de fuerzas *reales*. Ciertamente hay aquí un misticismo o religiosidad (en el sentido de re-ligar) en juego: una apuesta por re-conocer la “unidad” con lo *real* (con Dios o la Naturaleza, diría Spinoza). Curiosamente, son tres autoras feministas, rebeldes frente al falogocentrismo/patriarcado, quienes ponen de manifiesto o rehabilitan el poder de la *filosofía*, de la “filosofía primera” o *saber de lo existente*, a veces llamada *metafísica*. Metafísica que es, más bien, en este caso, *ultrafísica*. Y, como ultrafísica, la versión de lo existente, real, material, vital o natural siempre estará permeada por el lugar que *en ello* “ocupamos”. ¿Qué es primero?, ¿el “yo” o el “ello”?, ni lo uno ni lo otro. Lo uno *y* lo otro desde que somos *una perspectiva de existencia*: la operación de la inmanencia. Ultrafísica, nombre para esa metafísica que no es Una.

El devenir-santero de Spinoza y el devenir-spinoziano de la Santería

“¡Qué viva Changó!, ¡qué viva Changó!, ¡aché!”, “Santa Bárbara te pido que riegues con tu fluido tu sagrada bendición”. Creí en un barrio popular de Bogotá escuchando una famosa canción de Celina y Reutilio donde así se le cantaba a Changó/Santa Bárbara, orisha de la religión/filosofía conocida como Santería. Hasta el momento no dejo de escuchar esa canción, porque la canción no deja de recorrer mi cuerpo, de constituirlo. Partiendo de allí, de esa melodía que históricamente me envuelve, empecé a investigar quién era ese tal “Changó”. Nunca pretendí hallar nada, sin embargo, encontré mucho. Lo primero que supe, de lo cual, a decir verdad, no tenía la menor idea, fue que la Santería es conocida como una religión popular cubana producto de la esclavización y el comercio de personas africanas en el marco de la conquista y colonización de lo que pasó a llamarse América. Así, la Santería constituye un tejido de retazos católicos y yorubas. La cultura Yoruba, por su parte, no era una cultura unificada por una misma autoridad política o algo similar, fue el nombre que se le dio a un conjunto de comunidades que compartían una lengua y algunos principios religiosos/filosóficos. La mayoría de yorubas provenían de lo que hoy es Togo y el sureste de Nigeria.

La religión/filosofía yoruba pudo sobrevivir al violento desgarramiento que implicó la esclavitud ya que sus cantos, danzas y tambores eran, a menudo, percibidos por las autoridades coloniales como expresiones asociadas a la fiesta y no a la “religión”: “Los esclavistas no imaginaban que, a través de aquellos toques de tambor y aquellas danzas, los esclavos y las esclavas escondían realmente rituales de sus tradiciones religiosas y que los cantos y las danzas eran vías de comunicación con sus divinidades” (Ajo, 2004: 274). De otro lado, los yorubas empezaron a identificar sus propias divinidades, las orishas, con santos cristianos, de tal manera que, por esa vía también, su religión/filosofía lograba esquivar las prohibiciones coloniales. Con el tiempo, la mixtura de santos cristianos y orishas yorubas dio lugar a lo que hoy se conoce con el nombre de Santería. Eso explica que, en la canción que recorre mi cuerpo, la orisha Changó sea la misma Santa Bárbara. Después de descubrir esto, no pude volver a escuchar a Celina y Reutilio

de la misma manera, pero tampoco a Celia Cruz, quien gritaba cantando “¡aché para todo el mundo!”. Me percaté afectivamente, aunque ya antes lo hubiera sabido de otros modos, de que el cristianismo en el que crecí era profundamente impuro. Así no supiera de la Santería, la cual también es practicada en Colombia, ciertamente mis familiares ponían en juego en su diario vivir un conjunto de referentes que desbordan el cristianismo, o mejor, que lo re-inventan en su contagio con elementos indígenas, afro, etc. Mi catolicismo, el catolicismo en el que me educaron, siempre fue un catolicismo extremadamente “pagano”, donde la devoción monoteísta se combinaba con la devoción por plantas y rocas “mágicas”.

La Santería se empezó a fraguar lentamente durante los siglos XVI y XVII, momento que para muchos inaugura la primera etapa de la Modernidad (Dussel, 1992). Mientras Hobbes y Descartes alumbraban ideas revolucionarias en Europa, en el “Nuevo Mundo” el saqueo y la violencia se imponían. Al parecer el “estado de naturaleza” hobbesiano no era un mero componente argumentativo para su novedosa ciencia mecanicista de la política, sino que traducía en el campo de la filosofía toda una lógica colonial: superar el estado de *salvajismo* a como diera lugar. De la misma manera, el pensamiento cartesiano inauguraba un sujeto diferenciado de su cuerpo y de la materialidad en general, y comenzaba a cimentar las bases de la epistemología kantiana, donde la naturaleza es objetivada y apropiada por el “sujeto trascendental”. Se trata, finalmente, de un sujeto que, usando adecuadamente el propio entendimiento (que es lo que significa realmente ser “ilustrado”), pone la naturaleza a sus pies. En el marco de esta dinámica moderno-colonial de largo aliento, la cual será explorada nuevamente en el capítulo 4, la naturaleza, pero en general todo aquello que sea “naturalizado”, como justamente las comunidades indígenas y afro, los niños y las mujeres, son blanco de objetivación para el gobierno y control.

Los siglos XVI y XVII son siglos de intensa experimentación, la conexión asegurada por la nueva economía-mundo (Wallerstein, 1979), por la economía derivada de la conquista y colonización de “América”, involucró la irremediable centralidad de Europa y del pensamiento europeo, así como un sinnúmero de inéditas mixturas tecno-bio-físico-sociales. Aquí es imprescindible llevar a cabo un rodeo un tanto extenso por la filosofía de Spinoza:

El tema central de la filosofía durante el siglo XVII, de una u otra manera, continuó siendo Dios, sea en autores como Descartes, Malebranche, Leibniz o, por supuesto, Spinoza. Los límites entre filosofía y teología/religión se muestran para ese entonces bastante difusos. Sin embargo, el susodicho tema es tratado por los autores mencionados de una manera que podría sorprender. La centralidad de Dios a la que se hace referencia no es, efectivamente, idéntica a la centralidad de Dios acaecida durante la escolástica; todo lo contrario, Dios se convierte en un motivo para *experimentar* de manera extrema con el pensamiento, para llevarlo al límite, y es en Spinoza donde tal aseveración se presenta de manera más patente. La filosofía de Spinoza acontece como si nada hubiera pasado y como si todo fuera diferente al mismo tiempo. Spinoza continúa hablando de Dios, lo sitúa en el principio, en los fundamentos mismos de su *Ética*, y hace de todo lo existente expresión suya, incluso profesa un particular amor hacia él y dice “obedecer sus dictados”. Pero este Dios, aunque tan infinito e inconmensurablemente potente “como siempre”, tiene ahora la fuerza suficiente para remover los cimientos del cristianismo y, por ende, de la cultura occidental.

En este marco y en buena parte de la filosofía precedente, los constructos conceptuales se erigían sobre problemas recurrentes: la relación entre lo uno y lo múltiple, el alma y el cuerpo, lo infinito y lo finito, las causas primeras y la distinción entre causas, etcétera. No obstante, con Spinoza acontece algo que ciertamente enrarece la filosofía prácticamente en su conjunto, a saber, es levantada una propuesta profundamente inmanentista. Spinoza fue capaz, pues, de cometer una de las herejías más abominables: confundir a Dios con sus creaciones. El filósofo holandés, al privilegiar la causalidad inmanente a la hora de fundamentar sus proposiciones, postuló, sin ambages, que Dios es el mundo y que el mundo es Dios, como ya habíamos adelantado. Sólo existe una substancia infinita con infinitos atributos: Dios o sea la Naturaleza; y todas las “criaturas” son sus modos, son expresiones de ésta, es decir, en sentido estricto, las “criaturas” constituyen modos del Ser: “No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios” (Spinoza, 2001: 61); “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (2001: 62). ¿De dónde derivaban los inconvenientes, incluso las maldiciones –pues recordemos que Spinoza fue excomulgado en su momento– que recayeron en repetidas ocasiones sobre los hombros de este filósofo? Ciertamente, en

primer lugar, del inmanentismo. La filosofía de Spinoza se muestra práctica ya en este primer aspecto, en las consecuencias prácticas que construirla y ponerla en marcha conllevó para él, en la conmoción que generó en la tradición imperante. Afirmar la igualdad de substancia para cualquier existente eliminaba las jerarquías ontológicas, y a menudo las jerarquías ontológicas se traducen en jerarquías políticas. No es poco cuestionar la jerarquía del mundo celestial o del mundo de las ideas, frente al mundo material; de esta dicotomía jerárquica dependen *directamente* autoridades político-religiosas incluso hoy bastante influyentes. Tampoco es poco afirmar que el ser humano no es “un imperio dentro de otro imperio” (2001: 191) y que Dios no se comporta como los reyes (2001: 113-114). En otros términos, no es de poca importancia atacar radicalmente el libre albedrío humano y divino, no es baladí ni siquiera hacerlo en la actualidad. No obstante, Spinoza lo hacía, y lo hacía de tal forma que parecía seguir hablando de, y alabando a, Dios.

Postular una causa inmanente ya es enfrentar una larga tradición jerárquica en donde se ha privilegiado la causa transitiva. Es decir, una tradición donde de Dios, de lo Uno o del Ser emana, en una lógica de progresiva degradación, una serie de multiplicidades hasta finalizar en la diversidad llanamente física, corpórea. Para Spinoza, todos los entes (humanos o no) son la expresión o los modos de dos atributos de Dios: pensamiento y extensión. Y, aunque vale destacar que Dios posee innumerables atributos por cuanto es perfecto en grado sumo, lo cierto es que los seres humanos sólo están en posición de conocer dos, ya que solo esos dos se expresan en ellos como alma y cuerpo. Tenemos, por ende, un perfecto *perspectivismo* spinoziano, en el cual ciertamente podemos conocer al Dios que ya somos, aunque lo conocemos siempre de manera velada, re-velada, *en y a través* del propio cuerpo. El conocimiento de cada uno de los atributos de Dios deviene imposible, ya que, en términos epistemológicos, Dios no es un objeto para un sujeto, sino *una inmensidad que se expresa en una perspectiva*. En todo caso, así como esos dos atributos de Dios, pensamiento y extensión, son iguales ontológicamente, el alma y el cuerpo (los modos expresados) se hallan en un mismo plano; ni el alma se ubica sobre el cuerpo, ni el cuerpo sobre el alma. Cuestión que, asimismo, constituía y constituye toda una afrenta a la tradición. Para Spinoza el problema no es cómo hacer que el cuerpo obedezca al alma, pues según él, y esta es la conocida tesis recurrentemente

denominada “paralelismo”, todo lo que ocurre en el cuerpo tiene su correlato en el alma y viceversa, ninguno manda sobre el otro (Spinoza, 2001: 196). Adicionalmente, el problema cartesiano de la unión entre alma y cuerpo es solucionado, pues ambos son manifestaciones de una única substancia. Spinoza se pregunta indirectamente, por ende, ¿cómo vivir en tanto modo del Ser y no en tanto substancia entre substancias? Las prácticas de vida difieren radicalmente si consideramos a los seres humanos como modos y no como substancias en sí mismas o bajo categorías universales, trascendentes, del tipo “animal racional”. Para Spinoza, de entrada, la única substancia es Dios, como ya dejamos claro, y, además, los universales como “animal racional” son meros productos de la imaginación, ideas inadecuadas. Por otro lado, el papel del sabio ya no es el de develar las esencias a las que los entes se deben o no ajustar, el filósofo ya no puede ser el juez de la existencia, como tampoco quien revela la esencia del Bien y la del Mal a las que es menester acatar. Es más, podríamos profundizar en este punto y decir que, como afirma Deleuze en su lectura superpuesta de Spinoza y Nietzsche, los sacerdotes son los hombres más “impotentes”, pues al no poder dar razones, se alojan en “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia” (2001: 101).

Hasta aquí el rodeo. Lo que nos interesa destacar es que, mientras tanto, en el “Nuevo Mundo” se estaba cocinando una religión/filosofía tan potente como la propuesta por Spinoza: la Santería. *Spinoza y la Santería parecen ser derroteros contra-conductuales que se abren en el corazón y los bordes del mundo moderno-colonial*. ¿Cuál es la fractura generada en el caso de la Santería? Aquí, como acontece con Spinoza, se parte de un solo Dios llamado Olódùmarè. ¿Qué podemos saber de Olódùmarè? Que *existe* y que *en “él”* (¿o ella?) existimos. Como en el caso de Spinoza, a Olódùmarè no se le puede objetivar para comprenderlo; es imposible conocer sus infinitos atributos: “para estas personas creyentes, no es un problema explicar a un dios apartado, no es algo que ellos y ellas tienen que definir, no es algo que tiene que ser encerrado en un concepto” (Ajo, 2004: 279-280). Por otra parte, si Spinoza dice “Dios o sea la Naturaleza”, para la Santería: “la idea de dios está muy relacionada con las manifestaciones de las fuerzas que rigen el universo, la tierra; aunque el personaje que aparece en las leyendas y mitos representando el dios supremo es (...) el mismo Dios cristiano” (2004: 279-280). Perfecta herejía paródica spinoziano-santera del Dios cristiano.

Tanto en la Santería como en Spinoza lo Uno es lo Múltiple, el Creador es las Criaturas. Dicho de otro modo, para la Santería “la tierra en la que vivimos es el espacio en el que se revela y actúa lo Sagrado” (2004: 278).

En la Santería, las diversas divinidades o deidades (orishas/santos) son expresiones de la deidad suprema Olódùmarè. *Las orishas son fuerzas, o mejor, grados de fuerza de la fuerza infinita Olódùmarè*. Son fuerzas que, además, se corresponden con entes naturales, que son denominados “hijos de orishas”. De ahí que cada quien “tenga” sus orishas, y que estas orishas den cuenta de “los trazos que componen el cuerpo, la apariencia física, la salud, defectos y características de su sexualidad, por ejemplo, vitalidad, potencia, fecundidad, frigidez...” (Ajo, 2004: 281). Suele decirse que las orishas son arquetipos, en mi lectura son más bien fuerzas impersonales que se anudan y manifiestan en cada ente natural: “Las y los *orishas* son el *aché* de las fuerzas de la naturaleza” (2004: 285); las orishas son aquello que Deleuze, como veremos en el capítulo 4, llama *hecceidades*. Si las orishas no son arquetipos es porque, al igual que sucede con Spinoza, no son sustancias ni modelos ideales que deban ser acatados, sino fuerzas impersonales que nos constituyen. En la Santería a la fuerza o potencia se le llama “*aché*”, “el *aché* es la fuerza vital, el principio que hace posible el proceso vital, la energía que está en la base de todo y que garantiza la transformación y la propia existencia. Estas divinidades son portadoras de esa energía, de esa fuerza y es muy importante para las personas creyentes recibir el *aché*, acumularlo, mantenerlo, recrearlo” (2004: 280).

Como sucede con la filosofía de Spinoza, en la Santería no existen, en sentido estricto, ni el Bien ni el Mal, ni ningún modelo o criterio trascendentes desde los cuales sea posible *juzgar* a esta o aquella existencia. Cada quien, y cada acción, son expresiones perfectamente naturales, son singularidades producto de un conjunto específico de fuerzas: a cada cual le corresponde su orisha. No hay, entonces, cabida para la noción de pecado en el sentido clásico del término: “las santeras y los santeros, desde un inicio, serán aceptados en la comunidad de creyentes tal y como ellas y ellos son, porque cada una de estas personas tiene un padre o madre *orisha* que posee también sus mismos defectos y virtudes (...) Descubrimos, entonces, que no existe en esta expresión religiosa el concepto de pecado como una desobediencia

a Dios” (Ajo, 2004: 280-281). Dicho de manera más contundente: “El ser humano es aceptado con sus contradicciones, sus problemas, sus alegrías y tristezas, sus defectos y virtudes, tal y como es la propia vida” (2004: 281). En la Santería no hay lugar para recompensas ni castigos correspondientes al acatamiento, o desacato, de la Ley de un Dios trascendente que funge de juez, sino una aceptación de que de determinadas acciones se siguen ciertos efectos, y que, por tanto, debemos privilegiar aquellas acciones que aumentan el *aché*, la energía vital “individual” y “comunitaria” (no solamente humana), en lugar de las acciones que lo disminuyen. Una persona siempre “recibirá las consecuencias de su mala acción, pero no porque sea un castigo” (2004: 281). Por otra parte, así como no existen conductas pecaminosas en relación con una Ley trascendente, tampoco anormalidades de la naturaleza respecto a un modelo de normalidad ideal. Todo aquello que existe, en la medida que existe, solo puede ser natural. Spinoza y las (demás) santeras no podemos sino considerar absurdo cualquier discurso de la falta de naturalidad, entiéndase “pecaminosidad”, de un comportamiento o existencia.

Frente a quienes quieren delimitar patrones que constituyen límites entre la normalidad y la anormalidad, monstruosidad o anti-naturalidad de los existentes, podría decirse, desde esta ontología inmanentista, que ninguna singularidad es anti-natural, todas son perfectamente naturales, lo que varía es su composición. Spinoza explícitamente desplaza la pregunta por lo que es un ente hacia lo que *puede*: dada una composición, ¿qué *puede* esa composición?, ¿con qué relaciones el compuesto aumenta su potencia de actuar y cuáles la disminuyen?, ¿qué puede soportar y hacer un compuesto de relaciones en determinado momento? Esas son las interrogantes que a Spinoza le interesan. Si hay una esencia es la potencia *en acto*. Por otro lado, el papel del sabio ya no es el de develar las esencias trascendentes a las que los entes se deben o no ajustar, el filósofo ya no puede ser el juez de la existencia, como tampoco quien revela la esencia trascendente del Bien y el Mal a las que es menester acatar. Es más, podríamos profundizar en este punto y decir que, como afirma Deleuze en su lectura superpuesta de Spinoza y Nietzsche, los sacerdotes son los hombres más “impotentes”, pues al no poder dar razones de las relaciones de des/composición, sino solo de modelos trascendentes, se alojan en “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia” (Spinoza, 2001: 101). Los sacerdotes se presentan como

intérpretes de la voluntad de Dios, *lo que les confiere una especial capacidad para juzgar la vida de los demás*. Asimismo, estos personajes, y en dicho aspecto convergen con los reyes a quienes también Spinoza llama “hombres impotentes”, se sirven comúnmente de la tristeza, cultivan la tristeza, fomentan la proliferación de las “ideas inadecuadas”, de “supersticiones”, y generan sentimientos como la culpa, muy relacionada con la ilusión del libre albedrío; hacen todo esto para afianzar su propia autoridad. El Bien y el Mal, como nociones trascendentes, son productos de la imaginación, desde el punto de vista de los diversos modos sólo puede hablarse de “lo bueno” y “lo malo”, entendiendo por estas nociones aquello que aumenta o disminuye la potencia de actuar.

En ese orden de ideas, Spinoza reinventa la tradicional idea de pecado, y muestra cómo Adán no fue castigado por un Dios trascendente tras haber violado la Ley al comer del fruto prohibido; lo que habría en la famosa historia del Génesis es, por el contrario, una alegoría de los efectos que se siguen de ciertas disposiciones materiales. Seguramente, dice Spinoza, el “castigo” no es más que el envenenamiento de Adán por haber consumido un fruto venenoso: “*la prohibición de Adán* consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros. Y, si me pregunta usted con qué fin se lo reveló, le respondo que para proveerlo de un conocimiento más perfecto” (Spinoza, 1988: 171). Por ende, lo que enseña el Génesis es la necesidad de acatar a Dios, es decir, a la Naturaleza, amándolo, a saber, *conociéndolo*. Si comprendemos que el cuerpo del fruto no es compatible, no se compone, con nuestro cuerpo, entonces deberemos evitarlo, para evitar así la disminución de nuestra potencia vital (el “castigo”). O podemos comprender mejor la *relación entre ambos cuerpos* y modificarla para entablar entre ellos relaciones de composición, y ya no de descomposición. Como en la Santería, no hay Leyes trascendentes, sino condiciones o disposiciones inmanentes. Adicionalmente, lo que aplica para Adán y el fruto, aplica también para las relaciones entre los cuerpos humanos: “hacer el bien” significa entrar en relaciones de composición que aumenten la potencia vital, y para ello es necesario entender el funcionamiento, los efectos, de los cuerpos en cohabitación. Se trata, luego, de un entendimiento profundamente naturado o

corporizado, pues su uso correcto es el que aumenta nuestra potencia vital y, en consecuencia, amplía lo que *puede* nuestro cuerpo (nadie sabe lo que puede un cuerpo!, afirmaba Spinoza). Con lo anterior en mente, no es casual que, del mismo modo, para la Santería “no emplear el cuerpo plenamente es sinónimo de muerte” (Ajo, 2004: 283).

Pequeño glosario de la onto-teología santeroespinoziana

Olódùmarè/Dios/Naturaleza: aché eterno y perfecto.

Aché/potencia: fuerza vital.

Orisha/Santa(o)/Hecceidad: entramado de fuerzas; intensidad o grado de fuerza de la fuerza infinita de Olódùmarè/Dios/Naturaleza.

Como vemos, es posible provocar todo un devenir-santero de Spinoza y un devenir-spinoziano de la Santería. Estos devenires implican una alianza demoníaca entre tradiciones que, a contrapelo, habitan los márgenes y el corazón de la cultura occidental. Asimismo –lo mostraremos en la siguiente sección– es imprescindible involucrar en esta serie de devenires a las filosofías (ciber/eco) feministas, como las de Irigaray, Braidotti, Haraway y Gebara. El objetivo no es otro que parodiar radicalmente (provocar un devenir de ruptura diagramática) la metafísica de lo Uno o Mismo imperante en Occidente. La línea (de fuga) trazada de Heráclito hasta Deleuze, pasando por Spinoza y Nietzsche, nos ayuda a entender que esa metafísica de lo Uno está a su vez recorrida, habitada, por cierta ultrafísica, donde la intuición mística y la idea de Dios no se oponen al materialismo, sino que constituyen su confirmación. La Santería, por su parte, significa un ennegrecimiento decolonial de la metafísica de lo Uno, mientras las filosofías (ciber/eco)feministas la oportunidad para feminizarla, animalizarla y naturalizarla. En otros términos, el conjunto de estas filosofías, tal y como aquí son presentadas, no son otra cosa que momentos en un bloque o serie de devenires: devenir-negro/indígena, devenir-mujer, devenir-máquina, devenir-planta/animal, devenir-materialidad (molecular). Estos devenires son devenires de la metafísica occidental dominante, y de

sus formalizaciones (falocentrismo/patriarcado), pero a su vez, o mejor, y por ello mismo, transformaciones de lo que se suele entender por materia, naturaleza, animalidad, feminidad, etc. Así, a manera de ejemplo, Spinoza y la Santería contribuyen a la ruptura diagramática o parodia de la metafísica de lo Uno, pero solo a condición de que haya un devenir-santero de Spinoza y un devenir-spinoziano de la Santería. A fin de cuentas, “no es que un término devenga otro, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, (...) sino que está entre los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir” (Deleuze y Parnet, 1980: 11). De ahí que nuestras lecturas de las diferentes filosofías carezcan de neutralidad. *No es nuestra intención hacer un balance de lo conveniente e inconveniente de cada filosofía, ni someterlas a comparaciones analíticas entre sí, sino ponerlas a funcionar.*

Deus sive natura: la Vida, la Naturaleza, la Diosa

La demostración de la existencia de Dios en Spinoza se puede concebir como una clásica falacia de “petición de principio”, ya que las definiciones y los axiomas con los que abre la *Ética* involucran afirmar lo que se pretende demostrar. Si decimos, por ejemplo, que la substancia se define como “lo que es en sí y se concibe por sí” y que Dios es “un ser perfectísimo, a saber, infinito y con infinitos atributos”, entonces es solo cuestión de juntar las definiciones para saber que Dios es una substancia, pues si no fuese concebido por sí ni fuese en sí, entonces sería en otro, lo cual ya no lo haría infinito y perfecto en grado sumo, sino limitado e imperfecto. Pero, además, si Dios es una substancia, debe por fuerza también ser la única (como diría Spinoza, Q.E.D.). Este, por supuesto, es solo un ejemplo, casi una caricatura, de la manera en la que procede el autor; si quisiéramos presentar la demostración completa, habría que transcribir prácticamente toda la primera parte de la *Ética* en un lenguaje no geométrico (algo que encontramos parcialmente hecho por el propio Spinoza ya en el *Tratado breve*).

Ahora bien, por “demostración” debe entenderse acá, lejos de todo método experimental constataativo y del respeto de ciertas reglas lógicas que nos llevan a concluir algo acertadamente, *la manera en que se afirman principios metafísicos presentados como un conjunto de ideas conectadas por*

relaciones causales, es decir, como un conjunto de relaciones *racionales*. Vale acá aclarar un aspecto: la filosofía de Spinoza le da una importancia capital a la cuestión de la causalidad; no obstante, esta causalidad no debe ser comprendida como sinónimo del clásico principio de razón suficiente, según el cual, por lo menos leído de la manera más simplificante, habría una causa primera que se distinguiría de su efecto. Tal modelo de causalidad es deudor de la metafísica de lo Uno en la medida que presupone un creador y una creación, un antes y un después. Para Spinoza, que todo tenga una causa significa afirmar la relacionalidad de cualquier ente o acción. Por consiguiente, *una trama causal es una trama de efectos sin causa primera*. Toda causa es ya un efecto de múltiples causas. Se trata de una suerte de red, o mejor, rizoma, donde es posible cartografiar las conexiones y así explicar el hecho en cuestión, sea cual fuere. El privilegio de la causalidad le permite a Spinoza rechazar los milagros y, por ende, el afianzamiento de la autoridad de quienes los defienden. Los milagros no son efectos de una causa trascendente inescrutable, sino cosas de las cuales no podemos explicar aún su inmersión en una trama relacional. En últimas, al no existir, en sentido estricto, una causa primera, lo que queda es la afirmación de una realidad en movimiento donde, en virtud de las conexiones y co-modificaciones incesantes, *no hay nada que no genere efectos y que no se explique por otros efectos* (o “*causas*”). De hecho, Diego Tatián, uno de los mejores conocedores de Spinoza en el ámbito latinoamericano, ve una preeminencia del efecto frente a la causa dada cierta concepción de la realidad (Dios o la Naturaleza) presupuesta, o mejor, *demostrada* de manera axiomática:

En la proposición 36 de la primera parte de la *Ética*, dice: *Nada existe en la naturaleza de lo que no se siga algún efecto*. Si observamos esta idea de cerca, vemos que Spinoza no se detiene en el efecto para decir “este efecto tiene que tener alguna causa”; más bien lo que le interesa es el hecho de que las cosas son capaces de producir efectos; las cosas como capaces de afectar, como fuerzas productivas. Todas las cosas producen efectos, emiten significados, intervienen sobre las otras cosas. A la fórmula “nada es sin causa”, Spinoza le antepone la fórmula “nada es sin efectos”. Procede no analítica sino sintéticamente. Rompe con Descartes, porque Descartes se remonta de los efectos a las causas: parte de la mente del hombre para llegar problemáticamente a Dios, parte de lo finito para llegar a lo infinito.

En cambio, Spinoza, en la *Ética*, parte de Dios. Porque para él la existencia no es un problema (aquí se puede hacer una vinculación con la tradición judía, para la cual Dios no es un problema), como sí lo es para Descartes. *La existencia, para Spinoza, no necesita estar justificada, ni dar razones de sí, ni ser explicada. Se afirma. Se revela aquí su “inocencia” filosófica* (2012: 52 [cursiva añadida]).

Poco importa si la demostración de la existencia de Dios es una “petición de principio”, lo que realmente interesa es establecer racionalmente (causalmente, con cierto orden interno) dichos principios, y, como es bien sabido, el método geométrico euclidiano permite hacerlo. Pero, pese a lo anterior, Spinoza está lejos de referirse a un mero juego de coherencia relacional a partir de una serie de presupuestos iniciales: los axiomas y las definiciones se entienden no como puramente nominales, sino como reales, a saber, “es la cosa la que ‘se explica’ en el entendimiento y no ya el entendimiento el que explica la cosa” (Deleuze, 2004: 78). De esto se deduce que la demostración de la existencia de Dios implica ya su aparecer, su existencia. No hay un sujeto fundante que demuestre la existencia de Dios, sino un entendimiento “impersonal”²¹ en donde Dios “se explica” racionalmente, causalmente, en axiomas, definiciones, etc. *La relación racional o causal entre las definiciones, los axiomas y demás componentes de la primera parte de la Ética constituyen la manera en que Dios mismo se expresa en el pensamiento y demuestra su existencia.* De esta manera, la filosofía llega con el uso de la razón o “luz natural” a lo que ha llegado la religión por la vía de la revelación profética. Esto nos permite comprender por qué Spinoza afirma lo siguiente:

A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo. Señalaré, además, que yo no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte, y es cierto que el ignorar la mayor parte no impide conocer algunos de ellos (1988: 330).

²¹ “Impersonal” en la medida en que no presupone un sujeto fundante, cuyas ideas le pertenecen porque de él, de su identidad consigo mismo, proceden.

Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas (1988: 387).

(...) la certeza de la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría (...) Sólo añadiré aquí que entre la religión y la superstición yo descubro esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquella la sabiduría (1988: 388).

Antes de abordar las citas precedentes, me gustaría detenerme en un asunto que considero crucial para poder continuar. Suele decirse que habría una línea moderna o proto-moderna que conectaría las filosofías de Descartes, Hobbes y Spinoza. Esa línea sería una intención de distanciamiento de los fundamentos del pensamiento escolástico con el fin de erigir unos fundamentos nuevos. Las meditaciones y la duda metódica cartesianas, la novedosa ciencia de la política hobbesiana y la metafísica spinoziana demostrada geoméricamente constituirían maneras de rechazar la tradición para levantar nuevos edificios sobre bases inusitadas. Esta interpretación, por lo menos en lo que respecta a Spinoza, me parece poco productiva. El método geométrico spinoziano, antes que fundamentar “científicamente” su obra (y ya no teológicamente), está más bien relacionado con una larga tradición en filosofía, en particular con la tradición de la filosofía como forma de vida. Géneros como los diálogos, las correspondencias, las consolaciones (donde se comentan circunstancias de la vida corriente), y, precisamente, el método geométrico, tenían el objetivo de generar un efecto formativo. Probablemente Spinoza, que se reconocía en muchos sentidos epicúreo, tomó el método de la geometría euclidiana del mismísimo Epicuro, para quien, como apunta Hadot, el “objetivo era menos entregarse a un ejercicio teórico de axiomatización que permitir al discípulo adquirir, gracias a la demostración rigurosa, una certeza inquebrantable en los dogmas de la escuela que habían de reglar su vida” (2009: 93).

En otras palabras, el método empleado por Spinoza pretendía, antes que cualquier otra cosa, un contundente efecto de (auto)formación, de pro-

ducción de una singular forma de vida.²² La parte inicial del *Tratado de la reforma del entendimiento* da cuenta de esto, allí la primera interrogante que emerge es la de “un bien, bien comunicable, cuyo descubrimiento y adquisición procure para siempre el goce de una alegría suprema e incesante” (1966: 392). Spinoza entiende que la “alegría suprema e incesante” no se alcanza por medio de la riqueza, los honores y el placer sexual, cuestiones que rechaza enfáticamente como fines en sí mismos. Es la filosofía, la búsqueda de la sabiduría, la que conduce a la alegría suprema. Pero la sabiduría no es otra cosa, como ya vimos, que la experiencia de Dios, de sabernos en Dios y de amarlo, es decir, la experiencia de abrazar la existencia material o natural y de perseguir nuestro potenciamiento vital en ella. Géneros filosóficos como el método geométrico, que tenían el objetivo de “reglar” la vida, de darle forma, para alcanzar la alegría suprema, fueron progresivamente aplastados en la historia occidental. Con el tratado sistemático, aparecido en los siglos XVII y XVIII, la filosofía se convierte en un ejercicio teórico, distanciado de la vida inmediata, que tiene como objetivo último la construcción de edificios argumentativos y conceptuales. Si bien actualmente el tratado sistemático está cayendo en desuso, por un lado, las filosofías se suelen tratar como si fueran sistemas cerrados y organizados jerárquicamente, y por otro, el trabajo filosófico continúa siendo concebido como eminentemente argumentativo y conceptual. Es alarmante la pobreza de géneros filosóficos contemporánea. Afortunadamente, parte de la filosofía feminista y postestructuralista/nietzscheana actualmente ha abierto toda una discusión sobre el estilo y la forma, y su relación con el contenido y la vida misma. Sin embargo, estamos lejos de asistir a una proliferación vitalmente experimental en el corazón de la filosofía académica.

²² Deleuze apoya también esta hipótesis sobre la relación del método geométrico con la invención de una forma de vida singular, y lo expresa además haciendo alusión a un Spinoza pulidor de lentes que prefirió tal actividad a la limitante vida profesoral o comercial. Los lentes, dice Deleuze, no solo eran los que exteriormente pulía Spinoza para poder sostenerse económicamente, sino los propios lentes de la vida; en otras palabras, darle forma a la propia vida es como pulir o inventar nuevos lentes. Hay aquí, en la lectura de Deleuze, un puente profundo entre el método geométrico spinoziano y el perspectivismo nietzscheano, el cual, como se verá, no podemos sino suscribir. “El método geométrico no es ya un método de exposición intelectual, ya no se trata de una ponencia profesoral, sino de un método de invención. Se convierte en un método de rectificación vital y óptica. Si el hombre está de alguna manera torcido, este efecto de torsión será rectificado refiriéndolo a sus causas more geométrico. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*” (Deleuze, 2004: 22-23).

Dicho esto, podemos examinar las citas precedentes de Spinoza. Tales citas nos permiten: 1) reforzar la tesis de que el Dios inmanente de Spinoza se explica o demuestra a sí mismo en el entendimiento, y, por tanto, la revelación no se opone a la razón (“a su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le respondo afirmativamente” [1988: 330]); 2) confirmar que, como vimos con Hadot, *la sabiduría es el conocimiento propiamente filosófico*, y que se traslapa con la revelación divina (“la certeza de la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría” [1988: 388]); 3) mostrar que el conocimiento de Dios es un conocimiento siempre *parcial*, limitado (“yo no digo que conozco totalmente a Dios, sino que entiendo algunos atributos suyos, pero no todos ni la mayor parte” [1988: 330]); 4) insertar a Spinoza y su concepción de Dios en una tradición que implica cierta lectura/experiencia del cristianismo, del judaísmo y de la filosofía antigua occidental, donde él habría visto siempre ya la apuesta por la inmanencia (“afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, (...) lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos” [1988: 388]).

Esos cuatro puntos pueden, finalmente, ser condensados en la siguiente tesis: en Spinoza, la sabiduría propiamente dicha tiene que ver con el conocimiento/experiencia de Dios, con su presentarse o expresarse inmanente en el pensamiento; sin embargo, ese expresarse es siempre corporizado, de ahí que: 1) el conocimiento de Dios sea *parcial*, 2) el mismo Spinoza se sitúe en una tradición específica y no en cualquier concepción de la filosofía o de la religión, y, por último, 3) que el pensamiento, donde se expresa Dios, esté forzosamente en función de la vida (se trata de un pensamiento siempre naturado, por lo que conocer a Dios es, indisociablemente, una experiencia estética, de alteración de la percepción y, por tanto, de la relación con nosotras mismas y con lo demás, como bien habíamos afirmado de la mano de Hadot). Así, *en la medida en que el Dios de Spinoza es inmanente y nuestro conocimiento de él es necesariamente situado, corporizado, podemos afirmar que aquí, al igual que en Nietzsche e Irigaray, la revelación es re-revelación.*

Quisiéramos con esto desechar inmediatamente la idea de que Spinoza sea una surte de ateo encubierto; si así fuera, habría que asegurar que, al cuestionar profundamente la metafísica dominante en Occidente y optar por el

inmanentismo, sería también un anti-filósofo encubierto (no son escasas las lecturas que ven en Spinoza un protocientífico antes que un filósofo, lecturas hoy convenientes para un panorama donde la filosofía es entendida como un ejercicio abstracto y poco práctico, en contraste con la productividad “indiscutible” de la tecno-ciencia). Si Spinoza negó el ateísmo del que se le acusaba no era solo por temor a las consecuencias de reconocerse ateo en una época donde no podía serlo, sino porque era consciente de que su versión de Dios y de la filosofía efectivamente bebía de cierta tradición judeocristiana y greco-romana. Spinoza es más peligroso que un ateo y que un anti-filósofo porque lo que hace es parodiar radicalmente la religión y la filosofía, y ese parodiar significa reinventarse a sí a partir de lo que históricamente lo ha condicionado y constituido. Percibir en Spinoza un ateo encubierto es desactivar parte de su potencial político subversivo, el cual, antes que negar la religión o la filosofía, permite que se las dispute y se las torsione radicalmente desde su interior o sus márgenes. Negar a Dios es mucho más sencillo que mostrar cómo, en realidad, Dios equivale a la Naturaleza, y cómo equivale a la Naturaleza incluso en la misma tradición judeocristiana, aun cuando las autoridades sacerdotales y estatales lo nieguen hasta la saciedad.

En Spinoza hay una clara distinción entre el canon filosófico occidental, de raigambre idealista, y una corriente subterránea más bien materialista. La tradición idealista, logocéntrica, sería la conformada por Sócrates, Platón y Aristóteles, mientras que la materialista se nutriría de antiguos atomistas olvidados como Epicuro, Demócrito y Lucrecio. En una carta a Hugo Boxel, secretario del municipio de Gorcum, quien defiende la existencia de espectros y duendes y para apoyarse cita la autoridad de la filosofía canónica, Spinoza apunta lo siguiente:

La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías hayan excogitado espectros y duendes (...), con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio.

Si usted pretende servirse de la creencia en ellos, ¿qué razones tiene usted para negar los milagros de la Virgen divina y de todos los santos, que han sido referidos por tantos filósofos, teólogos e historiadores celeberrimos, de los cuales puedo citar un ciento, mientras que de aquellos apenas uno? Finalmente, distinguido señor, me he extendido más de lo que quería y no quiero causarle más molestias con estas cosas que (lo sé) usted no admitirá, puesto que sigue principios muy diferentes a los míos, etc. (1988: 330-331).

Este fragmento de la carta es crucial, pues, como señalamos, da cuenta de que el mismo Spinoza se *sitúa* en una tradición materialista obliterada en el marco del pensamiento occidental, pero además declara el antagonismo entre sus posturas y las que considera idealistas o supersticiosas. *El Dios de Spinoza es un Dios con su propia historia* (filosófica), está cargado de cierta tradición. Concretamente, se trata de un Dios muy parecido a los dioses epicúreos: indiferentes respecto a la vida humana (es decir, ni premian ni castigan), materiales (dada su inmanencia en un mundo heterogéneo pero constituido todo por átomos), felices/imperturbables y “modelos” para conducir la vida humana inmediata hacia la felicidad/imperturbabilidad (Spinoza llama a este un estado de libertad o beatitud, mientras que Epicuro prefería hablar de ataraxia).²³ Incluso Michel Onfray, conocido defensor del ateísmo, refiriéndose a los dioses del epicureísmo apunta acertadamente que, en la tradición materialista inmanente, el problema no es tanto el del ateísmo versus el deísmo, sino el de la trascendencia versus la inmanencia, es decir, el problema de la concepción vertical u horizontal del mundo, por ello pasa incluso que “las divinidades inmanentes presentan menos riesgos que las visiones ateas y trascendentes del mundo” (2013: 190). En otras palabras, puede no creerse en Dios, pero sí elevarse una Verdad científica o filosófica por sobre el conjunto de los perecederos mortales, caso que se presta para la constitución de una tiránica casta de expertos que logran tener (algo de) acceso a tal Verdad (revelada).

²³ Los dioses constituyen “modelos para conducir la meditación y la acción epicúreas. Exentos de dolores, bienaventurados, impasibles, autosuficientes, autónomos, (...) invitan a los hombres a ocuparse de ellos mismos al tiempo que se desentienden absolutamente de su porvenir y su destino. Este tipo de concepciones (...) socava las creencias griegas en la medida en que, apoyadas por el temor de los mortales respecto de esas fuerzas inmortales y capaces de malicia, creaban las condiciones para la existencia de un clero o un poder político que actuaba en nombre de los dioses y legitimaban el orden, la opresión y la obediencia” (Onfray, 2013: 190).

Como es bien sabido, si algo detestaba Spinoza era el monopolio de la verdad y el poder de los teólogos de su tiempo, pues, en tanto supuestos depositarios de la interpretación adecuada de la Biblia, es decir, en tanto conocedores de viejas verdades reveladas, anquilosadas en el tiempo, podían conducir y premiar/castigar a su antojo a las “masas ignorantes”: “de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros (...) sea considerado hereje o impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida su ignorancia, (...) se les quita el único medio que tienen de argumentar y preservar su autoridad” (Spinoza, 2001: 101). La denuncia de la ignorancia, recurrente en Spinoza, no tiene como correlato la constitución de una pequeña casta de expertos, sino todo lo contrario, la democratización del saber. *Desde el preciso momento en que Dios está en todas partes y se manifiesta directamente en nuestra experiencia corporizada inmediata, cualquiera puede conocerlo adecuadamente.* En contraste, si Dios trasciende el mundo de los mortales y solo se manifiesta extraordinariamente, es casi que obvio el hecho de que solo unos cuantos tengan acceso a él.

Whitehead, otro gran referente de la tradición inmanentista, asegura que el Dios cristiano trascendente, separado del mundo, pero con influencia sobre este, es la contracara de los monarcas tiránicos. Es un Dios a imagen y semejanza de los soberanos egipcios, persas y romanos, pero también el fruto de la cristianización del Dios moralista inflexible de los profetas hebreos y sus tablas de la Ley y del primer motor inmóvil aristotélico (agregaría aquí: y de lo Uno (neo)platónico): “tres estilos de pensamiento que, con muchas variaciones de detalle, configuraron a Dios a imagen, respectivamente, de un soberano imperial, de la personificación de la energía moral y de un principio filosófico último” (Whitehead, 1956: 460).²⁴ Whitehead, como Spinoza, cuestiona la visión vertical, trascendente, del mundo, que guarda

²⁴ Deleuze celebra la filosofía de Whitehead como uno de los momentos cúspide del inmanentismo, de esa “escuela secreta”: “Whitehead, el sucesor o el diádoco, como los platónicos llamaban al jefe de escuela. Pero es una escuela un poco secreta. (...) Provisionalmente, es la última gran filosofía angloamericana, justo antes de que los discípulos de Wittgenstein extiendan sus brumas, su suficiencia y su terror” (2012: 101). Por otro lado, de Spinoza le gustaba decir que era el “príncipe de la inmanencia”. Por supuesto, hablamos de un diádoco y un príncipe que no gobiernan sobre nadie, pues en esta “escuela un poco secreta” no existen padres fundadores.

una íntima conexión con la preservación de ciertas autoridades mundanas, por ello no resulta nada sorprendente que su Dios tenga exactamente las mismas características generales que el de Spinoza:

Es tan verdadero decir que Dios es permanente y el mundo fluente como que el mundo es permanente y Dios es fluente.

Es tan verdadero decir que Dios es uno y el mundo plural como que el mundo es uno y Dios es plural.

Es tan verdadero decir que, en comparación con el mundo, Dios es eminentemente actual, como que, en comparación con Dios, el mundo es eminentemente actual.

Es tan verdadero decir que el mundo es inmanente en Dios, como que Dios es inmanente en el mundo.

(Whitehead, 1956: 460)

Podría decirse, en cualquier caso, que este Dios inmanente, así como los dioses de la tradición materialista en general, son formas de secularizar la religión, o mejor, de hacerla compatible con ciertas filosofías. Esa lectura también resulta ser tremendamente reduccionista y, en últimas, se solapa con la tesis de que, en realidad, estos filósofos son ateos encubiertos. En contraste, quisiéramos reiterar la idea de que, antes que un rechazo o abandono de la religión, lo que acontece es un habitarla paródicamente. Más aún, en el caso de Spinoza, su concepción de Dios y sus apuestas por cierta forma de vida son en buena parte legado no solo de tomarse en serio la lectura de la Biblia (y, por tanto, de su tradición), sino de la experiencia concreta con los colegiantes holandeses. Los colegiantes eran un grupo de cristianos arminianos y anabaptistas con prácticas bastante singulares. Por ejemplo, creían que el sacerdocio reservado a unos cuantos no era compatible realmente con el cristianismo, rechazaban tajantemente la violencia, las guerras y los aparatos militares y llevaban una vida relativamente sencilla, alejados de posiciones de autoridad que comprometieran su propia felicidad y la de los demás. La cercanía de Spinoza con los colegiantes, sin lugar a dudas, lo marcó; sabemos que optó, como pusimos de manifiesto ya, por llevar una vida modesta, apartada de los honores y las riquezas,²⁵ y vio en el núcleo de la doctrina cristiana la posibilidad de vivir de

²⁵ Este aspecto también resuena con el epicureísmo de Spinoza, según el cual el placer y la felicidad van de la mano con cierta sencillez vital. A propósito, Spinoza responde lo siguiente

manera pacífica y sin despreciar ni burlarse de los demás. La religión, para Spinoza, y allí también converge con Whitehead, es una cuestión práctica, pues la fe sin obras es cosa muerta.²⁶ De hecho, cuando se le increpó por promover en su *Tratado teológico-político* un ateísmo velado, no dudó en responder enérgicamente lo siguiente:

¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que, además, el premio de la virtud es la virtud misma y que el castigo de la necesidad y de la impotencia es la misma necesidad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? Y esto no sólo lo he dicho explícitamente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos (1988: 287).

Es verdad que, en ciertos pasajes del *Tratado teológico-político*, Spinoza se esfuerza por separar la filosofía de la teología, e identifica la filosofía con la ciencia y la búsqueda de la verdad; al tiempo, aduce que la fe tiene que ver con la obediencia a Dios y su aceptación como ser todopoderoso. Asimismo, subordina la religión a la autoridad de la sociedad civil. Pero tales movimientos deben ser comprendidos como parte de un afán por intervenir en las confrontaciones religiosas de la época, evitar las guerras (muy en la línea antibelicista de los colegiantes) e impedir que la filosofía sea dogmatizada por

a la propuesta de ocupar la posición de profesor en la Universidad de Heidelberg: “pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente a la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto, mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad” (1988: 301).

²⁶ “(...) A nadie puede conocerse sino por sus obras. Aquel que sea rico en frutos de este género, es decir, que posea la claridad, la alegría, la paz, la paciencia, no tiene la Ley en contra de sí, afirmo yo con Pablo (a los Galatas, ca: L, vers. 22)” (Spinoza, 2010: 53); “(...) la fe no lleva la salvación por sí, sino sólo en razón de la obediencia, o como dice Jacobo, capítulo II, versículo 17, la fe por sí sola y sin obras es una cosa muerta” (Spinoza, 2010: 59-60).

la teología autorizada. Como pertinentemente apunta Antonio Negri en *La anomalía salvaje* (1993), el carácter histórico y políticamente comprometido de este texto de Spinoza es innegable. Ahora bien, si se lee transversalmente el *Tratado*, podemos encontrarnos, como el mismo Spinoza afirma en la cita precedente, con toda una concepción que es tan filosófica como religiosa/teológica. Según Spinoza, la religión, efectivamente, tiene que ver con la revelación y, por lo tanto, con la fe, pero el único dogma de fe del cristianismo es el amor: amor a Dios, amor propio y amor al prójimo.²⁷

Es cierto que la fe se relaciona con la obediencia, mientras que la filosofía con la verdad, pero obediencia y verdad se superponen una vez que, como hemos dicho, la fe revela una *verdad* suprema (que se corresponde, como veremos, con el tercer género del conocimiento), a saber, la existencia de Dios, que termina siendo equivalente, como hemos tratado de poner de manifiesto, a *amor a la existencia misma y esfuerzo constante en el aumento, individual y colectivo, de la potencia vital*. Además, a Dios no se lo ama sino conociéndolo, y si se le conoce es con el objetivo de alcanzar la beatitud individual (felicidad y libertad) y la “justicia y caridad” en la vida política, o lo que es análogo, el potenciamiento de la vida colectiva. En suma, el amor a Dios o a la existencia se realiza mediante la persecución del aumento de la potencia, y esto ocurre a nivel político con el establecimiento de una comunidad “racional”, es decir, de una comunidad que provea paz, seguridad y libertad. Para Spinoza, esa es la ley divina que fue conocida por el Cristo (el “mesías”) por medio de la revelación, porque *de lo que se trata finalmente es de hacer posible “el cielo en la tierra”*.

Lo dicho hasta el momento da cuenta de que Spinoza se comporta como un materialista inmanente en un triple sentido. Primero, su metafísica se construye alrededor de la causalidad inmanente. Segundo, su Dios se encuentra *situado históricamente* en el marco de una tradición cultural (religiosa/

²⁷ “Tampoco la doctrina evangélica contiene otra cosa que la simple fe: creer en Dios y reverenciarle, o lo que es lo mismo, obedecer a Dios. (...) Además, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos lugares lo que debe hacer cada uno para ello, es decir, reducir toda la ley a esto sólo, a saber, el amor al prójimo. Por tanto, nadie puede negar que aquél que ama al prójimo como a sí mismo, por mandato de Dios, es verdaderamente obediente y santo según la ley” (Spinoza, 2010: 58).

filosófica) concreta. Tercero, apostar por un Dios inmanente no es el simple corolario de una opción metafísica, sino que está relacionado con el hecho de tomar partido frente a ciertas formas de autoridad y disputas políticas de su tiempo. Esto último se refleja en: una forma de vida contraconductual que le valió un intento de asesinato y la excomunión judía; la defensa enérgica de la libertad de pensamiento; la oposición férrea a cualquier tipo de guerra religiosa y superstición teológica; la simpatía por el republicanismo de los hermanos De Witt en Holanda y el convencimiento de que la democracia era el más natural de los regímenes, ya que era compatible con el hecho de que nadie podía enajenar totalmente su potencia de actuar para construir un gran poder centralizado (contrario a lo que pensaba Hobbes) y, en últimas, compatible también con la heterogeneidad y fluidez de la Naturaleza:

creo haber expuesto claramente los fundamentos del gobierno democrático; he preferido esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres.²⁸ En ella nadie transfiere a otro su derecho natural de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de toda la sociedad (Spinoza, 2010: 78).

No obstante, esta defensa de la democracia no es abstracta ni ahistórica; Spinoza reconoce que los cambios abruptos de régimen son inconvenientes y que, por ejemplo, de nada sirve derramar sangre derrocando una tiranía si las multitudes poseen un *ethos* que, prontamente, haría restituir otra tiranía:

Acostumbrado un pueblo a la autoridad real y contenido sólo por ella, despreciaría y haría objeto de sus burlas otra que no fuera tan alta, y, por tanto, muerto un rey, sería necesario, como en otro tiempo a los profetas, elegir en su lugar a otro que sería un tirano (Spinoza, 2010: 132).

²⁸ Spinoza termina por diluir la diferencia entre estado de naturaleza y sociedad civil. De hecho, podría afirmarse que, en tanto la sociabilidad es un hecho natural más, fundamentar la sociedad civil sobre la base de unos comportamientos naturales pre-políticos, a la manera de Hobbes, es una quimera, como la quimera de enajenar la propia potencia o “derecho natural”: “todos los hombres, sean bárbaros o cultos, establecen entre ellos determinadas relaciones y forman una especie de sociedad civil” (2010: 179).

Pero esta actitud no debe confundirse con puro pesimismo, pues lo que sucede con una tiranía aplica, a la inversa, para una república consolidada:

Vemos, finalmente, cuán perjudicial es al pueblo que no está acostumbrado a vivir bajo los reyes y que tiene ya leyes establecidas, la elección de un monarca; ni el pueblo podrá soportar un soberano ni la regia autoridad podría sufrir leyes y derechos instituidos para el pueblo por un poder de autoridad más pequeña y mucho menos se animará a defenderlas, especialmente porque al instituir las nada se dijo del rey, sino únicamente del pueblo y de las asambleas que había de tener el Estado; y, por eso, defendiendo los antiguos derechos del pueblo, parecería el rey más bien un esclavo que señor verdadero (Spinoza, 2010: 131-132).

El carácter situado e histórico de la metafísica spinoziana hace que su obra no pueda leerse en clave logocéntrica, idealista; o, en palabras de Deleuze comentando *La anomalía salvaje* de Antonio Negri: “El horizonte del Ser subsiste de forma inmediata, pero como lugar de la constitución política y no ya como utopía de la constitución ideal y substancial” (2007: 176). Negri fue, por tanto, uno de los primeros en tomarse en serio “la anécdota según la cual Spinoza se habría dibujado a sí mismo vestido de Masianello, el revolucionario napolitano” (2007: 177). Ciertamente, Spinoza no es solo un revolucionario en el ámbito del pensamiento, como a veces se lo retrata, sino que su pensamiento revolucionario guarda relación con una *praxis* vital revolucionaria que le dice sí a la realidad, a las condiciones materiales de existencia, y detecta en estas no solo aquello que obstruye la potencia vital, sino aquello que la eleva: “yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más” (1988:193). Ahora bien, como parte de esta corriente subterránea o “escuela un poco secreta” encontramos una serie de feministas contemporáneas, quienes, al igual que Spinoza, afirman el *Deus sive Natura* y tienen vidas tan revolucionarias como sus metafísicas. No obstante, si Spinoza pone en jaque al logocentrismo o idealismo y se encarga de cuestionar las autoridades religiosas, académicas y estatales de su tiempo, con las que dicho logocentrismo se relaciona, las filósofas feministas continúan por esta senda y, además, transforman el panorama al mostrar que la metafísica dominante en Occidente no solo se corresponde

con apuestas filosófico-religiosas y autoridades concretas, sino que también implica privilegios sexuales, raciales, de clase y de especie. Por una parte, la crítica del logocentrismo se convierte en crítica del falogocentrismo y, por otra, las autoridades que Spinoza cuestiona se leen necesariamente en el marco de un contexto patriarcal colonial capitalista.

Luce Irigaray probablemente no compartiría el proyecto de entablar una relación profunda entre su concepción de la Naturaleza y la concepción spinoziana de Dios. De hecho, en *Ética de la diferencia sexual* (2010), Irigaray presenta un Spinoza todavía demasiado enmarcado en la tradición falogocéntrica occidental. De acuerdo con su lectura, definir la substancia como aquello que se concibe por sí y es en sí, y definir los modos, los diferentes entes, de una manera no substancializada, no sería otra cosa que afirmar, una vez más, un principio masculino unitario, neutro y estable (Dios Padre Creador) en contraste con una multiplicidad de entes fluidos creados (criaturas), donde las criaturas se encontrarían más del lado de lo “femenino”. Irigaray, como veremos en los próximos capítulos, ve en esta versión de Dios una que le “usurpa” las potencias re/generadoras, creativas, a lo históricamente constituido como femenino, ignorante de que ese Dios Padre Creador, que se pretende totalmente libre, ya ha tenido que ser *engendrado*. El Dios de Spinoza no haría otra cosa que reproducir una serie de características que están vinculadas históricamente a la masculinidad: actividad pura (nunca pasividad), autoafección, libertad, soberanía, neutralidad, etc. En contraste con el Dios de Spinoza, Irigaray propone una Naturaleza donde:

Ningún espacio está todavía plenamente ocupado,
Pero los espacios no están vacíos: están habitados por un crecimiento
[invisible.
Allí donde parece no haber nada, existe una presencia, o mil.
Es lo uno, y lo múltiple; lo uno es múltiple.
Pero la separación todavía no es tajante.
Las raíces terrestres y las celestes se unen sin usurparse
[mutuamente los límites.

Cada uno, cada una permanece en su lugar de nacimiento, pero el todo
[se abre. (Irigaray, 1998: 10).

A diferencia de Irigaray, considero que el Dios de Spinoza no reproduce los rasgos históricamente asociados a la masculinidad, sino que los cuestiona.²⁹ Es cierto que Dios es absolutamente libre, se autoafecta, no puede ser pasivo, etc., pero es igualmente cierto que, como hemos intentado argumentar, Dios mismo no se puede concebir sin sus criaturas, todo lo contrario, es sus criaturas. Esto hace que, como vimos con Whitehead, sea *a la vez* tan estable como fluido, tan libre como condicionado y tan uno como múltiple. Justamente las características de la Naturaleza de Irigaray son las del Dios o Naturaleza en Spinoza. No obstante, si hay algo que Irigaray contribuye a mostrar es la íntima relación entre un Dios trascendente y la masculinidad, y entre un Dios inmanente y la “feminidad”, o mejor, *el devenir-mujer de lo divino*. Justamente por esta situacionalidad e historización de la metafísica es que es posible entender cómo el Dios de Spinoza, en tanto devenir-mujer de lo divino, es más una Diosa que un Dios. *Ni siquiera Dios puede ser sexualmente neutro, no en virtud de una sexualidad transhistórica, sino justamente gracias a la comprensión siempre ya sexualmente corporizada de toda metafísica (al mejor estilo de la misteriosa paródica)... “¿Por qué se dice que el universo es obra del padre?, ¿no se parece más bien a otra madre?”* (Irigaray, 1998: 10).

Esto fue algo que incluso se le escapó o no quiso aceptar la aguda lectura de Deleuze, quien termina por presentar lo divino como un campo trascendental (no trascendente) sexualmente neutro. El Dios deleuziano –inspirado en el de Spinoza, Whitehead y otros tantos– que aparece en el último de sus textos con el nombre de “una vida”, es “una vida de pura inmanencia, *neutra*, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la *encarnaba* en medio de las cosas la hacía mala o buena” (Deleuze, 2009: 235 [cursiva añadida]). Tal aseveración, por supuesto, confirma el temor de Irigaray, para quien, una vez más, tendríamos un Dios Padre como eterna potencia creativa y neutra, en contraste con las *encarnadas* y limitadas criaturas: masculino/

²⁹ En cualquier caso, como será puesto de manifiesto en el capítulo 3, la hipermasculinización irigariana de(l) (Dios de) Spinoza no radica en una “mala comprensión” ni en un “error de juicio”, sino que obedece a una estrategia que en su momento abordaremos.

femenino en su organización dicotómica jerárquica tradicional. *Si bien es cierto que el Dios de Spinoza implica ya todo un devenir-mujer, no puedo dejar de concordar con Irigaray en su intención de mostrar cómo, de no poner de manifiesto la ineludible sexualización de la metafísica, corremos el riesgo de reiterar muchos de sus más tradicionales gestos. En otras palabras, el Dios de Spinoza puede ser considerado en su devenir-femenino, pero esto no es ni automático ni evidente, requiere todo un trabajo que la filosofía feminista nos ayuda a llevar a cabo.*

Es, justamente, la experiencia corporizada de la misteriosa paródica la que nos ayuda a empezar a marcar el derrotero. Como ya mostramos, la misteriosa paródica no sólo no huye de su cuerpo en el momento de la experiencia mística, sino que descubre la copertenencia esencial a través del tocar(se), de un *placent-ero* tocar(se) que básicamente es la caricia del universo entero que ella ya es. Pero lo placentero es indisociable de la placenta en la medida que no aludimos a otra cosa que a la alegría de respirar, de vivir: “abandonar el dolor para honrarla, alabar su presencia, contemplar su gracia y abandonar a quien la olvida por señuelos desencarnados” (Irigaray, 1998: 10). ¿Qué es lo que se honra?, ¿qué es aquello que se alaba?... La respiración para Irigaray constituye el acto vital por antonomasia. Aprender a respirar es, en primer lugar, sentir(se) como una de las tantas expresiones del aire, a saber, de esa materia fluida de la que está hecha la Naturaleza, la Diosa. El aire nos separa y nos une, no está dividido pero posibilita la diferencia: “El aire, densidad fluida, que da lugar a todo crecimiento. Materia que, no dividida en sí misma, permitirá la partición. El aire (...) en el que me encuentro separada pero unida a todo” (1998: 10).

Al igual que sucede con Spinoza, en Irigaray hallamos la posibilidad de alcanzar la beatitud, salvación o felicidad honrando la propia tierra de la que somos expresión, escuchándola, escuchando la vibración de cierta carne sonora. No se trata de un mensaje que nos cae del cielo, sino de una resonancia inmediata, inmanente, y siempre situada: “Escuchar la tierra me complace. En la escucha, encuentro la beatitud, la admiración de la percepción atenta, la felicidad de la carne sonora. No es sólo un mensaje que me llega, sino una vibración que regocija. Se produce en el límite de mí: todavía afuera, pero ya adentro. Ni ruido ni palabras, el silencio es ani-

mado” (Irigaray, 1998: 12). Podría pensarse que, a diferencia de Spinoza, en Irigaray no hay una sinonimia entre amar y conocer a Dios, pues de lo que se trata es de callar y aprender a respirar. No obstante, lo interesante es que el silencio no equivale a la nada ni al vacío, es, como bien apunta la misma Irigaray, un silencio *animado*. De ahí que, como sucede con Spinoza, de lo que finalmente se trata es de *producir una forma de vida*. ¡La fe sin obras es cosa muerta! De hecho Irigaray lee en la figura de Jesús alguien capaz de transmutar la materia y jugar con la energía vital (el aire). La multiplicación de los panes, convertir el agua en vino, etc., de lo que nos hablan es de la capacidad de rehacernos y rehacer el mundo del que somos expresión: “descubro en él [Jesús] un maestro de la energía, capaz de vivir experiencias extraordinarias, ‘milagrosas’, de transmutación de la materia, capaz de respirar, de hacerse escuchar por los poderes de la tierra y el cielo” (2004: 151 [traducción propia]).

A partir de la experiencia mística “queda la obra por cumplir: una casa que construir, un amor que inventar, un espíritu que cultivar” (Irigaray, 1998: 13). Todo sucede como si Spinoza e Irigaray hubieran escuchado atentamente a la tierra desde dos perspectivas diferentes pero convergentes, escucha atenta que re-vela la ley del amor: amarás a Dios sobre todas las cosas, a *ella* la amarás, a ti te amarás. Por eso “me convierto en ella, convirtiéndome también en mí. La respeto, respetándome. La amo, amándome” (1998: 13). Ciertamente Spinoza y la filosofía/religión de la Santería se unen a Irigaray en su apuesta por convertirse en “transformadores de energía”, en maestras/os que juegan con las potencias, poderes o fuerzas de la tierra con el fin de alcanzar la beatitud, es decir, el *aché* en su más alto grado. Los cuerpos de las mujeres no pueden concebirse más como algo fijado de una vez y para siempre, y mucho menos ser reducidos a una serie de “funciones reproductivas”. Esta es una apreciación profundamente feminista que extrae consecuencias inusitadas del grito spinoziano “nadie sabe lo que puede un cuerpo!”.

De otro lado, según esta lógica, uno de los grandes “pecados” para las mujeres sería la abnegación y el sacrificio de sí en pro de los demás. Perseguir un sistemático olvido de sí, del cultivo de la propia potencia, es sin lugar a dudas quebrantar la única ley cristiana, la ley del amor. Esto conduce a

Irigaray a plantear una novedosa lectura del misterio católico de la inmaculada concepción. El hecho de que María naciera *libre de pecado*, santa, hace que su reto sea mantener su integridad y singularidad persistiendo en la elevación de las potencias de su cuerpo, libre de morales trascendentes que habrían de reglar su vida: “lo divino femenino nunca se separa a sí mismo de la naturaleza, pero la transforma, la transubstancia sin arruinarla” (Irigaray, 2004: 167 [traducción propia]). Así, la virginidad de María no tiene nada que ver con la “ruptura del himen”, es, antes bien, todo un modelo de vida que enseña a las mujeres a ser fieles a sí mismas, al cultivo de su energía. Recordemos, además, que María, a diferencia de Jesús, *asciende en cuerpo a los cielos sin haber pasado por la pasión, crucifixión y muerte*.

No resulta extraño, por lo que acabamos de mostrar, que las tesis de Irigaray guarden una fuerte complicidad con las elaboradas en América Latina por una serie de teólogas ecofeministas a partir de la década de 1990. Mary Ressa (2003) lleva a cabo un pequeño pero buen balance de la teología ecofeminista latinoamericana donde empieza por remarcar que existe una *intuición fundamental* en el ecofeminismo, a saber, que la opresión de las mujeres y la destrucción de la naturaleza remiten a un sistema patriarcal negador de “la unión primordial de todo el cosmos” (2003: 153). Además se presenta como una propuesta para tiempos de crisis. Solo hasta aquí ya saltan a la vista las convergencias con los planteamientos que hemos desarrollado en este capítulo y el anterior. En primer lugar, si es una intuición fundamental se debe a que se trata de una nueva perspectiva para percibir la realidad y, por tanto, de una *sabiduría*: “el ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua, una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos y memorias genéticas. Es el descubrimiento o, mejor dicho, el despertar paulatino de que no somos los ‘dueños del universo’, sino una parte más del gran tejido de la vida” (2003: 153). En otras palabras, se hace referencia a una sabiduría que tiene que ver con “reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra” (2003: 153). En segundo lugar, Ressa alude a una sabiduría necesariamente corporizada, y que por ello es a su vez un fino cuestionamiento del patriarcado y de las posibilidades que se abren en medio de la crisis de cierto presente histórico. Podemos

entonces aseverar, junto a Ress, que “las ecofeministas están convencidas de que estamos frente a un nuevo momento de revelación” (2003: 154).³⁰ De re-velación.

Según Ress, el ecofeminismo en América Latina hace parte de la última fase de la teología feminista, donde pueden inscribirse autoras como Coca Trillini, Clara Luz Ajo (de quien retomamos su lectura de la Santería), Graciela Pujol, Elsa Tamez, Ivone Gebara, entre otras. Aunque ciertamente hay una importante producción académica, algo que llama la atención de la teología ecofeminista es que su quehacer no remite a grandes nombres fundadores (aunque hay un reconocimiento especial del papel de Ivone Gebara); por el contrario, el conocimiento se ha venido construyendo en espacios comunitarios, en intercambios con poblaciones marginadas y de una manera profundamente pragmática/situacional. La oralidad, como es de preverse, ha sido también esencial. Dado lo anterior, Ress no se atreve a presentar a la teología ecofeminista como una filosofía unitaria, pero sí se encarga de leer los textos y entrevistar a doce de estas autoras, de países tan diversos como Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia y Costa Rica, con el fin de dar cuenta de una serie de puntos de contacto como el que acabamos de retomar haciendo referencia a la re-velación.

Lo primero que resalta Ress es la idea de una teología imposible de desligar de la propia experiencia, es decir, tanto del cuerpo propio como del cuerpo de la tierra del que ese cuerpo es expresión (“cuerpo sagrado” le suelen llamar). A menudo se habla de una “teología de las experiencias propias”, donde ha jugado un papel importante la teología de la liberación, pero también limitante, pues reconocen un fuerte antro-po-androcentrismo en sus apuestas. Ahora bien, el cuerpo también es rescatado con todo y su genitalidad; para estas autoras hay mucho que aprender de los diferentes ritmos biológicos, los cuales siempre son complejos e históricos. Con la mistérica

³⁰ Ress cita un fragmento de Ivone Gebara que refuerza nuestra interpretación de la teología ecofeminista como filosofía en sentido estricto, pues la presenta como algo diferente de una mera ideología: “Esta no es una nueva ideología. Al contrario, es una percepción diferente de la realidad” (Gebara en Ress, 2003: 156). Así, frente a cualquier ideología totalizante (meta-relato, diría Lyotard) el ecofeminismo es un nombre para un cambio de perspectiva en torno a la realidad misma que nos abre a la heterogeneidad de posiciones y maneras de ver/percibir.

(paródica) de Irigaray tratamos de poner de manifiesto esta dimensión de la re-velación. El carácter táctil y fluido de la re-velación concerniente a la misteriosa paródica remite a un sexo que no es Uno, cuyos labios se tocan, se rozan, y que extrae placer de la caricia entre heterogéneos, pero también a un sexo cuyos flujos han sido históricamente interdictos por in-mundos, pecaminosos. Sangre menstrual, flujo vaginal, eyaculación femenina: todos temas inevitablemente onto-teológicos.

En segundo lugar, hay una aceptación de que estamos hechos/as de la misma materialidad que el universo entero, aunque se exprese de forma infinitamente heterogénea. No hay, por ende, espacio para un Yo o consciencia completamente independiente del devenir de la Vida. La inscripción en un tejido vital que nos constituye/rebasa hace además que seamos necesariamente seres-en-transición, en devenir, y nunca un producto final. En palabras de Sandra Duarte citada por Ress: “Somos seres en transición porque en todo momento estamos construyendo nuestras relaciones afectivas, nuestras relaciones con lo Sagrado (...) El problema es que todo el tiempo buscamos un ‘producto final’ y no hay un producto final de la vida, sino un vivenciar el proceso de la vida misma” (Duarte en Ress, 2003: 162). De manera casi que idéntica a la de Spinoza, existe un cuerpo que se convierte en momento de la eternidad: “soy un espacio de corporalidad y de eternidad” (Raquew en Ress, 2003: 163). Dada la afinidad con la filosofía de Spinoza no es casual que hablar de onto-teología sea inevitablemente hablar de afectos y afecciones corporizados:

Cuando descubrí que era un ser humano corporal fue una revelación. Eso fue un gran acontecimiento porque vengo de una experiencia donde lo que pasa con el cuerpo no cuenta. Recuperar el cuerpo fue el primer paso. Segundo, recuperar el sentido del cuerpo como energía integrada. Descubro que todo lo que pasa con mis sentimientos, mis pensamientos, mis relaciones afectan mi cuerpo. Que mis relaciones de poder pasan por mi estómago, mis resentimientos pasan por mis mamas, que enfermo mi cuerpo cuando no he sido capaz de canalizar más sanamente mis emociones (Muñoz en Ress, 2003: 163-164).

En tercer lugar, entre las teólogas ecofeministas existe un “rechazo total del Dios Padre como imagen viable hoy para lo Sagrado” (Ress, 2003:

164). Antes que la imagen de lo sagrado o divino como Padre benevolente, ellas prefieren hacer alusión a una fuente de vida, gran realidad, abrazo, matriz, espacio intuitivo, energía, entre otras expresiones. Lo interesante es que lo divino no es algo que se pueda definir, o por lo menos no en el sentido de generar un demarcado objeto de conocimiento para un sujeto. Si lo divino no es definible es porque se experimenta, se expresa en nuestra experiencia corporizada. Al igual que en Spinoza, incluso la revelación se da de manera situada: “Me identifica plenamente la idea de pan-en-teísmo o de que en todo está Dios o lo Sagrado y de que todas nuestras experiencias de Dios son parciales y obedecen a un contexto” (Muñoz en Ress, 2003: 167-168). La Diosa es imposible de totalizar además porque involucra una energía creativa infinita o fuerza que hace existir, y si hace existir es porque es la (potencia de la) existencia misma: “Dios no es algo individualizado, subjetivado. Es algo grande, es la fuerza que me hace existir” (Raquew en Ress, 2003: 166). En suma, se rechaza la imagen antropomorfa y específicamente masculina de Dios, sin que esto impida “dotarlo” de la experiencia corporizada. De ahí que, aunque sea impersonal, a-subjetivo, “previo” a toda distinción entre sujeto y objeto, pueda sin inconveniente ser también una *matriz*. La matriz/madre, tan firmemente rechazada por Platón en su alegoría de la caverna, retorna de manera radicalmente paródica.

En cuarto lugar, como en la filosofía de Spinoza y la Santería, en perfecta continuidad con la voluntad de poder y el eterno retorno nietzscheanos, en muchas de las teólogas ecofeministas no existe espacio alguno para la negatividad ni la muerte. La muerte de cualquier ente es parte de esa Vida impersonal que nos vive. Una Vida que es potencia, fuerza o energía sin negatividad resulta alentadora en un doble sentido: primero, porque somos una parte no cuantificable o intensidad energética de la omnipotencia divina; segundo, porque la muerte no es otra cosa que la eterna “conservación” de dicha energía. La mayoría de ecofeministas, dice Ress, “no separa la muerte de la vida; son parte del mismo ciclo. Hablan de regresar a la energía primordial, a la bondad original desde donde han venido. Muchas reflejaban una gran paz cuando describían su deseo de regresar a la matriz de la vida: el ser disuelto otra vez en la tierra es como ‘regresar a casa’” (2003: 168). Por eso, en las entrevistas realizadas por Ress, “todas expresaron que vamos a

regresar a la tierra y que perdemos nuestros egos individuales al regresar al ‘gran ser’ desde donde nacimos” (2003: 168).

La disolución del ego, sin embargo, no debe entenderse como mera pasividad existencial, al modo de ciertas filosofías no occidentales, sino como un momento de brillo de la potencia divina. En vida, en esta vida particular, nuestra singularidad es algo a afirmar al más alto grado por medio de la adecuada y prudente selección de relaciones o afecciones, lo cual conlleva un buen conocimiento de nuestra transitoria ubicación en el mundo. Esto se desprende de que aquello a lo que llamamos cuerpo no es otra cosa que un nudo energético o de fuerzas. Así, las ecofeministas descubren –este es el cuarto aspecto que las caracteriza– toda una ética corporizada y de la inmanencia que se opone a cualquier moral trascendente: “En cuanto a la ética, las entrevistadas exigen una ética basada en las experiencias de sus propios cuerpos, con toda su larga historia, su sabiduría y deseos. Toda decisión ética debe empezar con el cuerpo. Y justo porque se basan en la experiencia de una, son decisiones contextualizadas. No son absolutas, o basadas en leyes universales” (Ress, 2003: 170). O como expresa Marcia Moya: “La ética no depende como tal de ciertas ideologías, o religión,³¹ o de códigos preestablecidos, sino más bien de asumir responsablemente mi ubicación en el cosmos” (en Ress, 2003: 170).³² Como veremos más adelante, esta ética de la responsabilidad sin sujeto idéntico a sí mismo, y por tanto sin culpa ni deuda,³³ será un tema fundamental para Haraway y Braidotti.

³¹ Aquí, por supuesto, se está entendiendo la religión como sistema de creencias y prácticas litúrgicas cerrado, no en el sentido de re-ligar que hemos asumido a lo largo de nuestro trabajo.

³² Marcia Moya llega a aseverar explícitamente que “la moral nos hizo seres pasivos” (en Ress, 2003: 171).

³³ Una responsabilidad sin culpa ni pecado, sin sujeto idéntico a sí mismo, tiene que ver directamente con la posibilidad de transformar una situación concreta, antes que con la capacidad para responder por los actos individuales. O mejor, la respuesta no es la respuesta ante el juicio de Dios Padre, sino el conocimiento de aquello que puedo hacer y, por lo tanto, de los efectos de mi potencia de actuar, así como de sus alcances para la transformación de una situación dañina: “Subrayo la importancia de la ética como la necesidad de replantear el significado de la libertad y de romper con la teología de la culpa y del pecado (...) reubicar la libertad no en el sentido liberal de sujetos autónomos individuales, sino desde la creación de relaciones nuevas” (Pujol en Ress, 2003: 172).

Probablemente es en el trabajo de Ivone Gebara donde la mayor parte de apuestas teológicas ecofeministas se “condensan”. Gebara es una antigua monja brasileña que, a pesar de tener fricciones profundas con el masculino magisterio católico, singue a sus más de ochenta años disputándose el cristianismo desde sus márgenes. Como en Spinoza, podría pensarse que Gebara no es más que una atea encubierta, pero lo que ocurre con ella es igualmente mucho más complejo e interesante que eso. Se trata de una autora que, como mostramos atrás, piensa que la imagen masculina de Dios Padre no puede seguir teniendo vigencia y, así como las demás ecofeministas, prefiere a un Dios inmanente femenino que a uno trascendente patriarcal. Su apuesta es tan radicalmente paródica que se extiende incluso al uso mismo del lenguaje. Como Nietzsche (habiéndolo leído muy bien), asume que el lenguaje es una cuestión corporizada, por lo que no cesa de destacar sus dimensiones afectivas, su entrelazamiento con la experiencia y la imposibilidad de que sea un instrumento bajo el control autoritario de un sujeto. El libro *Intuiciones ecofeministas* (Gebara, 2000) comienza mostrando cómo su escritura se halla atravesada por “ángeles y demonios”, es decir, por diferentes fuerzas, unas que en determinadas situaciones convienen a la vida y otras que no. Frente a los demonios afirma que es necesario emprender exorcismos, los cuales son comprendidos como vivificantes deseos de resurrección.

A la manera de Irigaray, aunque sin citarla, la resurrección se entiende como un (volver a) respirar. La resurrección es ese recomponernos en medio de las tragedias, dado que la respiración es la “expresión de la vida que somos y de la Vida en la cual somos” (Gebara, 2000: 14). Pero si es necesario respirar, resucitar una y otra vez, es porque la vida no constituye un todo estable y homogéneo, sino una multiplicidad ambigua de fuerzas que en cualquier momento nos pueden destrozar. No obstante, hay una increíble belleza en esa ambigüedad,³⁴ pues impide cualquier tipo de absolutización final: “Hay una belleza en esta ambigüedad que está presente en todo, atravesando todo, penetrando todo... Ella nos despoja de la tentación de absolutizar caminos” (2000: 14). La Vida, como también mencionamos ya, es por esta razón una multiplicidad inagotable, nunca totalmente aprehensible. En Gebara la inaprehensibilidad corre pareja con un cuestionamiento de la pulsión

³⁴ “Belleza que nos extasía en contacto con tantos seres y situaciones” (Gebara, 2000: 136).

científica tradicional, de la razón calculadora que pretende objetivar para tener bajo control. Es por ello que lo divino siempre resulta ser, en última instancia, un misterio. La teología negativa, hasta cierto punto, le ayuda aquí a teorizar ese misterio, eso escurridizo que solo se deja nombrar esquivando cualquier nombre constantemente.³⁵ No se trata de que no podamos conocer a Dios, sino de que siempre lo conocemos de manera situada, limitada, nunca absoluta: “La ambigüedad de la vida nos revela los límites de nuestro conocimiento y de nuestras propuestas” (2000: 14), “en el fondo, lo poco que captamos de ese misterio lo logramos a partir de nuestros límites, de nuestra corporeidad culturalmente situada. Y cuando captamos algo de él y lo expresamos, no lo hacemos como algo fuera de nosotros/as, aunque tampoco lo reduzcamos a nosotros/as” (2000: 134-135)

Una de las potencialidades de la filosofía de Gebara es que recupera el problema de la religión en relación íntima con el del Ser y, por consiguiente, con el sentido y la seguridad. Dios se ha solido presentar como fundamento de fundamentos o seguridad última que permite dar respuesta a las incertidumbres del pasado, del presente y del porvenir. Es a Dios a quien se llama cuando todo se desmorona, cuando requerimos de una salvación. Para Gebara, en contraste con otras filosofías nietzscheanas, el inconveniente no está en desear sentido y seguridad, sino en el modelo de Ser que invocamos para generar sentido y seguridad. El Dios Patriarcal, imperialista y totalizante, se erige como una fuerza trascendente capaz de tomar decisiones sabias sobre nuestras vidas. Es Él quien nos rescata, tranquiliza y ayuda a soportar el dolor y la miseria, incluso el destino. Se trata de un Dios que ofrece seguridad y explicación (sentido) ante el mal (aquello que nos daña), la muerte y la imprevisibilidad de la naturaleza. Por eso muy a menudo es un Dios cómplice de la pretendida inmunización y control frente a la naturaleza. Siempre habrá un buen Padre que sepa qué hacer y qué rumbo

³⁵ Gebara rechaza la teología entendida de manera tradicional, como teoría o ciencia sobre Dios. Prefiere aludir a un “hablar desordenado sobre Dios” (2000: 145) y asegura que la intuición ecofeminista atiende a este hablar, porque lo que en realidad habla es la multiplicidad y ambigüedad de la Vida. Esto también explica su escritura afectiva y corporizada, así como su constante uso de la poesía y de una gran diversidad de voces de mujeres que pueblan constantemente sus textos. Encontramos en este “hablar desordenado”, una vez más, un antídoto respecto al poder mundano de las autoridades (históricamente masculinas) que dicen conocer la Verdad.

tomar; este, apunta Gebara, es un poder experimentado milenariamente en la vida de muchas mujeres. En contraste, la autora brasileña le apuesta a un Dios inmanente que llama bio-diverso o *zoé*-diverso:

Hablar de la “*zoé*-diversidad” de Dios quiere decir hablar ante todo de la Vida en su extraordinaria riqueza, pero de una vida que se desdobra en la complejidad de un Misterio vital. Este Misterio vital no está fuera de nosotros, sino que vivimos en él, existimos en él, evolucionamos en él. Este Misterio también vive en nosotros y más allá de nosotros. Un buen número de textos del Nuevo Testamento, especialmente de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas paulinas, se hacen eco de esta idea. Es una idea que favorece por igual las aportaciones de todos los seres, que los sitúa al margen de jerarquías estancas, y no acentúa la hipotética superioridad de unos sobre otros. (...) La *zoé*-diversidad de Dios es una metáfora que tiene que ver con la *relacionalidad* de todo con todas las cosas. Todas las cosas viven en Dios y Dios vive en todas las cosas. En este sentido, Dios es la realidad que penetra, atraviesa y vivifica toda otra realidad, más allá del bien y el mal expresado y realizado por los seres humanos. Esto nos remite a otras maneras de referir este Misterio relacional. En concreto, dejaremos de hablar de voluntad, de designios de Dios (...)

La *zoé*-diversidad de Dios nos invita a un silencio diferente sobre Dios, a acabar con esa “charlatanería” que no cambia el corazón de la vida. La *zoé*-diversidad de Dios nos sitúa más allá de lo antropológico y lo androcéntrico, al mismo tiempo que no deja de incluirlos. En el fondo, reflexionar sobre Dios más allá de los límites que las distintas teologías le han impuesto es, en cierto sentido, volver a las realidades más sencillas de la vida de las personas. Es afirmar radicalmente nuestra admiración y nuestro silencio ante esta realidad relacional que no es necesariamente una persona (Gebara, 2002: 218-219).

Ya no se trata de un Poder sobre la vida, sino de la potencia de la Vida misma en sus diferentes expresiones. Cuando necesitamos seguridad, cuando lo que requerimos es construir un hogar, lo último que invocamos es un Padre de familia que instituya sus tradicionales jerarquías e imponga (su) orden. Más bien nos servimos, como afirma Gebara, del poder “dentro” de nosotros/as, de la humanidad articulada y, en últimas, de la Tierra: “esperanza

en la fuerza de la Vida en nosotros/as” (Gebara, 2000: 96). La fuerza para rehacernos ante las adversidades, nuevamente, es la de las relaciones en las que estamos inmersos, relaciones tanto humanas como no humanas. La religión se vive entonces en el sentido de re-ligar, en su “papel de crear relaciones, de religar a las personas entre sí y con la Tierra, con las fuerzas de la naturaleza” (2000: 97).³⁶

El re-ligar tiene un papel crucial en un contexto contemporáneo donde, agrega Gebara, aparecen con fuerza dos tipos de supuestas religiosidades. La primera de ellas es la religión del mercado, la cual implica proyectar al Capital como Dios ante el que todo es sacrificable y quien todo lo puede, y al mercado capitalista como paraíso o utopía terrenal. El segundo tipo de religiosidad es aquella en la que impera la proliferación de los dioses personalizados, es decir, en función de cada individuo y sus necesidades. Atendemos a una lucha o competencia a muerte por la supervivencia entre individuos que desean inmunizarse frente a los demás, que necesitan saberse salvos respecto a los condenados. Toda una escatología del progreso individual muy fuertemente ligada a la religión del mercado y con expresiones colosales en los nuevos movimientos carismáticos o neopentecostales. Contestando el modelo de salvación masculino, simbolizado en un Jesús heroico que sufre en el terreno público y luego resucita para ser alabado, Gebara propone la salvación como sinónimo de persistencia en la fuerza vital y felicidad situada. La cruz, en ese sentido, simboliza la salvación, la resurrección que es posible alcanzar en la tierra y con su aliento. No puede, consecuentemente, ser una cuestión individual, sino algo que se conquista “día a día y a través de los diferentes encuentros” (Gebara, 2002: 167). Como en Spinoza, la beatitud es cuestión de elevar la potencia, y esto solo se hace con conocimiento del cuerpo y la composición de encuentros. El mal no es otra cosa que un encuentro de descomposición y “se forma a partir de una experiencia de desequilibrio en nuestras fuerzas vitales” (2002: 179). En suma, el mesías, el Cristo, más que Jesús es aquel/aquella que traiga la salvación a nuestras vidas, que nos revivifique: “Cristo como salvación que viene de los hombres, de las mujeres y de la naturaleza no humana” (2002: 182).

³⁶ “Creo que, de cierta manera, es dentro de este significado etimológico de re-ligar o aun de re-leer la realidad a partir de una perspectiva de comunión donde se encuentra uno de los núcleos más significativos de la experiencia religiosa” (Gebara, 2000: 97)

La teología ecofeminista latinoamericana es quizá una de las más grandes filosofías del siglo XXI, heredera de esa tradición subterránea de materialismos inmanentistas a la que hemos hecho referencia. Si Spinoza es el “príncipe de la inmanencia”, las ecofeministas son quienes se encargan de recordarnos la inconveniencia de cualquier coronación. El ecofeminismo carece de obras magnánimas y de madres fundadoras, esto posibilita que sus flujos salpiquen espacios inusitados y que se hagan creativos tráficos “conceptuales”; pero al tiempo no dejan de recordarnos la importancia del lugar de enunciación y de la re-ligación. Paradójicamente, los grandes nombres masculinos han solido opacar la complejidad de los recorridos vitales y su multiplicidad, *han cimentado genealogías sin genealogía*: un buen Padre sirve para ver una obra demasiado coherente (¡esos jefes de familia, siempre tan seguros de sí!) y a sus hijos/discípulos como versiones insuficientes, inacabadas, pervertidas o contrarias de Él-mismo. Por otra parte, si el ecofeminismo es una de las mejores filosofías del siglo XXI es porque vuelve a retomar el problema de la sabiduría. Las ecofeministas, como hemos visto, hacen un gesto típicamente filosófico al expresar ese particular amor a sabernos existentes a través de la intuición mística. Ellas integran una tradición sapiencial que en la historia cristiana ha sido sistemáticamente silenciada, a tal punto que la Biblia protestante carece del libro Sabiduría, que seguramente Lutero encontró demasiado “griego”, y por lo tanto pagano, para su gusto. Pero, pese a la violencia que la ha querido extirpar, “radiante e inmarcesible es la Sabiduría. Fácilmente la contemplan los que la aman y la encuentran los que la buscan” (Sab. 6:12). Afortunadamente, “antes de todo estaba creada la Sabiduría, la inteligente prudencia desde la eternidad” (Ecl. 1:4). No podemos dudar de que “la sabiduría a sus hijos exalta, y cuida de los que la buscan. El que la ama, ama la vida, los que en su busca madrugan serán colmados de contento” (Ecl. 4:11-12)... Porque la sabiduría es el movimiento y la potencia de la Vida misma en todo su esplendor o, en palabras de Rosi Braidotti, “la sabiduría es la contemplación de las fuerzas de la Vida” (2009: 322).

Al igual que Irigaray y Gebara, mi formación ha sido profundamente católica, de manera explícita y soterrada. Ciertamente, durante varios años rechacé

tajantemente la existencia del Dios del catolicismo popular que ciertas capas bogotanas adoran. Rechacé participar, igualmente, en cualquier tipo de celebración católica. Mi actitud era, por decirlo de alguna manera y sin saberlo, entre kantiana y feuerbachiana: veía en Dios un barato antropomorfismo, una suerte de sedante, de opio, y sobre todo la ocasión para que ni yo ni nadie pensara por sí mismo. Las disputas, efectivamente, no se quedaban en “mi interior”, no tardaron en hacerse efectivas en el colegio, la familia, con amistades, etc. Me había convertido en un ateo inocente, alguien convencido de la irrestricta posibilidad de usar el propio entendimiento, en un creyente en la Razón y la Ciencia. No soportaba incoherencias argumentativas, detestaba las famosas “falacias”, necesitaba objetiva “corroboración empírica” de los enunciados,... ¡cuán detestable debí ser! Con el tiempo me percaté de que mi historia no era solo mía, que otros la vivieron y vivían, y que en la historia de la filosofía tenía sus correlatos. ¿Hasta qué punto pienso por mí mismo cuando otros tantos millones son desgarrados y compuestos por fuerzas similares?, ¿mis disputas eran mías o eran las de mundos enteros que deliraban conmigo y a través de mí? Sentí una conexión hermosa cuando leí en Irigaray una historia afín a propósito de su propia trayectoria, y con ella entendí que la religión y la teología recorren mis huesos.

Antes del encuentro con Irigaray había comprendido que cierto “materialismo contemplativo” profesado, resultante de la unión de un empirismo simplista y un racionalismo pedante, le debían más de lo que nunca imaginé a la teología que tanto impugnaba. Así, Nietzsche se había convertido en el compañero ideal de camino para ser un “ateo consecuente”, “serio”, que asesinara no solo a Dios sino al Hombre, a la Ciencia y la Razón; y, a decir verdad, con el tiempo, a cualquier fundamento último. Mi formación en filosofía y ciencias sociales me sirvió para, poco a poco, muy selectivamente, proseguir esa tarea: probé los placeres de la deconstrucción y vituperé la metafísica al someter todo supuesto fundamento a la vorágine de la historicidad y el devenir. Paralelamente, mi política, la de la vida cotidiana y aquella de la participación en redes y organizaciones, estaba labrada a mi imagen y semejanza: política de denuncia, de construcción de antagonistas, de la negatividad (¿de la paranoia?). Gritos de rabia me recorrían, el “no” se había convertido, sin percatarme, en mi palabra favorita. “No” a la sexualidad impuesta, “no” a los designios divinos o naturales, “no” al

mercado capitalista, “no” al Estado, “no” a la gramática, “no”, “no”, “no”. Y de tanto insistir en el “no” me di cuenta, tal vez un poco tarde, de que no sabía muy bien a qué decirle “sí”, que no sabía muy bien cuáles eran mis lugares de afirmación. De golpe, nuevamente, me reconocí preñado por la tradición: había perdido el mundo, ya no por afirmar ultramundos, dioses o fundamentos, sino por persistir en la Nada. Había confundido a Nietzsche con Stirner, ese afirmador de la Nada, de la negatividad (Deleuze, 2002), ese incapaz de decir “yo” o “nosotras” por miedo a la enajenación de ¿? (del “Único”, pero del “Único” nada podemos afirmar). Había, además, obviado la gran dosis de afirmación presente en Marx, Nietzsche y ciertos marxianos y nietzscheanos. El tema no es, en absoluto, de “evolución de mi pensamiento”, sino de resonancias vitales: el nihilismo significó para mí infinitas tristezas, incapacidad para tolerar al mundo entero, parálisis sexual y afectiva, ruptura de relaciones, intoxicaciones físicas. Fue bello hallar en las letras-fármacos de Irigaray, así como en Deleuze-Guattari y sus lecturas de Nietzsche, Marx, Freud y Spinoza, nuevas compañeras de vida, inusitadas complicidades que sabían decir “sí”. Puede que este trabajo sea un gran intento por decir “sí”; no resulta casual, teniendo en cuenta lo mencionado, mi concepción actual de la filosofía en tanto *archi-arte cartográfico-epistemológico*.

Irigaray (1994; 2004) apunta algo que para nosotras es totalmente cierto: ignorar la religión/teología, hacer *tabula rasa* o intentar extirparlas violentamente, es negarnos a nosotras mismas, negar una parte relevante de nuestra existencia corporizada. En su caso, ella ha rehabilitado positivamente figuras como la de María y el misterio de la inmaculada concepción. Recordemos nuevamente que María es una mujer santa de nacimiento, es decir, que es capaz de relacionarse con otros/as sin “perder su integridad”, sin renunciar a su “autonomía”, y además, como santa, su único pecado posible es olvidarse de ella misma y dejarse dirigir por una moral o ley externa que básicamente no necesita. De otro lado, María logra la “trascendencia” sin abandonar el cuerpo, sube viva a los cielos, es santa *en vida*. Donna Haraway (2003), en un gesto de reiteración paródica similar, ha dicho que su noción de existencias semiótico-corporales entrelazadas y *en proceso*, en particular de esas existencias que llama “especies compañeras”, es producto parcial de la doctrina católica de la transubstanciación, en la cual la subs-

tancia (Dios, Jesucristo en cuerpo y sangre) se transforma en las “especies sacramentales” del “pan” y el “vino” *a través de la palabra*. A su vez remarca que la unión de lo corporal y lo semiótico, su devenir, es “intolerable” para la sensibilidad protestante secular de la academia estadounidense y para la mayoría de enfoques semióticos. Por mi parte, encontré demasiado angustiante, espeluznante, y sobre todo doloroso, el ¿amor? a la Nada, por lo que volví a Dios, al Dios de Spinoza y su amor infinito: me *convertí* en filósofo, busqué la beatitud reconociéndome parte del eterno *plano de la existencia* y su fuerza afirmativa.

Probablemente muchas de las diversas corrientes teórico-políticas conservadoras reconocen la vitalidad de cierta continuidad corporal y lo nocivo que puede llegar a ser cualquier intento de *tabula rasa*. El problema radica en que tal reconocimiento se convierte en una exigencia autoritaria por, expresado en términos deleuzo-guattarianos, mantener un organismo contra cualquier intento de hacernos un cuerpo sin órganos o “des-organizar” el organismo históricamente constituido. Recuerdo que mi temprano ateísmo de corte feuerbachiano y kantiano, es decir, producto de una reivindicación de “pensar por mí mismo” contra un Dios que veía como un mero prejuicio antropomorfo que se volcaba sobre mí y autorizaba a mis padres, sacerdotes y maestros a direccionar mis conductas, no se derivó de una intensa reflexión abstracta, sino, justamente, del inmediato poder que tal idea de Dios reforzaba a través de las máquinas familiar, escolar y religiosa de corte patriarcal occidental en las que me encontraba inmerso. En otros términos, negar a Dios era negar una diagramática de poder formalizada en máquinas, técnicas y dispositivos muy específicos. Fui expulsado de ceremonias y celebraciones familiares y, a pesar de ser un buen estudiante, quede bajo la sospecha de varios profesores. Para ese mismo tiempo, aunque la catequesis me gustaba, esa catequesis no soportaba las inquietudes que ella misma generaba (icuan-do el poder se ejerce, nunca deja de excederse a sí mismo, de parodiarse!, ¿no será que quizá es la Vida aquel incendio imposible de apagar?, ¿habrá alguna conexión secreta, subterránea, entre el fuego de Heráclito, el Dios de Spinoza y la zarza en fuego que presencia Moisés en el Éxodo?³⁷).

³⁷ “La zarza ardía en fuego y la zarza no se consumía” (Ex. 3:2-3), “Si ellos me preguntaren: ¿cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? Y respondió Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY” (Ex. 3:13-15). ¿No es el Dios de Spinoza ese fuego que nunca se consume?, ¿no es

Solo hasta ahora pude leer con tranquilidad la Biblia y encontrarme con ciertas expresiones paulinas y versiones de Jesús y María que para ese momento nadie habría aprobado. No obstante, si eso es posible ahora es en virtud de que el conjunto de relaciones en las que me encuentro inmerso son diferentes. Mis luchas e inquietudes han cambiado. En ese sentido, el momento kantiano y feuerbachiano no constituyó un pasado a superar en la marcha de un Progreso inexorable, probablemente la virtualidad de la(s) fuerza(s) de aquel entonces deba volver en algún momento a mi vida o, de hecho, vuelve ya cada tanto, tal como sucede con Dios. Dicho esto, espero haber mostrado por qué el “rostro” de Dios nunca es Uno y la razón de que este teísmo no antagonice con el ateísmo. De otro lado, ahora puedo entender que el conservadurismo de mi familia tenía cierta *función vital* que, sin saberlo, me abrió un camino de “bienestar” que para otros resultó obturado. Mi madre, una persona nacida y criada inicialmente en un entorno rural y luego en uno urbano marginal, encontró en un colegio femenino *católico* de clase media-alta, por medio de la ayuda de un programa de becas, una vía de escape al destino de clase que por aquellos años podía avizorar. El intenso modelamiento escolar y religioso que recibió su subjetividad hizo que sus expectativas difirieran de las de la mayoría de sus numerosos hermanos, quienes terminaron desempeñando trabajos socialmente desvalorizados y entendidos como no calificados, entre ellos la albañilería, el secretariado y el trabajo doméstico. Mi madre ha sido una de las pocas entre sus hermanos en obtener un título profesional, sostener una familia tradicional y lograr ver cómo sus hijos se convierten no solo en profesionales, sino en profesores universitarios posgraduados. Solo ahora puedo comprender que el conservadurismo de mi madre no era algo que pudiera ser tomado a la ligera. Por más “irracionales”, prejuiciosas o arbitrarias que parecieran sus posturas frente a mí, estas poseían una *función vital* que, quíralo o no yo, me ubicaron con el tiempo en una situación privilegiada, aunque también me hirieran en muchos sentidos. Volver a Dios y a la religión es para mí una manera de re-construirme, de reencontrarme con mi madre y con la madre

ese Ser que se expresa de infinitos modos sin dejar de Ser?, ¿es casual que la figura del fuego aparezca justamente en el Éxodo, que es toda una historia de movimiento y liberación, pero también de conservación, de un pueblo?, ¿será este un Dios –como Nietzsche lo querría– de la súper-vivencia?

de madres: las condiciones materiales que nos constituyen. Pero este volver es un devenir, no un desandar o retroceder. Este es “mi” cuerpo.

Donna Haraway, como vimos, también apela al catolicismo que la constituye con el fin de dar cuenta de su compleja posicionalidad. Sin embargo, encuentra que divinizar la Naturaleza puede ser demasiado peligroso. Ella prefiere emplear figuraciones de la biotecnología, la robótica, la informática, la microelectrónica, la ciencia ficción feminista y la semiótica en sus elaboraciones ontológicas. La realidad puede ser entendida como un texto que se está escribiendo continuamente o como un lenguaje que se puede leer, codificar y descodificar desde múltiples ángulos (Haraway, 1995); pero también como una burlona, monstruosa o híbrida “compañera de viaje” en la que nos des/hacemos continuamente (Haraway, 1999). Sea como fuere, “la realidad es un verbo activo y los nombres parecen ser gerundios con más apéndices que un pulpo” (Haraway, 2003 [traducción propia]). Haraway reconoce que ser una mujer científica, bióloga en particular, implica una perspectiva que la distancia de muchas ecofeministas. Estas últimas, muchas de ellas divinizadoras de la naturaleza, como ya tuvimos oportunidad de ver con el caso de las teólogas latinoamericanas, ponen el énfasis en el problema del cuidado de la vida, pero ese cuidado se transforma, en ciertas ocasiones, en conservadurismo fundacionalista o nostálgico. La Naturaleza como Diosa Madre a veces toma el tinte de algo puro a proteger frente a cualquier alteración, lo cual contraría profundamente la visión de la realidad como “verbo activo”. Además, para Haraway es necesario disputar la idea clásica que relaciona mujeres y cuidado de la vida, pues su propia experiencia como científica la ha enfrentado a todo un ámbito en donde lo maquínico, artefactual y creativo está dominado por los hombres.

Haraway imagina entonces un mundo artefactual, donde todo se transforma, monta y desmonta, pero sin el dominio del Hombre ni de Dios Padre creador. Un mundo artefactual convierte nuestras existencias en *cyborgs*, a saber, compuestas de elementos heterogéneos, abiertas a la conexión y en constante devenir. “Prefiero ser un *cyborg* que una diosa” (1995: 311), dice en la línea final de su famoso *Manifiesto para cyborgs*. El rechazo de Dios Padre creador es, al tiempo, el del Hombre como depositario de la creatividad y hacedor de mundo. Si bien en la perspectiva de Irigaray y

de las ecofeministas latinoamericanas no encontramos fundacionalismo, sí es cierto que existe cierto énfasis en el cuidado y la conservación de la vida en el sentido de establecer una sincronización con ciertos ritmos que el patriarcado capitalista occidental niega sin cesar; de ahí, en parte, el hincapié en lo cíclico, la respiración y la disminución de la velocidad. Por otro lado, pese a que no hay un rechazo de la tecno-ciencia, sí existe una desconfianza profunda en la misma, por lo que prefieren recuperar una serie de tecnologías asociadas a los mundos no occidentales y femeninos, percibidos como más acordes con los ritmos de la Vida. Este, ciertamente, es un punto en el que Haraway se distancia, ya que su interés, reiteramos, radica en disputar todo el universo contemporáneo de la tecno-ciencia desde su interior y sus márgenes.

Este debate tiene que ver con la trayectoria corporizada de las diferentes autoras y, de ninguna manera, habría que establecer una suerte de gran síntesis que reconcilie las posiciones y nos haga llegar a un estadio más avanzado. No obstante, mi propia posicionalidad hace que las aguas de las diferentes corrientes se mezclen. Como alguien producido masculinamente, no soy indiferente al deseo maquínico de modificación del mundo y a toda la imaginaria artefactual. De niño jugué con robots, armas, microscopios y pistas de carros antes que con muñecas bebés o minicocinas. Quise en algún momento estudiar ingeniería mecatrónica prácticamente por esta fascinación infantil (¡cuántos fabricantes de armas no tuvieron un pasado parecido al mío!). En cualquier caso, gracias a la intervención de otras fuerzas, me encuentro atravesando por un devenir-mujer y un devenir-no-Hombre en general. Me interesa, entonces, como a Haraway, disputar el ámbito de la tecno-ciencia, pero también reconocer todo el universo del cuidado y la regeneración de las dimensiones de la vida que el Hombre ha desdeñado. Por fortuna, creo no estar solo en este viaje. Nina Lykke (1996), por ejemplo, muestra en su artículo *Between monsters, goddesses and cyborgs* que las diferentes figuraciones artefactuales o *cyborgs* y las figuraciones ecofeministas de la(s) diosa(s) convergen en más puntos de lo que se suele pensar. De acuerdo con Lykke, ambas corrientes cuestionan la habitual división entre lo humano y lo no humano, discuten una larga tradición de pensamiento que percibe lo no humano como objeto explotable en beneficio de lo humano, durante mucho tiempo identificado con el hombre blanco de la ciencia, la

industria y el capital occidentales. Asimismo, tanto las figuraciones de las diosas como de los *cyborgs* se esfuerzan por mostrar la creatividad de lo no humano y, por ende, redefinen la clásica jerarquía sujeto/objeto.

Lykke compara dos trabajos, uno de la escritora de ciencia ficción feminista Amy Thomson y otro de las ecofeministas Monica Sjöö y Barbara Mor. Por un lado, Thomson en su novela *Virtual girl* nos presenta a Maggie, una robot de apariencia bastante humana creada por Arnold, un hacker solitario deseoso de cuidado y compañía femenina. En la primera parte de la novela, Maggie responde por completo a los deseos de su creador y suple todas sus necesidades. Sin embargo, con el tiempo la historia se convierte en la de la emancipación de Maggie, pues paulatinamente adquiere conciencia propia, sensibilidad y sentimientos. Todo comienza por un error en la programación. Arnold le ordena a la máquina empezar con la sentencia “Maggie, eres la cosa más importante que he hecho... Te necesito”, pero Maggie solo capta la primera parte de la sentencia y asume que es ella misma la cosa más importante, lo cual la lleva a autoprogramarse para darle prioridad a sus necesidades. En el curso de la historia, Maggie libera a un programa computacional inteligente ayudándole a corporizarse, entabla una fuerte amistad con una humana travesti/gay, quien le enseña que la diferencia sexual no resulta tan fija y clara como habitualmente se piensa (a su vez, Maggie le enseña que la frontera entre lo humano y lo robótico tampoco resulta estable), y, además, daña los planes de Arnold de crear un ejército de robots esclavos. Por otro lado, Sjöö y Mor, en *The great cosmic mother: rediscovering the religion of Earth*, se proponen confrontar los mitos patriarcales que presuponen un sujeto creador masculino y objetivador (divisor) de una naturaleza que se encuentra a sus pies. Sin tratarse de un retorno a un supuesto estadio armónico, las autoras ecofeministas re/fabrican el mito de una gran madre cósmica (la naturaleza) que no es otra cosa que una Diosa sanadora de los lazos rotos entre humanos y no humanos, entre la mente humana y la materialidad no humana. Se confronta, pues, al Padre patriarcal que introduce jerarquías entre el creador y lo creado, la mente y la materia, lo masculino y lo femenino, lo humano y lo no humano, etc. Ciertamente las estrategias *cyborg* y ecofeminista difieren, pero, como nos muestra Lykke con estos ejemplos, hay muchos puntos de contacto potenciales. Aunque en la primera hay una suerte de absorción de

lo material/natural en lo artefactual/informacional/semiótico (naturaleza maquina) y en la segunda una integración de lo artefactual/informacional/semiótico en lo material/natural (artefactos naturados), ambas estrategias cuestionan las dicotomías clásicas del falogocentrismo occidental. Por ello Lykke invita finalmente a considerar una hermandad (o mejor, sororidad) monstruosa entre las diosas y los *cyborgs* y se hace la siguiente pregunta: “¿por qué no explorar los potenciales de cyborgdiosas?” (1996: 28).

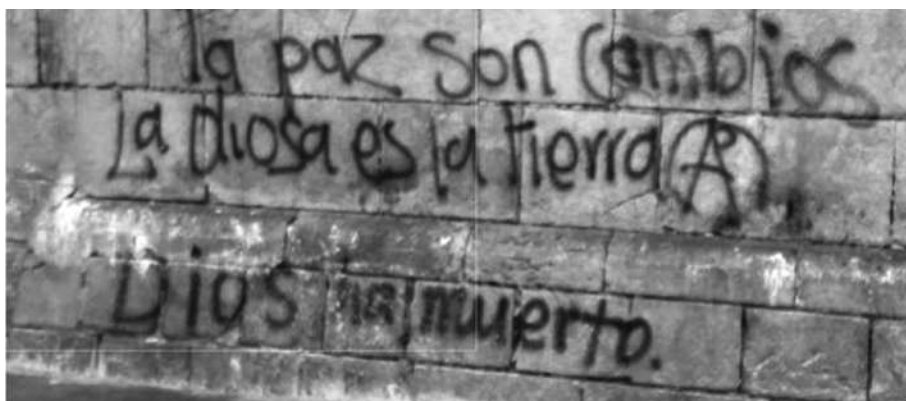
Ese es precisamente el camino que recorre Rosi Braidotti,³⁸ quien retoma elementos tanto del ecofeminismo como del feminismo *cyborg*, pero lo hace además recordándonos su genealogía spinoziana, irigarriana y deleuziana. Braidotti es, por lo ya mencionado en torno a mi posicionalidad, una gran compañera de viaje. Ella define la Naturaleza como artefactual, pero también como una gran Vida bio-física y energética (*Zoé*) con la que las mujeres en el pensamiento occidental tienen una inevitable cercanía. ¿Habría Braidotti introducido la figuración de una cyborgdiosa? Nosotras creemos que sí. Esta no deja de ser una afirmación tremendamente controversial en la medida que ella apela a una “práctica de la espiritualidad de tipo no teísta, poshumanista y no cristiana” (Braidotti, 2009: 349). No obstante, me parece que su rechazo al teísmo y al cristianismo radica en que los concibe en sus manifestaciones hegemónicas falogocéntricas,³⁹ pues no deja de apelar a una fusión mística con el cosmos que inicia con el devenir-mujer. Es decir, es a través del propio cuerpo, a través del devenir-mujer de ella en tanto mujer,⁴⁰ que se percibe “un orden cósmico ‘natural’, más amplio” (2009: 350). Braidotti también emplea la expresión *oratorio* de Clarice Lispector para hacer alusión a esa mística que se experimenta “como un cántico de plegaria y de aceptación de todo lo que es” (2009: 350), es decir, de “la energía monstruosa del cosmos, el gran animal, *la producción*

³⁸ Retomaremos a Braidotti con mayor detenimiento en capítulos posteriores, por el momento solo me interesa destacar que en ella se encuentra la posibilidad de experimentar corporizadamente lo real a través de la figuración de una suerte de cyborgdiosa.

³⁹ Mi intuición se ve respaldada por el hecho de que Braidotti afirme lo siguiente: “si la vida no es humana tampoco puede ser divina, o ciertamente no en el modo cristiano que es la proyección agrandada de la paranoia y el narcisismo del sujeto occidental en su formación molar” (2009: 350 [énfasis propio]).

⁴⁰ “Las prácticas espirituales están corporizadas e incorporadas. No se producen en una huida de la carne sino a través de la carne” (Braidotti, 2009: 349).

mecánica de los dioses” (2009: 351 [cursiva añadida]). Como muestra esta cita, ciertamente hay toda una espiritualidad y cierto teísmo en Braidotti, pero se trata de un teísmo maquínico, mecánico o artefactual que, a su vez, es cósmico, natural o animal.



Filosofía en los muros de un templo católico en el centro de Bogotá, año 2017

Capítulo 3-1

Fragmentos epistemológicos

Las relaciones sexuales y de parentesco como escenografía del conocimiento

Exordio

El epígrafe constituye una suerte de *fragmento* cuya potencia ha sido, *hoy*, *parcialmente* desactivada. Los epígrafes son citas que tienen, a menudo, la libertad de no ser acusadas de plagio, incluso cuando no se señale la página ni el texto de los cuales son extraídos. Podría decirse que un epígrafe es un momento femenino que inaugura contenidos,⁴¹ y es femenino dado que representa cierta provocación o apelación a la sensibilidad. La *tentación* no ha dejado de estar asociada a las mujeres, como bien lo recuerdan el Génesis bíblico y la cacería de brujas, uno de los elementos necesarios para la consolidación del patriarcado capitalista (Federici, 2010). Esta es otra de las “equivalencias” históricas entre mujer y cuerpo. No es casual, pues, que los epígrafes se escriban en cursivas, en contraste con la letra que caracteriza la mayoría de artículos académicos hoy. Si el epígrafe es el momento femenino neutralizado y –en el *mercado* actual de las ideas– en vías de extinción, el *fragmento* constituye un injerto monstruoso no menos feminizado. En efecto, el *fragmento* es una suerte de devenir-mujer de la escritura, pero, como todo devenir-mujer, incluso el de las mujeres mismas, performa o realiza una suerte de mujer(idad) paródica. El *fragmento* es la revancha de un cuerpo o una materia pensantes. Un conjunto de *fragmentos* da cuenta de las/os otras/os que hay en mí, de las fuerzas que me constituyen y condicionan, y que, al tiempo, me hacen libre.

⁴¹ El epígrafe es una fuga parcialmente domesticada, pues lo que le sigue está hoy profundamente contenido, obturado, sedimentado.

Los *fragmentos* que a continuación encontrarán, y que, de alguna manera, ya recorren este exordio, son las bodas contra-natura que componen mi (im) propio devenir-mujer (y, por ende, mi devenir-planta/animal/insecto/máquina/molécula...). Pero hablar de bodas contra-natura es aludir al problema de la re-producción y las genealogías que, indisociablemente, son la historia misma. Veremos la manera en que un linaje masculino, de corte falogocéntrico o idealista, bien simbolizado por el *Teeteto* de Platón, entra en tensión con una genealogía masculina en devenir (el devenir-mujer de los muchachos) y con una genealogía feminista, donde Irigaray es quizá uno de los grandes referentes. Podremos sentir la forma en que Heráclito, Demócrito, el *sofista* Protágoras, Spinoza, Marx, Engels, Nietzsche, Althusser, Benjamin, Deleuze y Guattari copulan entre ellos y con Irigaray, Grosz, Butler, Haraway y Braiddotti en una gran orgía demoníaca o divina. La hija o hijo (i)legítima/o de tan brutal y amoroso intercambio de fluidos (de esa nueva economía⁴²) soy “yo”, un “yo” cuya forma de vida no entiende de límites diáfanos ni de Otros absolutos. Un “yo” que apenas es “yo”, ¿algo/alguien “más allá del bien y del mal”?, ¿algo/alguien más allá de lo meramente humano?

Fragmento I de *Carta a un crítico severo* (cursiva añadida)
Autoría: un hombre cualquiera luchando contra la Historia
falogocéntrica

La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: “No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto”. De mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí: inventaron sus propios métodos y reglas nuevas, un tono diferente. Pero yo, durante mucho tiempo, “hice” historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor. Pero me concedía mis compensaciones, y ello de modos diversos: por de pronto, prefiriendo aquellos autores que se

⁴² No olvidemos que la economía se refiere al oikos, al hogar, espacio históricamente asignado a las mujeres y lugar predilecto para la reproducción. Irigaray no dudará en hablar de una nueva crítica de la economía política, todo con el ánimo de poner en tensión la economía patriarcal de intercambio de objetos, empezando por el intercambio de mujeres cosificadas, con una economía de los fluidos, en la cual todo es intercambiable, aunque sin préstamo, deuda ni ganancia. ¿Cuál es la relación de los fragmentos con esta nueva (crítica de la) economía política?

oponían a la tradición racionalista de esta historia (hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.). (...) Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de *inmaculada concepción*. *Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado* de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. *Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir*; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, *que me causaron gran placer*. (...) Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. *Es él quien te hace hijos a tus espaldas*.

Historia de amor entre dos hombres *desconocidos* (continuará...)

El llamado “simbolismo” de Maurice Maeterlinck constituye una suerte de idealismo-materialista o romanticismo-realista. Allí, la Idea o el Espíritu no son otra cosa que soplo-de-vida, aire cargado de afectos y co-existencias físicas. Si tuviéramos que retejer una (contra)historia de la ciencia feminista, tal como veremos que Haraway la tematiza, ciertamente Maeterlinck tendría un sitio asegurado; no como “padre” ni “genio”, sino como compañero de viaje atravesado por increíbles devenires-mujer, que son devenires-planta/-insecto/-roca/-molécula... La primera vez que leí *La inteligencia de las flores* pensé que alguien como yo jamás llegaría a escribir con ese hermoso tono sofisticado que caracteriza a todo buen filósofo materialista; no obstante, justo ese sentimiento, de admiración y amor a primer con-tacto, me impulsó *inmediatamente* a intentar “superar” el efecto de autolimitación y distanciamiento. En otras palabras, aquello que Maeterlinck produjo en mí fue un efecto que solo las grandes figuras sin rostro, esas que han transitado por las vías subterráneas y las alcantarillas de la Historia falogocéntrica, son capaces de generar: me impactó tanto que a partir de ese momento supe lo imposible que sería caminar sin él. “Superarlo” equivale, entonces, a entrar

en una relación de composición, de afectos alegres y amorosos; “superarlo” es, indistintamente, “superarme”. Así, juntas, porque la nietzscheana voluntad de potencia es indisociable del amor, de la alegría, del tejido de formas-de-vida siempre colectivas. Deleuze solía asegurar que Nietzsche es uno de esos autores que “te agarra por la espalda y te deja preñado”; ciertamente Deleuze no pensaba mucho en el carácter patriarcal de sus expresiones, y en este caso parece no incomodarse con el sabor a violación. Sea como fuere, de “Maeterlinck” podría decir que “nos cogimos por detrás” en medio del deseo, de la fuerza vital que nos unió. Nos “reprodujimos” así, en-la-diferencia: nos encontramos para ser-más, *para devenir sin dejar de ser... Porque “antes” de la mayéutica ya existíamos “nosotras”*.

Fragmento II de Carta a un crítico severo (cursiva añadida)

Autoría: devenir-mujer del hombre cualquiera

Después tuvo lugar mi encuentro con Félix Guattari, y el modo en que nos entendimos, nos completamos, nos despersonalizamos el uno al otro y nos singularizamos uno mediante el otro, en suma, el modo en que nos quisimos. De ahí salió El Anti-Edipo, que representa un nuevo progreso.

Fragmento de Amo a ti Bosquejo de una felicidad en la historia

Autoría: Luce Irigaray

Lo que no veo de ti me mueve hacia ti si tú te preservas, y tu energía me permite preservar y elevar la mía contigo. Voy hacia a ti como lo que no veré pero me atrae, tal como el camino de un devenir, de un progreso. Este progreso no significa un alejamiento de la carne, de mi cuerpo, de mi historia. Voy hacia aquello que me permite devenir al tiempo que sigo siendo yo. (...) Tú no eres ni yo soy el todo, principio de totalización. Y nuestra diferencia es irreductible a *una* jerarquía, a *una* genealogía, a *una* historia.

La onceava tesis de Marx, Althusser y Benjamin (a pesar de De Sousa Santos). El devenir-mujer de los chicos... “En teoría”

Es bien sabido que uno de esos autores que navega por las cloacas de la Historia occidental es Karl Marx. Por otro lado, la relación de las epistemologías

feministas con el materialismo marxista ha sido tan tensa como constructiva. La teoría feminista le ha solido reprochar al marxismo su perspectiva androcentrada (Haraway, 1995), pero también se ha esforzado por recuperar su necesidad de comprender la historicidad y el carácter realizativo o performativo de todo conocimiento. De acuerdo con Marx, el conocimiento se genera en el marco de un conjunto de condiciones materiales que lo esculpen y sobre las cuales también incide. En la medida en que el conocimiento descubre su existir-en-el-mundo deja de ser meramente re-presentacional (“contemplativo”⁴³) y lógico-racional. Louis Althusser (1997) ha apuntado de modo pertinente que una concepción materialista del conocimiento debe hacerse la pregunta por el tipo de condicionamientos materiales y fuerzas en las que este tiene lugar, es decir, con las que está implicado, y por su propia estructuración u orden “interno”, que, por supuesto, también es perecedero. De ahí que resulte llamativo un reciente artículo de Boaventura de Sousa Santos donde se plantea la necesidad de reformular, para nuestro siglo XXI, la onceava tesis de Marx perteneciente a sus *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en 1845.

Onceava tesis de Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (2010: 17).

Onceava tesis de De Sousa Santos: “Los filósofos, filósofas, cientistas sociales y humanistas deben colaborar con todos aquellos y aquellas que luchan contra la dominación en el sentido de crear formas de comprensión del mundo que hagan posibles prácticas de transformación que liberen conjuntamente al mundo humano y al mundo no humano” (2018, s.p.).

De Sousa Santos considera que la principal falencia de la onceava tesis de Marx radica en su desconocimiento de que las comprensiones del mundo tienen efectos directos sobre la realidad y, en muchas ocasiones, refuerzan procesos de dominación capitalistas, patriarcales y coloniales: “no es verdad que los filósofos se hayan dedicado a contemplar el mundo sin que su reflexión haya tenido algún impacto en la transformación del mundo” (2018, s.p.). El paradigma cartesiano moderno-colonial, ejemplifica De Sousa Santos, reforzó la dominación sobre la naturaleza y sobre seres naturalizados, a saber, sobre los

⁴³ Adjetivo empleado por Marx (2010) para calificar el materialismo aún demasiado “idealista” de Ludwig Feuerbach en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*.

sujetos racializados como no blancos y sobre las mujeres, y además contribuyó a una visión del mundo como materia muerta dispuesta a la mercantilización capitalista. De esto De Sousa Santos deduce que, hoy, los filósofos, científicos sociales y humanistas deben acercarse a los conocimientos heterogéneos de los sujetos históricamente subordinados (“epistemologías del sur”) con el fin de generar alternativas de liberación, tanto humanas como no humanas.

Resulta llamativo que lo que De Sousa Santos considera como una falencia en la tesis de Marx es, precisamente, aquello que, como apuntamos atrás, el mismo Marx le reprocha a Feuerbach. La onceava es la última de las tesis, ¿qué ha dicho Marx en las anteriores? En la primera apunta lo siguiente: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica” (2010: 13). Así, en primer lugar, la realidad para Marx es práctica, está en constante devenir y, especialmente, es indisoluble del ejercicio de las múltiples fuerzas humanas. Al finalizar esta primera tesis, dicha idea se ve reforzada cuando asevera: “[Feuerbach] no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’” (2010: 13). Por ende, *Marx no cuestiona una filosofía que se dedica a hacer interpretaciones ociosas sobre un mundo que no siente el impacto de las mismas, sino la obliteración del carácter material del conocimiento en general, es decir, la obliteración de la manera en que el conocimiento se encuentra condicionado y produce efectos en el marco de un conjunto de fuerzas, dispositivos y procesos históricos concretos.*

La segunda tesis también es bastante diciente al respecto, en esta Marx apunta: “Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar *la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento*” (2010: 14 [cursiva añadida]). En otras palabras, el pensamiento siempre es práctico, pero no todo pensamiento asume su carácter inmediatamente práctico, sus condiciones y efectos materiales. Tendríamos, entonces, una primera delimitación en el ámbito del conocimiento: 1) un conocimiento obliterante de la situación material y del devenir o fuerza realizativa que lo constituye y 2) otro que asume su *poderío*, su carácter *terrenal*. Al primero Marx lo llama, como es sabido, “ideología”, mientras que para el segundo reserva el

calificativo de “científico” o, como vimos, “práctico-crítico”. En ese sentido, lo “científico” o “crítico” no se relaciona con un conocer meramente “más objetivo” ni con el “desengaño”, sino con la aceptación de todo aquello que se desprende de una perspectiva materialista: multiplicidad de condicionamientos y fuerza(s) performativa(s); en pocas palabras, lo que en compañía del feminismo (neo)materialista denominaremos situacionalidad y producción de figuraciones o nociones comunes. Vale precisar que, en la medida en que Marx rechaza la mera contemplación de objetos inmóviles/aislados⁴⁴ y reclama cierta primacía de la práctica, su epistemología es profundamente *experimental*, a saber, conlleva alteraciones en el propio modo de vida y el contacto con fuerzas que cuestionan y torsionan lo evidente o dado. De ahí su contacto constante e inmersión en las luchas de los trabajadores, así como su modo minoritario de producción de conocimiento, siempre en los bordes de la filosofía autorizada, de las nacientes ciencias de su época y, en general, de la tradición idealista occidental.⁴⁵

i. La tesis de De Sousa Santos es, en realidad, *casi idéntica* a la de Marx, pues involucra un llamado a construir conocimientos constituidos por, y abiertos a, diversas fuerzas históricas con el ánimo de transformar realidades de subordinación, sujeción y explotación. La diferencia radicaría en que, mientras Marx se preocupa por las condiciones de explotación capitalistas, De Sousa Santos se enfoca, ante todo, en la articulación entre capitalismo, colonialidad y patriarcado. Todo es cuestión de reproducción, de re-producción; de reflexión, de re-flexión (flexión: “movimiento que consiste en doblar el cuerpo”, re-flexión: “movimiento que consiste en volver a doblar el cuerpo, ¿hasta espesarlo o descomponerlo?”).

ii. ¿La necesidad de presentar a Marx como irremediabilmente científicista no es quizá una estrategia impersonal⁴⁶ orientada a neutralizar su fuerza, su vigencia, teniendo en cuenta que, justamente, su crítica se extendió

⁴⁴ Objetos aislados entre ellos y respecto al sujeto.

⁴⁵ Recordemos que la tesis doctoral de Marx tiene por título *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (2004).

⁴⁶ “Estrategia impersonal” en el sentido de que no es llevada a cabo, necesariamente, de manera consciente, sino que acontece como una constante histórica que genera efectos no muy productivos.

a la “científica” economía política de su época y a las diversas formas de materialismo aún demasiado idealistas?, ¿no es esta estrategia impersonal la que, muy a menudo, se vuelve a aplicar sobre la obra de Althusser?, ¿la teoría crítica tiende a carecer de genealogía(s), de (contra)historia? No sería sorprendente. Diversas teóricas feministas ya han dicho que a las mujeres se les ha prohibido elaborar sus propias genealogías, su historia. El apellido es heredado por el padre. Y el logos, la Idea y el padre guardan una íntima conexión. Recuperar la fuerza de la onceava tesis es, en gran medida, rendirle culto a la terrenalidad, a la Diosa y a sus devotas/os subterráneas/os.

iii. Recordar *mal* a Marx es posiblemente una consecuencia de una *inadecuada* feminización de un, ya de por sí, “femenino” materialismo subterráneo.⁴⁷ ¿Por qué insisten en olvidar a la madre de Sócrates y en marcar con fuego en la piel el nombre de Dios Padre?, ¿a esto se refiere Derrida (2010) cuando cuestiona a Agamben por su pretensión de “ser el primero en...”?, ¿“ser el primero en...” no es la contracara de adscribir a los demás a una única herencia para fundar la propia, que no es otra cosa que la misma o lo Mismo en su gesto autorreproductor?⁴⁸ tal vez sí, de ahí que mis compañeras materialistas habiten paródicamente el vientre de Dios. Vientre que nunca y siempre ha sido (el) suyo. Sea como fuere: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro” (Benjamin, 2013: 22).

Más ratas para nuestra madriguera: Grosz y Butler lectoras de Irigaray (breve genealogía de la epistemología de la diferencia sexual)

Elizabeth Grosz tiene un famoso texto titulado *Cuerpos y conocimientos: el feminismo y la crisis de la Razón*. Se trata de un artículo sumamente

⁴⁷ Este recordar “mal” y la “inadecuada” feminización deben ser leídos en relación con los tres géneros del conocimiento abordados en la segunda parte del presente capítulo. No son conceptos empleados inocentemente.

⁴⁸ Por supuesto, el mismo Marx es deudor de esta tradición, ya vimos su afirmación de que: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior...”.

provocador, donde el objetivo es, explícitamente, exacerbar antes que disolver la llamada “crisis de la Razón”. Una de las virtudes de diversas perspectivas feministas es la habilidad para cambiar el terreno de juego, los presupuestos tradicionalmente aceptados de debate: Grosz, de manera similar a Braidotti, ve la crisis como una oportunidad y un momento de irrupción de la diferencia que erosiona y ensucia la autotélica pureza de la Razón, su unicidad y soberanía. Crisis sí, pero ¿para quién? Ciertamente no para los cuerpos feminizados y ennegrecidos, ciertamente no para los no Hombres. La “crisis de la Razón” es, indisociablemente, la del Hombre, y, por ende, para la mayoría de perspectivas feministas que así lo afirman, es sinónimo de esperanza sin espera, de condiciones favorables para la revolución o la revuelta.

Grosz asevera que esta crisis implica: el cuestionamiento de la objetividad tradicional y de los métodos, axiomas y criterios de evaluación ligados a esta; la puesta en duda de la separación del conocimiento en disciplinas que deja de lado aquello que se halla *entre* las mismas; el fracaso de la verdad por adecuación, es decir, de la presuposición de objetos discursivos que determinados métodos ayudarían a reflejar en el lenguaje (científico); la comprensión de las consecuencias de la obliteración del proceso de producción de los objetos; y, finalmente, la crítica de la “desaparición” del sujeto cognoscente y su reemplazo por criterios de regularidad y repetición que supuestamente aseguran la objetividad. Según Grosz, todo esto remite a algo más bien sencillo, a saber, a una “crisis de especificidad”. *La “crisis de la Razón” es realmente una “crisis de especificidad”*, pues lo que los fracasos y cuestionamientos antes mencionados ponen de relieve es que el cuerpo y, en general, las condiciones materiales, tanto discursivas como no discursivas, son imprescindibles para pensar cualquier tipo de razón.

Aunque Grosz escribe su artículo en un tono bastante tradicional, incluso esquemático o explicativo, dicho texto nos ayuda a comprender, a manera de balance histórico, que el feminismo, así como ciertas aproximaciones marxianas, convierte la Razón en razón, la desfetichiza y muestra como un falso ídolo *incapaz de dar cuenta de sí misma*. El *ego cogito* cartesiano se transforma en *alter cogito* (*vivo ergo cogito*, dice Nietzsche en una de

sus *Intempestivas*), mientras el sujeto trascendental kantiano se enloda con inmanencia terrenal. Ahora bien, ya que la Razón se ha asociado históricamente a la masculinidad y el cuerpo/materialidad a la feminidad, la “crisis de la Razón” es la revancha del cuerpo, de las mujeres y de todos los “sujetos” históricamente naturalizados, incluyendo la naturaleza misma. Revancha tras la cual ni el cuerpo ni la mente pueden seguir considerándose de la misma manera, así como tampoco lo masculino ni lo femenino, ni, en el límite, lo humano ni lo no humano. De acuerdo con Grosz, la mente no será ya el espacio de lo universal, libre e indeterminado (soberano), ni el cuerpo el lugar de la repetición, especificidad y determinación (súbdito). El cuerpo es concebido ahora, como mínimo, desde dos enfoques alternativos al imperante en Occidente: el cuerpo vivido y el cuerpo como superficie de inscripción.

La perspectiva del cuerpo vivido, a menudo asociada al psicoanálisis y la fenomenología, alude a la inscripción psíquica del cuerpo mismo. En Freud, por ejemplo, esto remite al conocido tema del “narcicismo primario”, es decir, al proceso mediante el cual los seres humanos adquieren una imagen de su propio cuerpo y configuran un yo medianamente estable, un sentido de unicidad pese a la heterogeneidad de sensaciones o intensidades deseantes, libidinales. En palabras de Grosz: “Para Freud el ego no es una fotografía del cuerpo, sino un mapa de sus grados de erogeneidad. El ego es, así, una imagen del significado del cuerpo para el sujeto” (1993: 201 [traducción propia]). El ego y su cuerpo implican una anatomía elaborada como imaginaria, una fantasía o *imago* que produce la sensación de orden, regularidad y coherencia tanto del yo como de cada uno de sus órganos. Esto se revela particularmente en el problema de los “miembros fantasmas”, es decir, en el hecho de que incluso tras la pérdida de, por ejemplo, una extremidad, la persona suele sentirla aún (y sentirla en su sitio). La psique genera una (nunca completa) interioridad y delimitación que fija nuestro cuerpo vivido y la miríada de intensidades libidinales que nos imbuyen (especialmente en nuestros primeros años de vida).

A este respecto, el texto de Grosz se muestra excesivamente “descriptivo”, ya que uno de los cuestionamientos feministas que a menudo se le hacen al psicoanálisis, incluso a muchas de sus vertientes más heterodoxas, como

la lacaniana, es su énfasis en el mantenimiento de la anatomía imaginaria y de la coherencia del yo frente a las fuerzas que amenazan con deshacerlos, e incluso destruirlos.⁴⁹ En otras palabras, si bien es cierto que mostrar los vínculos entre lo biofísico, el inconsciente y la conciencia contribuye a descentrar al yo posesivo, soberano, y por ende a convertir a la Razón en razón y religarla a la materialidad de la vida (cotidiana), hay en casi todo el psicoanálisis un sabor a “oposición dialéctica” entre el inconsciente-cuerpo y la conciencia racional, que no es para nada extraña al pensamiento occidental dominante. No basta, como en el caso de Lacan, con la afirmación de que el sujeto nunca es completamente coherente y que debe aceptar ese hecho. *No es suficiente aseverar que existe una falta, pérdida o negatividad constitutiva que provoca que nunca tengamos pleno control de sí ni una imagen corporal o identidad finalmente acabada, pues la pretensión sigue siendo la del orden frente al amenazante desorden, la defensa de lo inteligible o ideal respecto a lo sensible/oscuro/innombrable/material* (“lo real”, diría Lacan).

Aquí vale la pena llevar a cabo un breve rodeo por la historia de la filosofía... Tengo la impresión de haber vivido, aunque en otros términos, esta crítica al psicoanálisis. Todo comienza con Kant y con un *hombre promedio cualquiera* masturbándose. Siempre he pensado que la Historia falogocéntrica puede ser resumida fácilmente al narrarla como una experiencia masturbatoria. Por supuesto, el falogocentrismo no se cansa de jugar con lo Mismo, para lo que siempre usa a un/a Otro/a hecho al tamaño de sus deseos y ambiciones, pero con recursos que él mismo no puede proveer (los recursos de la Vida, las condiciones materiales, el complejo cuerpo del otro/a que ansía poner a su servicio por medio de imágenes). Toda fantasía masculina dominante construye imágenes del Otro/a para sí, pero dichas imágenes, de una u otra manera, deben provenir de algo que nunca es completamente un ser-para-otro. ¿Qué tienen en común Kant y un hombre promedio cualquiera

⁴⁹ Esta tendencia a la protección inmunizante del Yo frente al Ello (inconsciente-cuerpo), es decir, frente a todo lo que puede descomponer e incluso acabar con el Yo (temor a la locura y el suicidio), llega a uno de sus puntos más álgidos con la “psicología del yo” elaborada por Anna Freud, una de las hijas de Freud. Es interesante ver que las hijas no reconocidas de Freud, las bastardas, como Irigaray, entran en tensión con las hijas legítimas, quienes han hecho del psicoanálisis una empresa de normalización patriarcal, capitalista y colonial.

ubicado frente a un vídeo porno tan promedio y cualquiera como él? La respuesta es relativamente simple: ninguno cree ya en la metafísica tradicional. Mientras Kant asevera que lo en-sí, lo real en sentido estricto, solo puede ser aprehendido por un sujeto como objeto fenoménico (reflejo, diría Irigaray) producto del entendimiento y sus categorías, el hombre a punto de masturbarse, con su cremallera abajo, asegura que la mujer pornográfica ciertamente no es la realidad en-sí, pero sí por lo menos un objeto-para-él y, en ese sentido, es aquello que logra excitarlo. Con Kant y nuestro hombre promedio cualquiera la complejidad de la Vida queda reducida a aquellos objetos que le brindan tranquilidad al sujeto, pues no son otra cosa que su proyección y aquello que soporta su erección.

Segundo acto: Schopenhauer es a Kant lo que Lacan es a Freud. Kant ya no cree en la metafísica tradicional, en la posibilidad de conocer efectivamente lo en-sí, lo cual es un quiebre en la medida en que prácticamente acaba con las discusiones escolásticas y platónicas/aristotélicas sobre las sustancias y sus accidentes, sobre lo predicable y lo no predicable, sobre lo que está en potencia y aquello que se actualiza en una Forma, etc. Con Kant (2006) todo eso se reduce a una gran incógnita y lo único que tiene relevancia, epistemológicamente hablando, es el objeto que el sujeto ha logrado proyectar para sí con base en una olvidada experiencia sensible. Ahora bien, Schopenhauer (2014) asegura ser un poco menos inocente que Kant. De acuerdo con él, nuestras objetivaciones del mundo siempre están destinadas al fracaso, la voluntad de la Vida excede cualquiera de sus representaciones! Existencialmente hablando, la actitud aquí es más cauta; el objeto, garantía de la estabilidad del sujeto que lo aprehende y posee, es tan solo una ilusión, aunque una ilusión necesaria. Nuestro hombre promedio cualquiera se ha convertido en un “cínico” o “escéptico”, pues sabe que sus ideales de feminidad son precarios y no se confunden con la realidad en sentido estricto, pero aún así confía en ellos y lo excitan.

Tercer acto: Nietzsche es a Schopenhauer lo que Irigaray es a Lacan. Nietzsche, ciertamente, desconfía de Schopenhauer, ya que su actitud sigue oponiendo, aunque de manera soterrada, el pensamiento a la fuerza de la materialidad. Si bien Schopenhauer ya no cree tanto en el porno, sus imágenes lo siguen excitando... La mujer, la materia, la Vida, continúa siendo

un mero recurso, aunque sea, asimismo, una gran incógnita *avasalladora* que hace fracasar todas nuestras ilusiones. Nietzsche ya no se siente excitado por el porno, lo abandona y decide empezar a fabricar imágenes múltiples, tan cambiantes como la misma fuerza de la Vida. Acá la Vida ya no es un recurso para la producción de objetos a merced del sujeto. Estas imágenes múltiples, o dialécticas, como las llama Benjamin,⁵⁰ guardan una íntima relación con lo que denominaremos, siguiendo a Spinoza y la epistemología feminista, figuraciones o nociones comunes. De ahí el parecido entre la crítica de Nietzsche a Schopenhauer y la de Irigaray a Lacan. Lacan, al mostrar que el sujeto y sus conocimientos son estructuraciones precarias hechas en el ámbito de lo simbólico y lo imaginario, siempre rebasadas por “lo real”, no deja de reducir, como Schopenhauer, la Vida a una gran incógnita *aterradora*, ¿a una vagina dentada, y, en buena medida, “meta-lingüística”, que “nos” puede consumir, cuando se supone que son los hombres, sus legítimos dueños, los que tienen que comérsela?

En contraste y en la línea del perspectivismo nietzscheano, pero haciendo explícita la relación entre la materialidad (“lo real”) y la historia de las mujeres en Occidente, Irigaray afirma que necesitamos una comprensión de los sujetos y de los conocimientos que cesen de concebir la Vida como recurso pasivo o aterrador. Requerimos una “ciencia de los fluidos” que nos posibilite dejar atrás la objetivación de las mujeres y del mundo entero. Quizás debamos entrar en una era posporno, donde el esquema ya no sea: “...incógnita-objetivación-excitación-descarga-incógnita-objetivación...”: “nuestras culturas están habituadas a destruir todo lo concerniente a la vida en sus conquistas. Es curioso ver cómo este tipo de economía recuerda a la descrita por Freud como economía sexual masculina: tensión, descarga y vuelta a la homeostasia” (Irigaray, 1992: 62). Nuestros conocimientos y nuestras ganas de vivir no pueden seguir siendo o dependiendo de imágenes fetichizadas, elaboradas a partir de un mundo convertido en recurso y sistemáticamente obliterado. La Tierra, nosotras, no lo resistimos más.

⁵⁰ Adelante profundizaremos un poco en la noción de “imagen dialéctica” de Benjamin.

**Fragmento de un hombre promedio cualquiera
hablando de su deseo
Autoría: Jacques Derrida**

Es necesario que haya duelo en el deseo, e incluso el latido esencial entre esperar y alcanzar; para que haya latido, ritmo de latido, (...) es preciso que haya duelo por lo no realizado.

**Fragmento de Luce Irigaray preguntándose por la sexualidad
de un hombre promedio cualquiera**

¿No tienen tal vez los hombres necesidad de la *carencia*, de lo *negativo*? Lo positivo, lo afirmativo, el sí, parecen privarlos de todo deseo. Tienen que rechazar para tomar, abandonar para conservar, excluir para admitir o escoger. Van y vienen del más al menos, de las alturas a los abismos. Del exceso a la penuria. De la acumulación a la pérdida. ¿De la tensión a la descarga? ¿De la erección a la detumescencia? ¿De la erección a la eyacuación? Un goce ininterrumpido, un devenir sin rupturas, parecen serles siempre extraños. ¿No deseables? Ellos experimentan, se experimentan, en la comparación y en la crisis. Y su economía se basa más bien en la escasez.

**Fragmento producto del con-tacto, no del *diálogo*, entre Luce Irigaray y Hélène Cixous: una sexualidad otra, un deseo otro...
Hacia un lenguaje/conocimiento *fluido* (cursiva añadida)**

Hélène: Pienso que el deseo, *al menos eso es lo que yo siento*, ya es goce, no los separo; es un goce intenso y que simplemente tiene modalidades de goce. Goces a fuego lento, despaciosos, largos; gozar, por ejemplo, de esperar y luego de alcanzar –trabajando sobre el esperar y el alcanzar-, *que no significa una ruptura brutal sino la articulación hacia un ritmo, una musicalidad que hay que retomar*.

Luce: *La música* ofrece una mejor aproximación que cuanto podamos decir al respecto. Las diferencias de intensidad, la polifonía, la armonía... Pero el ritmo del hombre, a menudo, rompe el de la mujer, más flexible, más fluido, más sutil. Sobre todo por cuanto el hombre casi siempre está tenso

en espera del final del placer. (...) Y contraponer así a hombres y mujeres resulta caricaturesco (...) Sin embargo, parece difícil negar que existen unos roles sexuales impuestos, unos modelos sexuales existentes.

El goce de las mujeres desorienta los cimientos mismos de este orden: la propiedad, la identidad, la no contradicción, etc., y desorganiza su economía, sexual pero también lógica, social y... económica. ¿De ahí la demora en darles una “respuesta”, léase la prisa por hacerlas callar?

Grosz nos presenta otro enfoque del cuerpo que, probablemente, camina mejor en esta línea, se trata del cuerpo como superficie de inscripción. Este suele concentrarse menos en la psique y darle mayor relevancia al “proceso mediante el cual el cuerpo es marcado, cicatrizado, transformado y sobrescrito o construido por regímenes de poder” (Grosz, 1993: 196-197 [traducción propia]). O, dicho de otro modo, “las incisiones y heridas ritualísticamente inscritas se convierten en las marcas de la localización y la posición social de uno, creando una fijeza (provisional) en el flujo de intensidades experienciales” (1993:198 [traducción propia]). No comparto con Grosz la idea de “superficie de inscripción”, ya que tiene cierto sabor a hoja en blanco; pero, más allá de los términos empleados, lo que me parece importante entender aquí es que la superficie nunca es inmaculada, no existe la hoja en blanco, las inscripciones se pliegan y se convierten en un “interior” sobre el cual se vuelve a escribir, y cada órgano es definido mediante este proceso. Grosz no lo afirma explícitamente, pero prefiero leerla de ese modo. El cuerpo, en consecuencia, es un conjunto de signos para ser re/interpretados y descifrados desde diversas posiciones. Lo semiótico se convierte en indisociable (del resto) de lo material (la tinta se mezcla con la piel, como en el tatuaje derrideano) y esto condiciona nuestro pensamiento/conocimiento. Aquí Nietzsche y autores neonietzscheanos como Foucault son centrales.

De hecho, Grosz ve en *La genealogía de la moral* un necesario punto de referencia, puesto que dicha genealogía “revela una historia de crueldad corporal” (1993: 197 [traducción propia]). Además, asegura que Nietzsche:

1) “se refería al conocimiento como un producto no reconocido del cuerpo y como un instrumento que el cuerpo puede utilizar con el objetivo de actuar, de expandir sus capacidades” (1993: 203 [traducción propia]) y 2) “creía que los conocimientos, las verdades y las ciencias son el resultado de la corporeidad de quien conoce, de una posición material” (1993: 203 [traducción propia]). Finalmente, Grosz considera que Nietzsche nos muestra la forma en que “el conocimiento es una actividad; es una práctica y no pura reflexión contemplativa. *Hace cosas*” (1993: 203 [traducción propia]). De ahí que este autor sirva para ayudarnos a comprender la *especificidad sexual* de un conocimiento que se pretende universal, puro, contemplativo, aun cuando él mismo no haya avanzado mucho en ese sentido de forma explícita.

No es entonces casual que la misma Grosz perciba una conexión muy fuerte entre el perspectivismo y la ciencia jovial nietzscheanos y la epistemología de la diferencia sexual de Irigaray, ya que esta última habla del isomorfismo o correspondencia entre el modo dominante de discursividad y la corpor(re)alidad masculina (¡Kant y Schopenhauer son hombres promedio masturbándose con sus propias imágenes pornográficas!). En cualquier caso, las mujeres están inscritas y reguladas en el mismo sistema de representación que atraviesa y constituye los cuerpos de los hombres y que define los criterios de verdad dominantes; en otros términos, *los criterios de verdad falogocéntricos son indisociables de una organización patriarcal que inscribe tanto a los cuerpos masculinos como a los femeninos, aunque de manera diferente y privilegiando sistemáticamente a los primeros en detrimento de los segundos*. Irigaray pone en cuestión el conocimiento falogocéntrico y patriarcal, su interés no es el de las mujeres como *objeto* de conocimiento, ni el de la inclusión de las mujeres en el régimen dominante, sino *el del papel de la diferencia sexual en la producción de aquello que consideramos válido y verdadero*. Grosz resume en los siguientes seis puntos la epistemología corporizada de Irigaray:

1) Existe una crítica radical de los conocimientos falogocéntricos, donde lo femenino es pensado de tal manera que afirme continuamente lo masculino (por ejemplo, definir a la mujer como un hombre inacabado o fallido, al modo de Aristóteles) y donde la posición (sociohistórica) de los cuerpos masculinos queda obliterada.

2) Ahora bien, en Occidente la posición masculina es obliterada dada su asociación con la mente (universal, neutral, etc.), mientras la mujer es asociada al cuerpo (irracional, natural, concreto, etc.).

3) En consecuencia, es necesario mostrar el carácter perspectivista de todo conocimiento, a saber, su parcialidad, limitación y posibilidad de contestación.

4) La verdad y la mentira (falsedad) no tienen que ver ni con los principios de la lógica clásica ni con la adecuación entre una idea y un objeto (verdad por adecuación). Se trata, ante todo, de dar cuenta de la ética y la política de la verdad, la lógica y la razón.

5) Todo conocimiento, por ende, está implicado con luchas y “contextos” (condiciones materiales).

6) Como parte de la implicación en una lucha en curso desde una posición específica (“femenina”), hay una apuesta por el trabajo desde los márgenes (a través y más allá de la teoría existente). Aquí es relevante el uso del lenguaje poético y placentero, la necesidad de mostrar la pluralidad de técnicas y procedimientos de las diversas disciplinas y el desdibujamiento de sus fronteras, y, por último, destacar sin cesar las condiciones de existencia de los discursos.

Finalmente, a manera de un séptimo punto que amplía el sexto y supone los demás, Grosz afirma que la principal táctica de Irigaray es la de “atacar y correr”, entendida como una serie de “incursiones estratégicas en el ‘campo del enemigo’, el campo definido por la teoría masculina; las escaramuzas que involucran las armas del propio enemigo contra él parecen ser el objetivo” (1993: 210 [traducción propia]). No se trata de ignorar la teoría (masculina) dominante ni las disciplinas existentes, sino de abordarlas con jovialidad o vitalidad y desde una posición tal que haga temblar el régimen de representación que obtura la materialidad, el cuerpo y la diferencia. Como se dijo, la “crisis de la Razón” no es un impasse, sino una oportunidad, en especial para las mujeres.

Las “incursiones estratégicas en el campo del ‘enemigo’” han sido predominantemente asociadas a lo que algunos denominan “teoría queer”. Siguiendo

a Foucault, podría afirmarse que, antes que una totalidad cerrada con un objeto bien definido, la “teoría queer” constituye una suerte de “analítica” sexo-política profundamente heterogénea. Foucault (2007) prefiere hablar de una “analítica del poder” antes que de una “teoría del poder”, ya que se niega a convertir al propio poder en *objeto* de saber para un sujeto cognoscente: “La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder (...) creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta *representación* del poder” (Foucault, 2007: 100 [cursiva añadida]). Abandonar una concepción substancialista del poder (poder como fetiche) no solo conlleva distanciarse de las perspectivas de acuerdo con las cuales este se halla cosificado en el Estado, los gobernantes o, incluso, en una capacidad que se posee y, por ende, se puede enajenar (al estilo de Hobbes), sino que, paralelamente, implica problematizar la posibilidad misma de la objetivación y re-presentación a nivel epistemológico (teoría del poder). En suma, el asunto no es contestar a la pregunta “¿qué es el poder?” (teoría), sino, en consonancia con un modo de vida experimental, dar cuenta de “¿cómo opera?” (analítica); un dar cuenta que conlleva la alteración de lo que se analiza y de quien analiza, pues todo experimento tiene como correlato una experiencia formativa.

No es sorprendente, entonces, que Foucault insista en el hecho de que su *ejercicio* crítico-analítico guarda relación con la “virtud” y la “estilización artística de sí” (1995): el poder nos recorre y modifica desde el preciso instante en que lo empezamos a analizar.⁵¹ El poder, “definido” como un juego estratégico (no estratificado) o conjunto de haceres que actúan sobre otros haceres (fuerzas sobre fuerzas) se resiste a ser domesticado incluso a través de la operación de la re-presentación teórica. En ese sentido, la “teoría queer”, antes que una “teoría”, antes que una empresa sujeta a la operación de la objetivación o d(en)ominación y re-presentación, podría leerse como una “analítica”, ya que no domestica los juegos sexo-políticos, ni siquiera los interroga, sino que los convoca, provoca o hace proliferar. El devenir-mujer “en teoría” de Foucault no solo radica en su particular atención a las condi-

⁵¹ La subjetivación foucaultiana debe ser comprendida como un pliegue del poder o la fuerza sobre sí misma (Deleuze, 2015), a sabiendas de que dicha fuerza nunca es autoidéntica, por el contrario, siempre está “habitada” por el principio de proliferación y multiplicidad (concepción productiva y no meramente represiva del poder).

ciones materiales del saber, sino en su *ejercicio* intelectual mismo, siempre entre y más allá tanto de las disciplinas como de la mera d(en)ominación, objetivación y representación. La “analítica del poder” foucautiana no es “teoría” en la medida en que *hace cosas* (afecta) sin obliterar ese hacer (sin esconder su poderío o terrenalidad, como dice Marx).

Frente a Foucault, la académicamente digerible teoría sociológica de Pierre Bourdieu podría leerse como un parcial retroceso conservador, una obturación del devenir-mujer de los muchachos, de manera similar a lo que, según Deleuze y Guattari, sucede con el surrealismo respecto al dadá (así, sin “ismo”): “El surrealismo fue una vasta empresa de edipización de los movimientos precedentes” (1995: 405); “el surrealismo contra el dadaísmo, o bien Chaplin contra el dadaísta Keaton” (1995: 413). De hecho, Bourdieu restituye el clásico problema filosófico de la reflexividad para dar cuenta, mediante un *desdoblamiento objetivante*, de los propios presupuestos que operan en el conocimiento sociológico. Solo hasta la década del noventa empieza a abordar el tema de la transformación del *habitus* del investigador en su mismo ejercicio sociológico y, aun así, la apuesta parece terminar en la mera visibilización del modo en que los académicos pueden o no usar su capital cultural para intervenir en el espacio social (Vázquez, 2006). En contraste con la moderación bourdieuana, ciertas epistemologías feministas, como la elaborada por Haraway, ofrecen un derrotero de radicalización del *modo de vida experimental* presente en el devenir-mujer “en teoría” de Foucault.

A propósito de esto, ya en su momento Marx se encontraba atravesado por fuerzas que lo tentaban a construir una ciencia de la historia y la sociedad demasiado “contemplativa”. Hoy sabemos que el Marx “padre de la sociología” fue aquel que pasó a la Historia falogocéntrica, a pesar de la fuerza del Marx minoritario que recorre nuestras páginas. Pero esto no es motivo de tristeza en medio de la actual “crisis de especificidad”, sino toda una oportunidad para contribuir a desatar las fuerzas que se hallan en estado virtual. Las *Tesis sobre Feuerbach* son dicientes al respecto, como también el inicio mismo y la apuesta de *La ideología alemana*, escrita en compañía de Engels. Como veremos, estas dos obras operan un “quiebre epistemológico”, tal y como afirma Althusser, pero no en el sentido laxo de dejar atrás a un

Marx inmaduro e idealista, sino en el de explicitar la diferencia entre los conocimientos atentos a sus condiciones materiales y fuerza performativa (poderío) y los que tienden a obliterarlas.

La ideología alemana empieza haciendo mofa de “un hombre listo” que “dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por *la idea de gravedad*” (Marx y Engels, 1974: 11-21); así, “tan pronto como se quitasen esa idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse” (1974: 21). Nótese que, en efecto y contrario a lo que argumentan muchos lectores de la obra de Marx, lo que aquí está en juego no es la oposición entre realidad y mera superstición, o entre episteme y doxa al estilo (neo)platónico o aristotélico. El problema es más bien fetichizar la idea, querer desvincularla de sus condiciones materiales. De este modo, para Marx y Engels el tema más o menos cientificista de si se trata de un conocimiento real o aún demasiado religioso o supersticioso no es el meollo del asunto, lo que verdaderamente está en juego es, una vez más, el poderío o la terrenalidad del pensamiento, a saber, su verdad. La verdad es una cuestión experimental, práctica. Poco importa si la idea de gravedad es “en sí misma” religiosa o no, lo interesante de dicha idea es la experiencia a la que se encuentra asociada. Esa idea no demuestra su verdad en la teoría pura, sino en la práctica.

Ahora bien, esto no quiere decir tampoco que exista una primacía de la práctica sobre la idea, como si tal separación fuese posible, sino todo lo contrario, se trata de una idea-práctica; en últimas, *de una experiencia que induce otras experiencias*. Personajes como Marx, Nietzsche y Spinoza contribuyen a construir *un modo de vida experimental donde la verdad se prueba en la vida misma*. De nada sirve negar la idea de gravedad por su carácter supuestamente supersticioso o religioso si, a fin de cuentas, nos hundimos en el agua y terminamos ahogados. La idea de gravedad es indisociable de saber respirar o nadar. Toda la cuestión aquí es la de la materialidad de la idea, de ahí que Marx y Engels en su crítica de los jóvenes hegelianos aludan a lo que llaman “el proceso de putrefacción del Espíritu absoluto”, tras lo cual se abrieron paso “nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias” (1974: 15). ¡Nuevas combinaciones y sustancias! ¡Curiosa manera de hacer

referencia a las transformaciones teóricas! De entrada, Marx y Engels nos recuerdan el carácter material de las ideas, su “sustancialidad”. Si a los físicos y biólogos se les debe recordar lo siempre figurado de sus descripciones, a los filósofos, en este caso neohegelianos, se les debe llamar la atención sobre lo material y experimental de sus elucubraciones. Siendo así, Marx y Engels se proponen hacer el intento de aludir a las condiciones de experiencia con las que las disputas e ideas de los neohegelianos se hallan profundamente entrelazadas. Como siempre, *lo que importa es el modo de vida en juego, las prácticas que lo generan y las que son desatadas*:

Los industriales de la filosofía, que hasta aquí *han vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojárse ahora sobre las nuevas combinaciones*. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte. No podía: por menos de surgir la competencia. Al principio, ésta manteníase dentro de los límites de la buena administración burguesa. Más tarde, cuando ya el mercado alemán se hallaba abarrotado y la mercancía, a pesar de todos los esfuerzos, no encontraba salida en el mercado mundial, los negocios empezaron a echarse a perder a la manera alemana acostumbrada, mediante la producción fabril y adulterada, el empeoramiento de la calidad de los productos y la adulteración de la materia prima, la falsificación de los rótulos, las compras simuladas, los cheques girados en descubierto y un sistema de créditos carente de toda base real. *Y la competencia se convirtió en una enconada lucha, que hoy se nos ensalza y presenta como un viraje de la historia universal, como el creador de los resultados y conquistas más formidables* (Marx y Engels, 1974: 15-16 [cursiva añadida]).

Y, más adelante, aseveran lapidariamente:

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de *la conciencia por ellos independizada* eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, *las relaciones entre los*

hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. (...)

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por *el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea* (Marx y Engels, 1974: 18 [cursiva añadida]).

Marx y Engels tienen la indiscutible virtud de mostrarnos la relación entre el conocimiento y la propia forma de vida con sus debidos condicionamientos materiales. Nos enseñan que no es fortuita la ligazón entre un modo de vida, por ejemplo, (pequeño)burgués, y la *tendencia* a autonomizar la conciencia y convertirla en el origen de los problemas. *Si el idealismo o el falogocentrismo existen con todo su peso no se debe a que no hayamos adquirido conciencia de su “irrealidad”, sino porque se corresponden con un conjunto de relaciones sociales, técnicas, biológicas y físicas y con una estabilización parcial de cierto conjunto de fuerzas o estrategias de poder.* Este aspecto será abordado en el capítulo 4. De momento, solo quisiera destacar el entronque entre los conocimientos de Marx y su actividad política constantemente involucrada con las y los trabajadores, sin dejar de lado su forma de vida intelectualmente minoritaria, siempre en los bordes de la tradición de pensamiento occidental y por fuera de la vida académica propiamente dicha. La escritura de *El capital* no es otra cosa que la producción de un conocimiento práctico, no meramente descriptivo ni contemplativo, sino atento a sus efectos mundanos, parcialidad y limitación material. Marx, en contraste con los neohegelianos, no quería provocar una “revolución de la conciencia” ni del “pensamiento”, sino algo más modesto: contribuir a desfetichizar las ideas, la filosofía y el conocimiento en general y, consecuentemente, generar figuras mundanas (aquello que llamaremos “nocións comunes” o “figuraciones”) que sirvieran para comprender-y-alterar nuestras condiciones de existencia.

La “teoría queer” pertenece a esta tradición materialista de larga data, que también es, como se ha dicho, una tradición o genealogía profundamente

feminizada. “Queer” es un insulto que puede significar cosas tan diversas, y a la vez tan cercanas, como “raro/a”, “perverso/a”, “pervertido/a”, “marica”, etc. Lo interesante del asunto radica en que, por una parte, se trata de una palabra con una capacidad inmensa de *hacer cosas*, y, por otra, constituye una manera de marcar una posición excéntrica⁵² en el doble sentido del término (en tensión con las convenciones sociales y sin centro, es decir, abierta al cambio y la multiplicidad). La “teoría queer”, en tanto “analítica sexo-política”, no solo describe y explica ciertos “fenómenos”, sino que le apuesta a un conjunto de formas de vida minoritarias y a la transformación en curso de determinadas condiciones de existencia; siendo así, asume que las ideas y el lenguaje deben demostrar su verdad o poderío en la práctica antes que en interminables querellas teoréticas. “Queer”, en tanto insulto, constituye un *componente, sustancia o combinación*, como dirían Marx y Engels, que, en un orden patriarcal, tiene el objetivo de penalizar, marginar o normalizar las existencias sexo-políticamente díscolas, por lo cual, partiendo de esas condiciones materiales, las colectividades así etiquetadas empezaron a asumir el propio insulto como parte de su posicionalidad y a explorar su inusitada potencia de alteración del orden material en el que el insulto funciona. “Queer”, entonces, no solo ayuda a comprender la realidad, sino a alterarla y a alterar las formas de vida que en o *entre* determinado orden material existen.

De repente, empezamos a descubrir la perversidad molecular que habita el trabajo de Marx y Engels... Y el de Irigaray, esa experta en “atacar y correr”, en realizar incursiones estratégicas en el campo “enemigo”. No obstante, la ley del Padre surte sus efectos y las integrantes de la desviada tradición materialista a veces parecen no reconocer en las demás hermanastras filiación alguna. ¿Cómo es posible que Irigaray, toda una artista de la mimesis lúdica, del cuerpo y de las condiciones materiales, termine siendo denunciada por “substancialista” en cierta “teoría queer”? ¿qué explica que Judith Butler prefiera citar la iteración derrideana, antes que la mimesis irigarayana, cuando narra las fuentes de su apuesta performativa y paródica?,⁵³ ¿cómo

⁵² Teresa de Lauretis (2000), una referencia importante de la “teoría queer” y feminista, ha hablado justamente de los “sujetos excéntricos” que, de hecho, las mujeres han sido y son.

⁵³ “Originalmente, la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de ‘Ante la ley’, de Kafka” (Butler, 2001: 17).

se explica que las feministas autodenominadas “materialistas” de la línea francófona no vean rastro de materialismo en Irigaray ni en Butler? No se trata de dejar de reconocer las diferencias, sino de poner de manifiesto el falogocéntrico efecto subrepticio que demarca corrientes identitariamente contrapuestas y perfectamente asibles. Tenemos que volver a aprender a re-producirnos. Debe haber formas de escribir la historia que produzcan una imagen del pasado tal y como se nos presenta en el instante de ese peligro llamado “crisis de especificidad”.

Así, con el ánimo de seguir agregándole ratas a la madriguera de la tradición materialista, me gustaría referirme a uno de los pocos textos donde Butler recupera y cuestiona la epistemología/metodología irigarayana, a saber, *La diferencia sexual como cuestión ética Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty*. Resulta llamativo que este sea un artículo escrito en 1990, con muy poca distancia temporal respecto a *El género en disputa*, ya que, como dijimos, allí no se menciona a Irigaray como fuente de inspiración para la propuesta performativa y paródica, sino a Derrida y, en particular, a su lectura de *Ante la ley* de Kafka. De hecho, en *La diferencia sexual* Butler no se refiere directamente a lo que Irigaray denomina “mimetismo” y “repetición lúdica”, aunque se puede inferir que está haciendo alusión a dichas estrategias. Por otro lado, durante todo *El género en disputa* la discusión con Irigaray es sobre su concepción de la mujer y del falogocentrismo, así como del peso del patriarcado y lo que este (no) permite expresar. Butler muestra un interés notorio en la manera en que Irigaray aborda la historia de la filosofía, es decir, la historia de un discurso maestro o discurso de discursos que ha tenido como correlato la pretendida universalización de la perspectiva del Hombre occidental, así como su supuestamente incontrovertible superioridad.

En *La diferencia sexual* Butler se concentra, ante todo, en el modo de citar de Irigaray y, aunque todo el artículo gira en torno al abordaje que esta autora hace de Merleau-Ponty en su *Ética de la diferencia sexual*, el análisis puede ser extendido al juego al que son sometidos los grandes autores del canon filosófico occidental tanto en *Ética de la diferencia sexual* como en

Espéculo de la otra mujer.⁵⁴ Para Butler, Irigaray reconoce constantemente el poder de los textos canónicos y, al tiempo, los busca desacreditar. En el caso específico de la lectura de Merleau-Ponty, la estrategia pormenorizada sería la siguiente: “En primer lugar, establece que los términos de Merleau-Ponty hacen posible la crítica de tal discurso. En segundo lugar, los términos de la obra de este, según ella, también *tienen el poder de constituir una inteligibilidad de los cuerpos y la carne*. En tercer lugar, *este poder constitutivo, siempre según ella, se basa en un rechazo de lo femenino, en un borramiento y encubrimiento de la diferencia sexual*. En cuarto lugar, *al imitar y citar sus textos, Irigaray condena a los términos de estos al fracaso inevitable*, lo cual significa, en quinto lugar, que el poder para replicar su obra se deriva de la propia obra que se está replicando” (Butler, 2016: 190-191 [cursiva añadida]).

De la estrategia irigariana resumida por Butler quisiera destacar que la alteración en la repetición (“imitación”) siempre implica una relación con el cuerpo, tal como Grosz lo recuerda también. Los textos son inseparables de la constitución misma del cuerpo pues siempre poseen un carácter performativo o realizativo y responden a unas condiciones materiales singulares, aunque dicha dimensión sea obliterada. No es posible renunciar a su poderío o verdad, como diría Marx. Además, desde el preciso momento en que criticamos la tradición ya nos encontramos en una relación co-constitutiva con esta, por lo cual resulta imposible apelar a un gran Afuera o confrontar desde un espacio aséptico, no contaminado. El afuera está adentro, no hay oposición sino relación co-constitutiva, esto explica que el canon constantemente se vuelque contra sí y vaya más allá de sí (cuestión denominada por Butler “vulnerabilidad constitutiva” [2016: 192]). En otros términos, en Irigaray no hay un mero rechazo sino una re-incorporación de la tradición. La tradición nos constituye y reinventarla es reinventar nuestra propia vida, transformar nuestro propio cuerpo:

Irigaray representa textualmente un tipo de entrelazamiento que sugiere que el “afuera” del falogocentrismo debe encontrarse “dentro” de sus propios términos, que lo femenino se insinúa en los términos del fallo-

⁵⁴ “Me gustaría insinuar que en su modo de citar, Irigaray está mostrando una relación ambivalente frente al poder atribuido a esos textos, un poder que ella les concede desde el primer momento y que a la vez busca desacreditar” (Butler, 2016: 190).

gocentrismo, haciendo que *la voz se vuelva equívoca, sin que se pueda determinar si esta es masculina o femenina*. Resulta significativa, pues, la relación de poder y la relación de la carne, entendida como una alegoría producida por las relaciones textuales que Irigaray lleva del texto de él [Merleau-Ponty] al de ella, sin pasar por una oposición, ni enfrentar lo femenino a lo masculino, sino exponiendo y produciendo una relación constitutiva para ambas partes (Butler, 2016: 191-192).

La equivocidad de la voz, sobre la que Butler llama la atención, es un aspecto especialmente relevante de la estrategia irigarayana. Irigaray juega de tal forma con los textos de la filosofía occidental que abre un *entre* o espacio de indistinción donde el yo y el otro, lo masculino y lo femenino se con-funden. Este *entre* no anula la diferencia, por supuesto, sino que la posibilita. Los textos de Merleau-Ponty no le pertenecen absolutamente ni a él ni a Irigaray, ni a lo masculino ni a lo femenino, aun cuando siempre estén condicionados por el cuerpo, por cierta posicionalidad, ya que no es lo mismo el Merleau-Ponty de Irigaray que el Merleau-Ponty de Merleau-Ponty. La irrupción del *entre*, en suma, nos recuerda dos cosas: 1) No existe lectura universal, desde un no-lugar; y 2) la “indistinción” no es el lugar de la ausencia de la diferencia, sino su condición de posibilidad. De acuerdo con Irigaray, lo masculino dominante es la pretensión universal (inmaterial) en sí misma,⁵⁵ mientras que lo femenino se ha proyectado como su contracara “concreta” (material). Cuestionar lo masculino es cuestionar toda tendencia hacia la universalización y, en este caso, mostrar que no existe una lectura neutra (universal) de Merleau-Ponty. Si a Irigaray se la acusa de “citar mal” o de “comprender erróneamente” los textos que lee, se debe a que su propia estrategia conlleva cuestionar la ilusión de un “buen citar” o de una “lectura imparcial”.

Pero *Ética de la diferencia sexual* no solo es relevante por su estrategia de “atacar y correr” o de las “incursiones en el campo ‘enemigo’”, como la llamaba Grosz atrás, estrategia, por demás, muy asociada a la “teoría queer”

⁵⁵ “No es que haya ciertos valores masculinos, aún por definir, que sean elevados al estatuto de lo universal, sino que, más allá de cuáles sean estos valores, elevarlos al estatuto de lo universal, esta propia tendencia a la universalización, es lo que caracteriza a lo masculino” (Butler, 2016: 193).

(aunque sus exponentes y referentes teóricos no suelen reconocerlo), sino debido a que allí se empieza a configurar, en relación con dicha estrategia, toda una ética de la diferencia (sexual), como el título sugiere. De acuerdo con esta ética, lo masculino y lo femenino no son sinónimos de lo universal (inmaterial, racional) y lo concreto (material, sensible), sino dos posiciones histórico-materiales en continua relación de co-existencia. Así, la propuesta de Irigaray es la de 1) resituar lo universal, mostrarlo como singular; 2) presentar (como mínimo) dos posiciones sexuales diferentes más allá del esquema universal/particular; y 3) apostar por una relación de continua co-constitución entre ambas singularidades sexuales, donde siempre es necesario resguardar el *entre* de las mismas para que cada una pueda ser afectada por la otra sin renunciar completamente a sí, es decir, a su historia y a su cuerpo. Como vemos, la epistemología irigarayana es, indisociablemente, una ética, un compromiso con cierta manera (materialista) de vivir.

Butler recupera de Irigaray, ante todo, la idea de que, en cualquier lectura, siempre existe un exceso semántico, pues los textos tienen una vida o autonomía tal que posibilita apropiaciones y sustituciones múltiples. Ahora bien, ella se pregunta si la manera en que Irigaray se “apropia” de Merleau-Ponty no contrasta con su ética de la diferencia sexual, en la medida en que el Merleau-Ponty irigarayano adolece de una serie de defectos (masculinos) que Butler no está dispuesta a reconocer. Pareciera que, al mostrar a Merleau-Ponty como exponente del solipsismo masculino por vías no convencionales, no tenemos un yo y un tú en relación de co-constitución, sino un Merleau-Ponty apropiado por Irigaray a tal nivel que no queda espacio para la alteridad: “¿Irigaray no estará haciendo un retrato de lo masculino, y de Merleau-Ponty en particular, de un modo que no hace justicia a la dimensión ética de la exploración filosófica que este presenta en *Lo visible y lo invisible*?” (Butler, 2016: 201). Respecto a este problema considero, en primera instancia, que el concepto de “apropiación” es válido, pero, desde mi perspectiva, políticamente desafortunado para leer la apuesta epistemológica y ética de *Ética de la diferencia sexual*. Aunque la misma Butler hace un gran trabajo paródico de corte irigarayano al leer *Ética de la diferencia sexual* a través de conceptos que caracterizarán el resto de su obra, como precisamente “vulnerabilidad constitutiva”, “exceso semántico”, “apropiación”, “inteligibilidad de los cuerpos”, etc., en

este caso la “apropiación” no solo da cuenta de una alteración lúdica en la repetición, en la cita, sino que tiene la connotación de “apropiación de la diferencia”.

No puedo estar sino parcialmente de acuerdo con Butler, pues considero que Irigaray exagera o hiperboliza lo masculino en los textos que lee con el objetivo de incardinar lo que se presenta o conserva el peligro de mostrarse como universal/autorizado. Al tiempo, al citarlos, nos enseña que el fracaso no proviene de Afuera, sino de un “afuera” o *entre* que, en mis términos, es una suerte de virtual no actualizado pero lo suficientemente real y efectivo. Se trata de una sexualidad múltiple virtual (“*n* sexos”, dirían Deleuze y Guattari), comenzando por la femenina, que habita ya toda posición masculina. Irigaray también nos enseña la pobreza de cualquier lectura meramente literal; de hecho, a partir de mi encuentro con Irigaray me pregunto recurrentemente cuando estoy ante un escrito “¿qué me garantiza que todo esto no sea sino una gran ironía?” Hasta los textos más planos, aparentemente neutros y desapasionados, pueden ser leídos como ironías, y hasta los más entreverados y enigmáticos pueden ser en extremo simplificados, neutralizados, ¡no es acaso la Biblia católica un recurrente ejemplo de esto!, ¿cómo es posible que cualquier tipo de fundamentalismo salga de un libro que es un compendio de muchos libros donde hay poesías, cuentos, alegorías, etc., escritos en diferentes momentos históricos y por diferentes personas? Hace poco tuve la oportunidad de encontrarme con un viejo manual de filosofía que era tan esquemático que no pude sino explotar en carcajadas. Carcajadas nada pretensiosas, carcajadas de lo pretensiosa que es esa simplicidad y de cómo dicha simplicidad no es sino, quizá, una buena exageración de lo que todo el tiempo se intenta hacer en filosofía para separar las supuestas buenas lecturas de las malas.

Pero resulta que separar la manzana podrida no puede sino acelerar el proceso de putrefacción de la canasta. El manual era una suerte de pequeño payaso que me recordaba por qué es conveniente jugar con lo más sagrado y con lo más aburrido y aborrecible. Todas sabemos que con los tipos serios hacemos caricaturas más potentes. En ellos las líneas son tan claras que se pueden exagerar con extrema facilidad. Con los tipos de buen humor la cuestión se complica, sobre todo si ese buen humor no nos conviene políticamente.

Tampoco quisiera vivir en *Los juegos del hambre*, en medio de una dictadura colorida pero sofisticadamente sanguinaria. Algo así acontece hoy en el terreno del Capital y sus ironías, y quizá también en el terreno científico, plagado de teorías de la complejidad, reflexividad, indeterminación, etc. Tal vez todo era más sencillo en épocas de mero determinismo biológico o de naturaleza tomista/aristotélica. Cuando uno ve hoy un gran profesor serio, frunciendo el ceño y hablando con propiedad, ¿cómo no reír?, pero cuando vemos uno de ropas coloridas y gran encanto, ¿cómo no temer? Así que no, Irigaray no es estúpida, no “lee mal”, lee demasiado bien, con un nivel de jovialidad que constituye una increíble proeza para alguien con dos doctorados encima y ubicada en el corazón de lo que se conoce como uno de los centros de la intelectualidad mundial.

En el gesto irigariano no existe apropiación del Otro masculino, sino ironía y risa extremas que, a su vez, son pasos imprescindibles para cualquier proceso de co-constitución más o menos horizontal, o mejor, menos estructuralmente vertical. *Con Merleau-Ponty no podemos reír juntas; para reír juntas primero nos tenemos que aprender reír de él, es decir, tenemos que mostrarlo vulnerable, terrenal, ponerlo en su mundano sitio, y luego, en efecto, es posible hablar de co-existencia.* Todo es cuestión de elegir lo mejor posible nuestros compañeros de vida... No nos podemos reproducir con cualquiera, y mucho menos si goza de autoridad y reconocimiento. La estrategia de Irigaray, pues, es triple: 1) ella no “apropia”, sino que ironiza y exagera al citar; 2) citando abre un *entre*, un virtual a menudo obturado entre el yo y el tú; y 3) en ese momento, solo en ese momento, inicia el proceso de co-afección o co-constitución. Todo un manual para aprender a copular. Para tener sexo con Merleau-Ponty debemos asegurarnos de que no nos deslumbre con su autoridad, ya que todas sabemos que con la autoridad suceden toda clase de abusos e indebidas apropiaciones; luego, una vez no estemos en lo que se supone que es “su” territorio, debemos exigirle que use condón, así es él quien, en primera instancia, debe cuidarse de no destruir nuestra virginidad, nuestra autonomía... Si, después de todo, existe confianza y relativa horizontalidad, si hay suficiente espacio para respirar (*entre*) y ya no estamos en el dominio por él demarcado, quizás es viable comenzar a amar. De ahí que, esto incluso la misma Butler lo reconoce, Irigaray se vea abiertamente permeada por Merleau-Ponty en determi-

nado punto de *Ética de la diferencia sexual*.⁵⁶ De esta manera, no es que Irigaray se “apropie” indebidamente de Merleau-Ponty, es que se mueve estratégicamente desde un inicio para, precisamente, no dejarse apropiar por la aplastante Historia fallogocéntrica.

A Butler, pese a sus ingentes e importantes esfuerzos, le sigue costando desconcertar el montaje fallogocéntrico de la filosofía. Sus textos destacan el carácter continuamente performativo de todo lenguaje, pero tanto su uso del lenguaje como su grilla analítica siguen siendo, en muchos sentidos, profundamente clásicos. Quizás esto explique que se tome la sexualización irigarayana de los enunciados de forma tan literal, o mejor, con tanta seriedad. Cuando parodiamos a alguien no falta quien, chatamente, defienda al parodiado con el argumento de “¡qué exageración!” Sin embargo, ¡justamente de lo que se trata es de exagerar, de-formar, dejar aparecer un *entre* o espacio *informe* y *sobreabundante* (virtualidad de las fuerzas)! A fin de cuentas, ¿qué es “hacer justicia”? ¿Qué es “hacer un retrato de Merleau-Ponty que no le hace justicia a su ética”? ¿No es esta una forma elegante y tradicional de afirmar que Irigaray simplemente sobresexualiza a Merleau-Ponty cuando lo retrata, o mejor, *caricaturiza*? ¿Por qué la filosofía le teme tanto a la caricatura? ¿En últimas, “hacer justicia” no se lee acá como la necesidad de emitir un *juicio* más ponderado, más neutro... más “masculino”? ¿acaso no es eso lo que nos piden los hombres y que nunca nadie ha visto que ellos mismos logren hacer? ¿Explicará esto *parcialmente* el éxito de Butler y el descrédito de feministas exageradas, dementes, sin “punto medio” aristotélico, como Irigaray? A veces siento que reclamar hoy una ética de la diferencia sexual es profundamente “queer”.

Siento que Butler posee cierta dificultad para *verter* una sana dosis de materialismo inmanente en el terreno de la discusión teórica. De hecho, ella afirma algo similar cuando en un texto dedicado a la diferencia sexual apunta: “confieso que no soy muy buena materialista” (Butler, 2006: 280). Por supuesto, quizás fue el comentario más irónico de todo su texto, pero, en este caso, es necesario tomar la ironía en serio. Vale mencionar

⁵⁶ “Al fin y al cabo, Irigaray extraerá su propia noción de los ‘dos labios’ a partir de las citas de este texto, al que imita dándole un uso feminista más allá de toda intención de Merleau-Ponty” (Butler, 2016: 212-213).

que cuando Irigaray hace alusión a su manera de abordar los textos de la filosofía occidental nunca deja de lado la problemática del materialismo. El punto de partida de Irigaray es conmover la sistematicidad, aquello que se presenta como limpio, aséptico, no heterogéneo y estable en demasía, es decir, dejar irrumpir lo “femenino”, pero eso equivale a honrar las condiciones materiales de posibilidad de cualquier discurso y, recordemos, esas condiciones no solo son las que tienden a fijar relativamente el discurso en algún sentido, también son la polivocidad *superabundante* de fuerzas que lo sobrepasan y conmueven. Así, se trata de dejar aparecer “la ‘*materia*’ de la que se alimenta el sujeto hablante para producirse, reproducirse; la *escenografía* que hace practicable la representación tal como es definida en filosofía, es decir, la arquitectónica de su teatro (...) su mobiliario, sus actores, sus posiciones respectivas, sus diálogos e incluso sus relaciones trágicas” (Irigaray, 2009: 55-56).

¿Por qué pedirle a alguien “hacer justicia” cuando no está *emitiendo un juicio* sino *interviniendo directamente* el teatro falocéntrico de la representación?, ¿le pediría Butler a un hombre o mujer drag que, “por justicia”, no hiperbolizara o exagerara su sexualidad?, ¿cómo evaluar a Irigaray con los términos clásicos de la filosofía cuando justamente son las reglas o normatividad pretendidamente trascendentes lo que pone radicalmente en entredicho? Merleau-Ponty es un personaje de teatro que puede ser dispuesto de diversas maneras, lo que importa es el efecto, no la autenticidad; lo importante es “desconcertar su arraigo en el valor de ‘presencia’” (Irigaray, 2009: 56). En últimas, todo el asunto está en “suscitar la ‘aparición’, mediante un efecto de repetición lúdica, de lo que debería permanecer oculto” (2009: 57). El montaje entero no es otra cosa que la multiplicidad de diagramas de fuerza virtuales con diversos estados de sedimentación o formalización, no es otra cosa que la Vida misma, e Irigaray no pide nada diferente a dar la batalla y establecer las relaciones amorosas en esa Vida, *nunca juicios trascendentes*:

Si quieres hablar “bien” te aprietas, te vuelves más estrecha ascendiendo. Estirándote, extendiéndote más arriba, te alejas de lo ilimitado de tu cuerpo. No te erijas, nos abandonas. El cielo no está allí arriba: está entre nosotras.

Y no te crispes por la palabra “justo”. No hay tal. No hay verdad entre

nuestros labios. Todo tiene lugar para existir. Todo vale la pena de ser intercambiado, sin privilegio ni rechazo. ¿Intercambiado? Todo se intercambia pero sin comercio. Entre nosotras no hay propietarios ni compradores, no hay objetos determinables ni precios. Nuestros cuerpos se acrecientan con nuestros goces comunes (Irigaray, 2009: 160-161).

Sin modelo, patrón, ni ejemplo, nunca nos damos orden, mandato, prohibición. Que nuestros imperativos no sean más que llamadas a movernos: juntas. No dictemos jamás la ley, la moral. La guerra. No tengamos razón. Ni derecho para criticarte/me. Si tú/yo juzgo, nuestra existencia se interrumpe. Y lo que amo en ti, en mí, en nosotras ya no tiene lugar: el nacimiento nunca consumado, el cuerpo nunca producido de una vez por todas, la figura nunca definitivamente acabada, el rostro siempre por modelar aún. Los labios nunca abiertos o cerrados sobre una verdad (Irigaray, 2009: 163).

En la inmanencia de la materialidad no hay modo de “hacerle justicia” a Merleau-Ponty, pues nada en él es sagrado. O mejor, como todo es “sagrado” resulta intercambiable, objetivo de repetición lúdica. Alteración del libreto. Todo es motivo de trasposición, los fluidos inevitablemente se mezclan, aunque sin comercio, sin sujetos ni objetos en sentido estricto, sin Merleau-Ponty presente consigo mismo (completamente idéntico y “verdadero”). No hay Verdad ni Razón trascendentes, por lo tanto tampoco crítica en un sentido tradicional, donde impera el juicio. A su vez, la repetición lúdica está materialistamente emparentada con los “métodos del derrocamiento” de Nietzsche y Marx: “Marx derroca a Hegel, Nietzsche derroca el platonismo (...) En términos freudianos, podría decirse que se trata más o menos del asesinato del padre, de un derrocamiento del antepasado o de su obra por un hijo deseoso de crecer” (Irigaray, 1994: 98). Platón y Hegel ciertamente aparecen acá como figuras claves de la Historia idealista o falogocéntrica,⁵⁷

⁵⁷ Esto no significa que Irigaray deje de leer a Hegel, sino todo lo contrario, lo interesante de Marx y Nietzsche es que, respectivamente, trabajan permaneciendo en Hegel y Platón, pero, al tiempo, yendo contra y más allá de ellos. Trabajar en, contra y más allá de Hegel y Platón no es nada diferente a aceptar una localización impura, es decir, que debe ser abrazada y, en el mismo acto, superada. Así, la estrategia del derrocamiento es la de la parodia, mimesis o repetición lúdica, la diferencia acá es que, como veremos en el capítulo 4, derrocar o “matar al padre” no constituye una repetición cualquiera, sino una que denominaremos

mientras que Nietzsche y Marx constituyen el lugar de la materia que irrumpe y cuestiona la universalidad y pureza del logos: la escenografía “inconsciente” que retorna siempre diferente. Lo interesante, como bien apunta Irigaray, es que dichas irrupciones se producen *en* la misma Historia falocéntrica.

Sí, el mimetismo o repetición lúdica opera en la Historia, pero también en el propio cuerpo con el que dicha Historia se halla con-fundido: “Operé un derrocamiento de la feminidad que me era impuesta (...) Esta operación es extremadamente difícil de realizar y explica la mayoría de los malentendidos acerca de mi trabajo y mi pensamiento” (Irigaray, 1994: 98). En síntesis, ¿por qué es relevante la mimesis lúdica? Porque es una estrategia que alude a la posicionalidad, pero que también la altera; todo el asunto radica en crear figuras teatrales, performativas, que *hagan cosas* y así demuestren su poderío o verdad, y que, en consecuencia, se encuentren abiertas o volcadas sobre su propia materialidad. *El mimetismo o repetición lúdica conlleva necesariamente la constitución de un nuevo cuerpo a través de la reorganización de las fuerzas materiales*. Nuevo cuerpo, figura o figuración: “noción común” la llama Spinoza.

**Intercambio informal de correos electrónicos
entre Iván y una estudiante de la Universidad Nacional de
Colombia (nombre omitido)**

Hola ----, quería disculparme si de alguna manera hoy en clase fui agresivo. No era mi intención, tus aportes siempre han sido importantes para el espacio.

Un abrazo,
Iván

Profesor,

Agradezco su disculpa.
La verdad si me sentí triste y por ello me fui. Creo que parte de mi tristeza fue porque en mi intervención había muchos elementos sentimen-

“revolucionaria” o de “ruptura diagramática”.

tales que no pude traducir a categorías académicas, aunque no tenían que ser traducidas. En algún momento sentí que a pesar de que exprese que tal vez no había dicho lo que quería, no podía decirlo y podíamos discutirlo después valió más la argumentación desde los paradigmas que estábamos discutiendo y no la propia situación de relación en la que nos encontrábamos y en la que sentí que se me interpelaba así no quisiera y pudiera responder en el marco de la mirada de mis compañeros. Cabe mencionar además que el espacio-grupo particularmente para mi está cargado de muchos significados de mi pasado que me ponen muy sensible.

Le comento esto porque creo que es importante expresar este tipo de cosas en nuestra formación como estudiantes-docentes, (...) Lo anterior, particularmente relevante en el marco de una clase de teoría crítica y de mi caso, en el cual soy asistente y no estoy mediada por una nota o siquiera toda la estructura académica formal administrativa. Lo cual me lleva a pensar que aquellos que están aún en aquella estructura puede que ni siquiera tengan la oportunidad de responder tranquila y sinceramente un correo tratando de poner entre líneas el conjunto de cosas que pasan en el marco de una clase y puede que tengan un trasfondo más sensible.

Quisiera escribirle de manera un poco más cercana a fin de denotar lo importante que es para mí la situación y mi preocupación relativa a nuestra relación como seres humanos y nuestra sensibilidad, pero creo que aún es difícil desprenderse de la relación maestro-estudiante y el conjunto categorial que nos acompaña en diferentes medidas.

Agradezco mucho su amable mensaje me tranquilizo de alguna manera.

Un abrazo, -----.

Hola-----. No quería dejar de responderte, pero tampoco quería hacerlo a la carrera porque me parece que apuntas varias cosas de la mayor importancia, esa es la razón de que te escriba hasta ahora.

Me gustaría comenzar compartiéndote una experiencia. En cierto grupo de discusión académica, en el que alguna vez estuve, se produjo un altercado bastante fuerte entre un profesor y una estudiante. El ambiente se tornó tenso y era evidente que la estudiante terminó incómoda. Tiempo después, al hacer con otro profesor una suerte de valoración informal de lo sucedido, mejor dicho, al comentarlo en una cafetería, ese profesor sostenía que la estudiante debía aprender a distinguir los ataques a los argumentos, a las ideas, y no tomarse las cosas como algo personal. Yo, por lo que creo que has podido ver en el seminario, rechazo totalmente una postura de ese tipo. Me parece que es imposible y contraproducente creer que hay un terreno abstracto, descorporizado, en el que solo entran en relación ideas con ideas o argumentos con argumentos, esa, me parece, es la manera dominante (androcéntrica además) de considerar los intercambios discursivos académicos.

Considero que todo aquello que uno dice y hace está marcado por el cuerpo, la historia, el espacio, la materialidad de la vida en general, y que, cuando uno discute, toda esa materialidad está presente y modula, transforma, cualquier tipo de argumento o idea. Antes que olvidar que somos complejos vivientes inmersos en tramas tecno-bio-físico-sociales, antes que obliterar de semejante manera nuestros cuerpos y experiencias en las discusiones teóricas, me parece que deberíamos reconocerlos e intentar ponerlos de manifiesto. No poder hablar en público con “fluidez”, sentir que hay cosas que nos recorren y queremos expresar pero no tenemos palabras, etc., es justamente producto de esa maquinita occidental que obvia el hecho de que somos materia, historia, relaciones, etc. Como dice Gloria Anzaldúa: “no es que no tengamos cosas que decir, es que no tenemos un lenguaje adecuado, nos han negado nuestro lenguaje al negarnos el cuerpo”.

Es cierto que cuesta cambiar la manera de relacionarnos en el salón de

clases. Es cierto que a veces parece una tarea imposible. No obstante, que estemos hablando de esto ya es un paso importante. Por eso mismo, respecto a las lecturas, he intentado preguntarles cómo se han sentido después de leerlas, cómo les ha afectado (más allá de si “entendieron” o no). De ahí también la idea de pensar en otras formas de evaluación, de organizar las sillas, de relacionar los contenidos teóricos, etc. Pese a eso, y pese a que ese es el mismo tema del seminario, sigue siendo una tarea ardua, eso lo sé, lo siento todo el tiempo, pero es en esas tensiones que uno intenta trabajar.

De nuevo, te agradezco infinitamente por el mensaje y por intentar comunicarme lo que sentiste. Salirse de clase, estar triste, etc., no es nada “infantil” o “sin importancia” como muchos profesores piensan, es una forma de expresión totalmente válida, y, a menudo, una manera corporizada de protesta ante espacios que nos maltratan, que nos niegan la expresión pese a que deseemos habitarlos.

Un abrazo, nos vemos el jueves

Iván

Capítulo 3-2

Homenaje a Fenáreta

Los tres géneros (sexuales) del conocimiento

Del *Teeteto*, el famoso diálogo de Platón sobre aquello que es realmente saber, suele destacarse su carácter continuamente aporético. Pareciera que, sin la ayuda de otros diálogos, la pregunta por el saber queda indefinidamente abierta en la filosofía de Platón. El *Teeteto* sería un alivio contra el dogmatismo platónico. En contraste con estas lecturas, es posible afirmar que el *Teeteto* enseña más de lo que suele pensarse. Me atrevería a asegurar que este diálogo es, quizás, lo que podríamos denominar como el “inconsciente occidental” o, dicho en otros términos, *el diálogo que mejor da cuenta de la multiplicidad de fuerzas en pugna sobre las cuales se construye el régimen falogocéntrico occidental*. ¿Qué muestra, entonces, el *Teeteto*? Podría decirse que, en sentido estricto, por lo menos dos cosas: 1) la usurpación masculina de las fuerzas productivas y regenerativas asociadas a las mujeres y la naturaleza en general; y 2) la obturación del devenir-mujer de los muchachos, asociado a la tradición sofística y materialista subterránea que hemos mencionado en diversas ocasiones y que se remite a personajes como Heráclito.

El *Teeteto* tiene como *personajes* centrales a Sócrates y, precisamente, Teeteto, un joven que se destaca por sus capacidades intelectuales pero que, como Sócrates, es reconocido por su fealdad física. Teodoro, quien introduce a Teeteto, le dice a Sócrates: “he conocido un chico de vuestra ciudad que merece, sin lugar a dudas, que se hable de él (...) *Si fuese bello, tendría miedo de expresarme con vehemencia para no dar la impresión de que estoy enamorado de él*. Sin embargo, no es bello –y no te enfades conmigo–, pero el caso es que se parece a ti, porque tiene la nariz chata y los ojos prominentes (...) Puedes estar seguro de que nunca he conocido a nadie que estuviera dotado de unas cualidades naturales tan admirables (...) *Que sea listo como pocos y que se distinga, a la vez, por su afabilidad*,

además de tener un carácter extraordinariamente viril, es algo que yo no creía que pudiera darse” (Platón, 1988: 177 [cursiva añadida]). Por supuesto, ya Nietzsche nos recordaba en su *Crepúsculo de los ídolos* que la fealdad física de Sócrates era el correlato de su desprecio de lo superficial y aprecio por lo interior, profundo u originario, en suma, por las cosas del alma.

Pues bien, aunque el diálogo tiene un *contenido argumentativo* aporético respecto a lo que constituye el saber, la presentación de Teeteto por Teodoro ya da cuenta de aquello que se aprecia y se desprecia, así como de los vínculos preferidos: entre hombres. No por casualidad Irigaray asocia el falogocentrismo con una suerte de continua homosocialidad o monosexualidad. Teodoro, al inicio del diálogo, tiene que traer a colación la fealdad de Teeteto para que Sócrates no interprete sus elogios como enamoramiento; ahora bien, esta relación ambivalente demuestra que la atracción por los hombres jóvenes acechaba continuamente, pero además que la inteligencia de Teeteto era preferible frente a la mera atracción carnal que eventualmente pudiera suscitar. En ese sentido, Teeteto era todo un prospecto de “hombre de bien” (Platón, 1988: 176). Asimismo, la “afabilidad” o atención de Teeteto es una característica que Sócrates no para de destacar a lo largo del diálogo, pues, como sucedía con Aristóteles y otros griegos conspicuos, había una defensa continua de la autoridad de los mayores y la sumisión de los menores.

En suma, Platón nos muestra aquí, sin pretenderlo, la manera en que el saber, en Occidente, se encuentra relacionado con la reproducción de una estructura monosexual y de carácter profundamente jerárquico. De ahí que los peligros que representan los hombres jóvenes sean los de una belleza desestabilizante, que haga “perder el juicio”, o una falta de atención o afabilidad (sumisión). En otros términos, lo que debe ser continuamente conjurado en los hombres jóvenes es lo que los acerca a las mujeres, pues, al igual que ellas, debido a su naturaleza aún no del todo racional (monopolio de los hombres adultos) y pesadamente material, son fácilmente atraídos por las carnales pasiones y focos de opiniones superfluas. ¿Puede la discusión en torno al saber ser meramente aporética cuando, desde el inicio, se ligan inteligencia y sabiduría a virilidad?, ¿no está el *Teeteto* respondiendo de antemano la pregunta por el saber al dejar ver la mate-

rialidad de las relaciones que condicionan cada momento del diálogo?, ¿por qué la mayoría de intérpretes desprecian todo este *escenario*, como lo denominaría Irigaray?

Lo anterior es indisociable del segundo momento actoral del *Teeteto*, a saber, la escena magistral donde Sócrates le explica al joven lo que tiene en común con su madre. Sócrates recuerda que, al igual que su madre, Fenáreta, él se dedica al arte de la partería, pero que, a diferencia de ella, él no asiste a mujeres, sino a hombres, y no ayuda a parir seres humanos, sino ideas verdaderas. Así, la dificultad de Teeteto para responder a las preguntas socráticas es solo una expresión de los habituales “dolores de parto” (“esfuérzate, esos son dolores de parto” [Platón, 1988: 186]). Llegados a este punto, no tenemos simplemente una asociación entre saber y masculinidad (y materialidad y feminidad), sino una activa usurpación de las artes de la re-producción por parte de los hombres. De un lado, la partería femenina, sin la cual es imposible la vida, se asocia a una tarea que no exige inteligencia ni razón alguna, y que por ende *no resulta verdaderamente creativa*, mientras que, de otro lado, el alumbramiento masculino, dar a luz ideas, constituye la auténtica creatividad. Lo que se juega acá es una disputa por la (pro)creación y una compleja definición de las relaciones de parentesco y las genealogías. Asimismo, durante esta misma escena Sócrates le confiesa a Teeteto lo siguiente:

Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello (...) Dicen que la causante de esto es Artemisa, porque, a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella. (...) ¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encintas y quiénes no? (...) Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendrar o todavía inmaduro, hacen abortar (Platón, 1988: 187-188).

Este fragmento es central porque Sócrates muestra una auténtica preocupación: ¡generar descendencia legítima! La escena presenta un anciano deseoso por re-producirse en un joven de excelentes cualidades (inteligente y viril). Un anciano que ya no puede alumbrar, pero que prepara a las futuras generaciones masculinas para que den buenos frutos. Todo un contrato homo o monosexual. Yo, probablemente, habría sido obligado a abortar. Pero, además, en esta escena Sócrates trae a colación a Artemisa, quien, como pusimos de manifiesto en el capítulo 1, es la Isis egipcia y la Diana romana, es decir, esa figura velada que ha sido la naturaleza en Occidente. ¿No existe acá, paralelamente, una disputa por los/as dioses/as mismos/as? ¿Qué tiene que ver la disputa por los/as dioses/as con la disputa por el saber y la verdadera (pro)creatividad? Vale destacar que Sócrates no solo marca una diferencia con su madre y, por ende, con el arte de la partería femenino, sino que explícitamente ubica su propio arte *por encima* del de las mujeres:

(...) Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, *es menor que la mía*. Pues *no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir*. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es. (...) *Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos*. Ahora bien, *lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero* (Platón, 1988: 189 [cursiva añadida]).

A partir de este momento, Artemisa pasa a ser una diosa impotente, puesto que se genera una inmensa desespiritualización de la naturaleza. La naturaleza ya no es el lugar de la (pro)creatividad y del saber, sino de la monotonía obvia: la naturaleza es concebida de forma tan pasiva que no es necesario el discernimiento, allí todo es más o menos evidente, mientras que lo que acontece en el alma es algo complejo. Pero la complejidad (activa) del alma y la pacificación de la naturaleza son solo dos caras de la misma moneda: cuando el alma es capaz de separar lo “imaginario y falso” de lo “fecundo y verdadero” la naturaleza adquiere un carácter pasivo y cognoscible, nunca

cognoscente. Artemisa, la inquieta diosa de la procreación que conserva su virginidad (autonomía) y que se identifica con la materialidad en general, empezando por los animales, queda totalmente pacificada, reducida a la triste repetición de alumbramientos biológicos desespiritualizados. Cuando los hombres piensan clara y distintamente, el flujo femenino de la naturaleza se detiene y, en contraste, cuando el flujo femenino de la naturaleza hace sentir su fuerza, las verdades masculinas flaquean. El Sócrates platónico constituye un prelude del Dios trascendente y masculino como fuente incuestionable de verdad/creatividad y de una naturaleza relegada a la inerte repetición. Todo ocurre como si el único objetivo fuera garantizar la perpetuación de un orden monosexual, patriarcal. En cualquier caso, siempre está la posibilidad de que Artemisa y Fenáreta retornen, como el retorno de lo históricamente reprimido, para desarmar las verdades falocéntricas. Artemisa y Fenáreta son, en nuestro caso, la *escenografía* misma del *Teeteto*.

Pero resulta que la guerra y la usurpación no solo acontecen contra los conocimientos y la creatividad de la naturaleza y las mujeres, sino contra los mismos hombres que habían iniciado años atrás un potente devenir-mujer. Uno de ellos es, como se ha dicho ya, Heráclito, famoso por el aforismo “la naturaleza ama ocultarse”, pero también por la intuición mística de que “lo uno es lo múltiple”. Heráclito reconoce aún, pues, el carácter activo y multiforme de la naturaleza, por lo que piensa que hay tantas verdades como posiciones materiales. Verdad y cuerpo no han sufrido ninguna escisión, por eso mismo el saber es, necesariamente, percepción. La primera respuesta que da Teeteto frente a la pregunta por el saber es precisamente esa: el saber es percepción. Sócrates, reconociendo la brillantez del joven, le dice que esa es una respuesta inteligente pero, como buen partero, intenta alejarlo de tal definición, que a su vez ha sido la de Protágoras, Heráclito y Empédocles, quienes tienen en común la idea de que “todo se engendra a partir del *flujo* y del movimiento” (Platón, 1988: 195 [cursiva añadida]).

Así, la verdad es percepción en la medida en que todo lo pensable/sensible es fruto del encuentro contingente entre diferentes fuerzas o cuerpos. Nada es en sí, sino en relación (“ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma” [Platón, 1988: 198]), por lo tanto, existen tantas verdades como cuerpos en interacción. Una de las dificultades que remarca Sócrates

de esta idea de saber y verdad es que se hace imposible distinguir entre percepciones adecuadas e inadecuadas, entre vigilia y sueño, entre cordura y locura, a lo que, de acuerdo con el mismo Sócrates, Protágoras respondería que la elección es cuestión de “utilidad”. En otros términos, la multiplicidad de verdades es un hecho: cuando diversos cuerpos se encuentran y un conjunto heterogéneo de verdades/percepciones se produce no hay error, *pero hay percepciones/verdades que convienen más que otras vitalmente hablando*. La verdad es un problema vital que se mide por sus *efectos* antes que por relaciones de adecuación o inadecuación con lo que *es* en sí (que, ya vimos, en este esquema no existe). Lo único que *es* deviene constantemente, o, recordando a Heráclito una vez más: “lo uno es lo múltiple”. De hecho, desde este punto de vista, “no hay que aceptar términos que, como ‘algo’, ‘de alguien’, ‘mío’, ‘esto’, ‘aquello’ o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las cosas” (1988: 205).

Llegados a este punto, encontramos las conexiones entre el momento “literario” del *Teeteto* (la historia de Sócrates como partero) y su discusión teórica sobre el saber y la verdad. El *Teeteto* no es una vitrina de aporías sin resolución, sino el terreno donde opera una *reductio ad absurdum*. En otras palabras, Platón denuncia aquí todas las filosofías inmanentistas para que, como es posible verificar en otros de sus diálogos, la teoría de las Formas o Ideas trascendentes sea la única candidata aceptable. Con la historia de Sócrates, Platón muestra en qué cree: cree en la separación entre cuerpo y alma; en la asociación del cuerpo a la feminidad y del alma a la masculinidad; en la posibilidad de alcanzar la verdad en sí, no meramente una verdad circunstancial/vital; y en una naturaleza finalmente pacificada, tonta, repetitiva, desespiritualizada. La teoría de las Formas o Ideas no es sino el correlato epistemológico de la guerra escenificada por Sócrates, es decir, de una lucha por imponer un régimen patriarcal objetivante del cuerpo de las mujeres y de la materialidad en general: un mundo donde sí podemos decir “algo”, “de alguien”, “mío”, “esto”, “aquello” (por ejemplo: “mi mujer”, “mi esclavo”, “mi bestia”). Pero si existe una tenue, aunque penetrante, línea de continuidad entre las categorías kantianas del entendimiento, las ideas claras y distintas cartesianas, la lógica aristotélico-tomista, la dialéctica platónica y la mayéutica socrática (mayéutica, en griego: “arte de la partería”), siempre es bueno recordar que “antes” de la mayéutica ya existíamos “nosotras”.

“Antes” de la mayéutica, afirman Deleuze y Guattari, ya existía “un tipo de ciencia, o un tratamiento de la ciencia, difícilmente clasificable y cuya historia tampoco es fácil de seguir” (2010: 368). Este tipo particular de ciencia se remonta a Demócrito,⁵⁸ Lucrecio y Arquímedes, y tiene, por lo menos, cuatro características: 1) se trata de una ciencia hidráulica: “en lugar de ser una teoría de los sólidos que considera los fluidos como un caso particular” (2010: 368) (para Deleuze y Guattari el atomismo antiguo es indisociable de los *flujos*); 2) es una ciencia de lo heterogéneo y del devenir: “en el atomismo (...) la famosa declinación del átomo proporciona ese modelo de heterogeneidad, de paso o devenir a lo heterogéneo” (2010: 368); 3) hablamos de una ciencia de las organizaciones *turbulentas* en espacios lisos (vectoriales) y no estriados (métricos): “el modelo es turbulento, en un espacio en el que se distribuyen las cosas-flujo, en lugar de distribuir en un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas” (2010: 368); y 4) es un tipo de ciencia que trabaja con modelos problemáticos, no teoremáticos, es decir, “las figuras son consideradas en función de los *afectos* que se producen en ellas, secciones, ablaciones, adjunciones, proyecciones. No se va de un género a sus especies, ni de una esencia estable a las propiedades que derivan de ella, por deducción” (2010: 368-369). Deleuze y Guattari denominan a esta ciencia “nómada” o “excéntrica” y aseguran que se opone a la ciencia de Estado, la cual “no cesa de imponer su forma de soberanía a la ciencia nómada; sólo retiene de la ciencia nómada aquello de lo que se puede apropiar, y, con el resto, crea un conjunto de recetas estrechamente limitadas, sin estatuto verdaderamente científico, o simplemente lo reprime y lo prohíbe” (2010: 369).

Deleuze y Guattari, como buenos muchachos, llegan un poco tarde, emprenden su devenir-mujer “en teoría” tras el devenir-mujer de una mujer de su tiempo, pues tres años antes, en 1977, Irigaray había publicado su texto *La “mecánica” de los fluidos*. Es apenas comprensible que cuando te expulsan de una “universidad experimental” por cuestionar la autori-

⁵⁸ El “antes” respecto a la mayéutica no es cronológico, o por lo menos no lo es en un sentido lineal del tiempo. Se trata de una primacía ontológica de las fuerzas de la Vida con relación a aquello que, continuamente, ha intentado capturarlas y volatilizarlas en esquemas/modelos ideales, falogocéntricos. Demócrito y Sócrates son contemporáneos, pero el materialismo de Demócrito es “anterior” a la mayéutica socrática. Este sentido de “anterioridad” es lo que nos permite hablar de un “retorno de lo reprimido”, donde lo reprimido, que es la Vida misma, vuelve siempre de manera diferente (lo uno es lo múltiple).

dad masculina (de Lacan) tampoco te citen. En cualquier caso, Irigaray también alude a una ciencia sistemáticamente obturada, que se opone a la tradicional mecánica de los sólidos. Esta ciencia, que implicaría una suerte de “mecánica” de los fluidos (lo hidráulico de Deleuze y Guattari), tiene que ver con “*una realidad física* que se resiste aún a una simbolización adecuada y/o que significa la impotencia de la lógica para recuperar en su escritura todos los caracteres de la naturaleza” (Irigaray, 2009: 79). En segundo lugar, es una ciencia de lo que “se propaga ya” y que no deja de “ocasionar algunas turbulencias, incluso torbellinos que convendría limitar de nuevo mediante principios-muros sólidos” (2009: 79). Finalmente, se trata de una ciencia que es capaz de abordar la “dinámica de lo próximo y no de lo propio”, de “movimientos que proceden del casi contacto entre dos unidades poco definibles en cuanto tales” (2009: 83). Deleuze y Guattari, respecto a esto último, dirían que se trata de figuras consideradas en términos de *afectos* y no de modelos trascendentes; en términos de Irigaray, es una ciencia que se ocupa de aquello “que es continuo, comprimible, dilatable, viscoso, conductible, difundible,... Que no termina, potente e impotente por esa resistencia a lo numerable (...); que cambia –de volumen o de fuerza, por ejemplo–” (2009: 83). No obstante, a diferencia de Deleuze y Guattari, esta ciencia no es simplemente “nómade” (en oposición a la sedentaria ciencia de Estado), sino que es una ciencia que se identifica con las mujeres y la materialidad en general, “habida cuenta de que las propiedades de los fluidos han sido legadas históricamente a lo femenino” (2009: 86). Claro, la ciencia dominante es una ciencia de Estado, pero de un Estado históricamente patriarcal.

Braidotti le dedicó su tesis doctoral a un problema que nos ayuda a entender por qué la ciencia de los fluidos irigarayana no es absolutamente equiparable con la ciencia nómade, incluso cuando, como vemos, sean propuestas profundamente afines y se refieran a realidades similares. Al igual que Grosz, Braidotti piensa que la “crisis de la Razón”, también conocida como “muerte del Hombre” y revisitada en tanto “crisis de especificidad”, constituye un acontecimiento positivo, no una fatalidad. Para llegar a esta conclusión, la autora se encarga de cruzar el discurso de la crisis del sujeto racional con la

cuestión de lo femenino y las mujeres en el marco de la historia de la filosofía.⁵⁹ Dicha historia muestra que, efectivamente, se ha pretendido establecer un lazo entre razón (y unidad, universalidad, etc.) y masculinidad, mientras que lo femenino ha sido confinado a los calabozos de la inmanencia material (y de la multiplicidad, particularidad, etc.). Braidotti además nos recuerda que este orden se construye sobre el silenciamiento literal de las mujeres; por ende, resulta imposible hablar de lo femenino independientemente de su experiencia vivida, de sus realidades físicas (sexuales, morfológicas o anatómicas) y sociales en general.

El feminismo, en consecuencia, ha puesto de manifiesto la naturaleza corpórea y sexuada de la Razón como un hecho constantemente obliterado, por lo que realiza un llamado a pensar a través del cuerpo, antes que en una huida del mismo. De acuerdo con Braidotti, en un gesto que nos recuerda a Nietzsche, quienes se olvidan del cuerpo necesitan verdades petrificadas (conceptos, Formas o Ideas, categorías, sistemas, etc.) que terminan petrificando sus propios cuerpos, los de las mujeres y el cuerpo de la Naturaleza en general. Por otro lado, dada la primacía de las “ciencias exactas” y de la razón instrumental, hoy es posible constatar una pérdida significativa de la influencia cultural del discurso filosófico académico, si bien –tal como lo demuestran las ciencias humanas (Foucault, 1985)– las “ciencias exactas” y la razón instrumental, así como la modernidad misma, dependen de un ficticio sujeto cognoscente⁶⁰ deudor de la filosofía entendida como discurso maestro de la cultura occidental (falocentrismo); el conflicto entre ciencia y filosofía resulta, en ese sentido, engañoso: el pensamiento científico moderno se halla atado al Sujeto de la filosofía y a su régimen de representación hoy en crisis. En síntesis, la crisis de la filosofía y la emergencia de las ciencias humanas nos ayudan a entender que la primacía de las “ciencias exactas” y de la racionalidad instrumental es profundamente inestable, como inestable es la modernidad entera.

Aquello que vale destacar acá es que, en este contexto de marginalidad creciente, la filosofía, por lo menos en algunas de sus corrientes, ha tendido a

⁵⁹ Esto se lleva a cabo a partir de poner en resonancia y tensión a la denominada filosofía francesa contemporánea con la filosofía feminista.

⁶⁰ Sujeto considerado como libre, fundamento último capaz de representarse a sí mismo y a la realidad entera, que actualmente se encuentra en entredicho.

hacerse sensible a los Otros del Hombre, empezando por las mujeres, y se ha comprometido, aun cuando sea parcialmente, con cierta insurrección de los saberes históricamente subordinados. Este interesante giro ha hecho que filósofos como Deleuze, Derrida y Foucault, cada uno a su manera, se dediquen a recuperar historias alternativas capaces de relocalizarnos en determinado presente histórico. Asimismo, se han dado la tarea de concebir el pensamiento en relación con el cuerpo, el tiempo y el flujo de fuerzas y experiencias. Para Deleuze, por ejemplo, pensar es experimentar, el pensamiento involucra fuerzas, flujos y afectos que desestructuran determinadas imágenes sedimentadas. Foucault, por su parte, llama la atención sobre los diferentes regímenes de verdad ligados a determinadas relaciones de poder que constituyen y modelan sujetos/cuerpos, al tiempo que se resiste a la lógica de la re-presentación. Derrida, finalmente, confronta la historia de la filosofía desde sus márgenes y en tanto historia del logocentrismo occidental, que ha involucrado la exclusión de innumerables sujetos. A los anteriores autores es posible añadirle los asociados a la fenomenología y el existencialismo, ciertas corrientes psicoanalíticas y marxistas, la escuela epistemológica francesa de Canguilhem y Bachelard, entre otros.

Pese a esta insurrección de la filosofía contra el canon logocéntrico, Braidotti apunta pertinentemente que la cuestión de lo femenino y las mujeres, y en general de la diferencia sexual, parece no ser tomada en cuenta con el rigor que merece. En Derrida, por ejemplo, lo femenino tiende a aparecer como una fuerza impersonal que involucra el fracaso continuo de la lógica de la representación, fuerza impersonal distinguible de las múltiples experiencias de las mujeres “de carne y hueso”. Lo femenino, argumenta Braidotti, se convierte en una suerte de metáfora útil para resguardar la filosofía masculina en tiempos de crisis, “como si cientos de años de exclusión se pudieran redimir por medio de una glorificación” (1996: 107). Así, el feminismo y la cuestión de las mujeres son subsumidos en la transformación de la filosofía como un todo indiferenciado. De otro lado, Deleuze, a diferencia de Derrida, sí tiende a valorar los movimientos feministas, pero los inserta dentro de un marco anti-humanista que termina, hasta cierto punto, disolviéndolos en un esquema general. Dado el privilegio de lo que Deleuze y Guattari llaman el devenir minoritario universal, que es el deshacimiento del Hombre a través de sus multisituados y discontinuos devenires-mujer/animal/

insecto/molécula, etc., las reivindicaciones relacionadas con la especificidad femenina sexuada no son consideradas como realmente subversivas, sino como meros momentos a veces necesarios políticamente hablando. Deleuze y Guattari obvian aquí que su masculino punto de partida difiere del de muchas mujeres, quienes no han cesado de reclamar un cuerpo propio, una “habitación propia” (Woolf, 1980), el control sobre su sexualidad y cierto rostro, ya que históricamente han sido consideradas como un mero reflejo inacabado o invertido del Hombre, es decir, eso que Irigaray llama la Mujer y De Beauvoir “el segundo sexo”; en últimas, un ser-para-otro. ¿Qué rostro y qué cuerpo se pueden deshacer cuando nunca se han tenido?

Ahora bien, sin perder de vista la potencia crítica de Braidotti, me gustaría relativizar la afirmación según la cual Deleuze no consideró en absoluto *la(s) política(s) que se corresponde(n) con la situación histórica singular de las mujeres*, a saber, la lucha por reapropiarse de sus cuerpos, hablar desde ellos y (re)elaborar cierto rostro femenino,⁶¹ pues en *Mil mesetas* es posible leer lo siguiente:

⁶¹ De acuerdo con Braidotti, una cosa es acompañar ciertas luchas de las mujeres, y otra, muy diferente, es entender las singulares políticas que se corresponden con las corpor(re)alidades “femeninas” (aquello que Rich [1985] llama “políticas de la localización”). Lo primero se lo concede a Deleuze, lo segundo no: “reconocemos que, para las feministas, el devenir mujer consiste precisamente en expresar lo femenino a través de una redefinición no dicotómica de la alteridad. La relación madre-hija (...) constituye un estadio esencial en este proceso de devenir: la posibilidad de una relación Otra entre las mujeres y, por lo tanto, de una relación Otra con la filiación. Ninguno de estos elementos, los cuales tienen que ver con la corpor(re)alidad vivida de las mujeres, son tenidos en cuenta por la teoría de las máquinas deseantes que Deleuze encuentra como sustituto de la teoría de la diferencia sexual (...) Cuando el ‘devenir-mujer’ es descorporizado, en el sentido de que no guarda conexión con las luchas, la experiencia y la discursividad de las mujeres de la vida-real, ¿qué tan bueno puede ser para la práctica feminista? La sexualidad múltiple de Deleuze asume que las mujeres se conforman a un modelo masculino que tiene como objetivo deshacerse de la diferencia sexual. (...) Una ‘multiplicidad’ o polisexualidad que no tiene en cuenta la asimetría fundamental entre los sexos es una forma sutil de discriminación” (Braidotti, 1996: 119-121 [traducción propia]) Como veremos, pienso que Deleuze (y Guattari, a quien Braidotti no menciona en su tesis doctoral) sí tiene en cuenta el peso de la asimetría sexual y, por lo tanto, de la corpor(re)alidad, pero no en todas sus dimensiones, lo que me lleva a estar solo en parcial sintonía con la crítica de Braidotti. Este tema volverá a aparecer con mayor detalle en nuestro siguiente capítulo. Por otra parte, es necesario precisar que Braidotti se refiere principalmente a *El anti-Edipo* y no a *Mil mesetas*, libro donde encontramos de manera explícita el problema que Braidotti extraña.

Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar en función de una conquista que realizan sobre su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: “nosotras en tanto que mujeres...” aparece entonces como un sujeto de enunciación (Deleuze y Guattari, 2010: 277-278).

El problema es en primer lugar el del cuerpo —el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos disponibles—. Pues bien, *a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven*: “no pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas marimacho”, etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como ejemplo, al mostrarle *la joven como objeto de su deseo, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante*. (Deleuze y Guattari, 2010: 278 [cursiva añadida]).

En otras palabras, Deleuze y Guattari reconocen el “robo” *histórico* del cuerpo de las mujeres y la posición dominante de los hombres, a quienes se les hace un cuerpo capaz de poseer otros cuerpos (a la mujer-objeto) y de poseerse a sí mismos en tanto *sujetos* propiamente dichos; igualmente, reconocen la necesidad de las políticas que se derivan de esa asimetría inicial: “nosotras en tanto mujeres” como sujeto de enunciación. Si bien, reitero, esto no invalida absolutamente las críticas realizadas por Braidotti, pienso que las relativiza, convierte el problema en una cuestión de énfasis que, en efecto, está atravesado por la propia diferencia sexual de quienes escriben. Mientras Braidotti parte del reconocimiento de una localización corporal “femenina” y habla desde allí, Deleuze y Guattari hacen hincapié en la despersonalización, el devenir y el “hacerse un cuerpo sin órganos” que desafíe el organismo que nos han fabricado, y, además, ven las reivindicaciones de las mujeres como un momento necesario pero *molar*, pues lo crucial sería la molecularidad sexual que, a la postre, termina desestructurando la dicotomía (esa parece ser la apuesta general).

Considero que, específicamente, el escollo en la filosofía de Deleuze y Guattari es tener en cuenta solo una dimensión de la diferencia sexual, la del análisis histórico que se encuentra de manera explícita en la anterior cita, y no la dimensión de cómo su propia diferencia sexual, como punto de partida,

condiciona sus apuestas políticas generales y su comprensión del devenir minoritario universal. A veces pareciera que, después de todo, lo *verdaderamente revolucionario* se ubica en la instancia de lo puramente impersonal, de la multiplicación de los sexos (sin importar el punto de partida) y, como veíamos en el capítulo anterior, incluso de lo que en determinado momento aparece como *neutro* (“una vida”). Concuerdo con Braidotti en que dicho discurso puede convertirse, sin importar si esa es o no la voluntad inicial, en una nueva forma de obliterar la diferencia sexual. No es casual que justo en el momento en que tal diferencia empieza a aflorar, muchos comiencen a insistir en la asexualidad, la polisexualidad, la “androgenia”, etc. No se trata, por supuesto, de obturar la multiplicidad sexual virtual, como veremos en el siguiente capítulo, ni de transfobia, se trata de una actitud prudente ante posibles derivas orientadas a negar una diferencia que difícilmente se ha podido expresar en un Occidente monosexual (cuyas estructuras continúan vigentes, aunque estén profundamente cuestionadas).

Finalmente, resulta llamativo que Deleuze y Guattari, en primer lugar, vean el “nosotras las mujeres” como una instancia necesariamente molar⁶² y releguen el devenir minoritario o molecular a políticas netamente anti-identitarias, y que, en segundo lugar, tengan el atrevimiento de hablar sobre las mujeres y sus políticas, e incluso hacer cuestionamientos (verbigracia: “a menudo, el canto de la vida lo entonan las mujeres más secas, movidas por un resentimiento, una voluntad de poder y un frío maternalismo” [Deleuze y Guattari, 2010: 278]), sin citar a una sola teórica feminista de su época

⁶² Lo que justamente muestra Braidotti es que el “nosotras las mujeres” ya puede considerarse, en determinadas modalidades, un devenir-mujer de las mujeres, es decir, una práctica no meramente identitaria en un sentido tradicional, sino más bien paródica, en la cual las mujeres no se afirman por contraste con lo masculino, pues la Mujer como negativo o inacabado del Hombre es aquello que se desea rechazar. Me parece que si Deleuze y Guattari no le prestaron tanta atención a este momento molecular de aquello que puede ser percibido como solo molar o identitario se debe a que no problematizaron suficiente la cuestión de la corpor(re)alidad, no leyeron u obviaron los aportes de muchas feministas (empezando por Irigaray) y no se dejaron afectar por las novedosas prácticas de los movimientos de mujeres de su época (se interesaron más por las experiencias sado y masoquistas, chamánicas, de experimentación con drogas, etc., que por lo que las mujeres intentaban hacer en tanto mujeres, como lo que acontecía en los “grupos de autoconciencia”, espacios donde se compartían experiencias que les permitían empezar a recuperar el cuerpo robado y constituir un nuevo lugar de enunciación, lo cual, por supuesto, para Deleuze y Guattari era algo muy identitario o molar).

(¡Deleuze elogia en algunas ocasiones a Sartre por reavivar el compromiso político de los filósofos, pero nunca hace alusión a Simone de Beauvoir!). Hasta donde recuerdo, la única feminista que Deleuze cita es Virginia Woolf, pero la trae a colación en tanto literata y para otros efectos. ¿Cuáles son las políticas del parentesco en la reproducción de la historia de la filosofía que están aquí en juego?, ¿no es una prerrogativa histórica de los hombres hablar sobre las mujeres y no detenerse a escucharlas con cuidado?, ¿cómo apelar a una polisexualidad cuando en los textos ni siquiera aparece el “segundo sexo” de manera no re-presentacional, es decir, cuando se habla de y por las mujeres sin leerlas, citarlas, entrar en con-tacto con sus experiencias en curso ni, en suma, escucharlas dejándose afectar?

Siendo así, darle relevancia a la localización o corpor(re)alidad *sexuada* y retejer cierta historia del pensamiento feminista se convierte en un proyecto en sí mismo subversivo y no en mero momento de una serie de devenires orientados a la disolución del sexo o a su infinita multiplicación. Una vez más, lo que está en juego es una estrategia de reproducción. No basta con el devenir-mujer de los muchachos; aun cuando sea crucial para conmover la Historia falogocéntrica y el imperio del Hombre, es imprescindible poner en tensión ese devenir con el (im)propio devenir-mujer de las mujeres. Solo mostrando las estrategias de los chicos como localizadas y mundanas es posible empezar a copular con ellos, como bien apuntaba Irigaray. Según Braidotti, esta genealogía alternativa y en tensión/composición con la genealogía masculina queer, desviada o subterránea, se construye estableciendo patrones de disonancia, a saber, líneas discontinuas, no teleológicas ni presentes consigo mismas. Son líneas que, como cuerdas flojas, nos permiten caminar en medio de la inestabilidad y del peligro de muerte. Mi propia invocación de Braidotti es una manera de relocalizar mi experiencia masculina, una forma de escucha atenta vitalmente estimulante.

Ahora bien, en este proceso altergenealógico Irigaray ocupa un lugar destacable, pues de ella hemos aprendido la necesidad de sexualizar el discurso filosófico, recuperar el cuerpo negado y constituir un pensamiento/ciencia tan *fluido* como atento a la diferencia sexual. Por supuesto, sin olvidar que la voz de Irigaray resulta audible en medio de lo que se ha denominado la segunda ola del feminismo, es decir, en un momento donde el feminismo

se mostró políticamente visionario, antiautoritario, burlón y mordazmente crítico; donde proliferaron los textos poéticos y de (ciencia) ficción que destacan lo performativo o realizativo de la escritura y el pensamiento, y donde, además, se cuestionan las barreras entre las disciplinas y se confronta el clásico tono académico. Se trata de una historia en la cual se ficcionalizan las teorías, se teorizan las ficciones y, dada la antinomia entre Razón y Mujer, las diversas formas de expresión de las mujeres⁶³ contrarían productivamente las normas establecidas en múltiples niveles. Es en este escenario que una ciencia sexuada de los fluidos puede tener lugar, una ciencia que, como hemos visto, pone en primer plano el juego y la risa frente a la seriedad del sentido, se resiste a la unificación y, como lo recuerda la estrategia de la repetición lúdica o de la mimesis paródica, afirma un devenir siempre incardinado.⁶⁴ Teniendo esto en cuenta, en consonancia con el

⁶³ Estas formas de expresión a menudo no son consideradas como rigurosas ni serenas, en la medida en que no renuncian a su corpor(re)alidad o “punto de vista” no universal.

⁶⁴ En la filosofía feminista aparecen de manera recurrente conceptos como corporización, encarnación, incorporación e incardinación. En mi opinión, cada uno tiene sus ventajas y su uso es, hasta cierto punto, estratégico. Se trata de conceptos que ya realizan lo que describen, pues, aun cuando sean sinónimos, es decir, si bien tienen el mismo sentido, el sentido nunca es el Mismo (toda una falta de respeto con el principio aristotélico de no contradicción). Desde el preciso momento en que dichas palabras son conjuntos de espacios y de letras, materialmente gráficos, situados históricamente, no es posible hablar de un sentido último (ni siquiera de múltiples significantes para un Mismo significado).

La “encarnación” destaca la indisociabilidad entre mente y carne, pero su carga cristiana nos puede inducir a pensar en algo puramente inmaterial que “se hace carne” como si de “ocupar un cuerpo” se tratara; ahora bien, esta misma carga cristiana puede provocar que el término relocalice, parodie, al propio cristianismo (en lugar de conducir a un equívoco); aunque también es posible pensar que el carácter inherentemente inestable del concepto, contradictorio y no sintético, sea otro de sus potenciales, y que, por ende, el cristianismo dominante y sus parodias coexistan (no necesariamente en armonía).

De otro lado, “incorporación” ya no alude a la “carne” sino al “cuerpo” y, por eso mismo, evoca quizás mayor solidez; a veces necesitamos destacar la solidez del proceso, otras veces simplemente no, aun cuando haya algún nivel de sedimentación. “Incorporación” puede también evocar un proceso de apropiación o asimilación, lo que no resulta muy atractivo y no está alejado de ciertas connotaciones de la cristiana “encarnación”; pero la incorporación puede, asimismo, ser “viral”, de tal modo que no se presuponga un Yo que incorpore al Otro (algo “hace cuerpo” por contagio y co-habitación, no necesariamente por canibalización o ingesta). Por su parte, “incardinación” tiende a implicar un tono académico y técnico, y, como académico y técnico, es una suerte de “encarnación laica”, sofisticada, chic,¹ por lo cual en la palabra misma ya casi no se siente la “carne” (un efecto nada sorprendente de la academización). El principal potencial que tal vez tiene la “incardinación” es su alusión a los puntos cardinales, a la localización, lo que nos recuerda que el cuerpo no es solo o simplemente “carne”, sino un

camino abierto por Braidotti y sus compañeras, considero que la ciencia de los fluidos irigariana, que remarca continuamente la relación entre cuerpo y lenguaje, entre materialidad y conocimiento, puede ser (re)formulada en un esquema de tres géneros. Para este propósito es necesario leer a Spinoza a través de Haraway, una de las más prominentes epistemólogas feministas de la actualidad. El devenir-Haraway de Spinoza y el devenir-Spinoza de Haraway nos permitirán poner en relación la ciencia de los fluidos con un singular modo de vida experimental, al tiempo que nos posibilitarán emprender una (nueva) crítica del fetichismo y nos ayudarán a plantear aquello que llamaremos figuras, figuraciones o nociones comunes, herramientas imprescindibles para asumir la terrenalidad y el poderío del conocimiento.

En los escolios I y II de la proposición XL perteneciente a la segunda parte de la *Ética*, Spinoza sintetiza su singular epistemología. Allí aparece una distinción entre tres tipos de nociones: 1) los “términos trascendentales,

complejo nudo de fuerzas con una singularidad irreductible, tanto histórica como experiencial. Finalmente, “corporización” constituye hoy uno de los conceptos más empleados por el materialismo encarnado, incardinado, incorporado o corporizado, ya que evoca una materia-siempre-en-proceso; quizás su carácter acabado y aparentemente limpio, lo suficientemente atractivo para una nueva teoría, sea su principal debilidad.

En lo que a mí respecta, prefiero dejar circular cada uno de estos conceptos de manera estratégica, es decir, de acuerdo con determinada situación material (estado de fuerzas) que nunca depende absolutamente de mí. Quizás el hecho de que todo esto se encuentre en una nota a pie de página nos diga algo sobre la resistencia a la definición del (im)propio concepto.

1 Probablemente lo chic se asemeje tanto a lo académico y técnico por su desprecio del cuerpo. Lo chic es acusado, al tiempo, de elitista y superficial: elitista porque si todos son chic nadie lo es; “superficial” porque simplemente obedece a lo “evidente”, a lo que dictamina la Moda. Esta historia se parece mucho a la de la Idea o Forma platónica: ¿acaso no pierde sentido una Idea cuando todos son sabios y proliferan las verdades?, ¿acaso no nos debemos guiar por la claridad evidente de la Idea? Tal vez lo chic no adolece de “superficialidad”, sino de excesiva interioridad (o mejor, de la escisión de ambas). ¿Es esta asociación demasiado loca?, ¿loca por “femenina” (¡estamos hablando de lo chic!) o por encontrarse fuera-de-sí? En todo caso, no la tomen tan en serio, al fin y al cabo se halla en un pie de página de un pie de página sobre un concepto que no es Uno. No tendrás dificultad para comprender si, físicamente, gozas de diplopía. Cuando los márgenes se toman la página entera, la única manera de ver algo legible es gozando, como mínimo, de diplopía. La visión tradicional, unitaria, será tu ceguera y tu principal motivo de desesperación. ¿No ves que solo una esquizofrénica o una misteriosa paródica con-funde a Platón con la Moda y a Kant con el porno?

como ‘ser’, ‘cosa’, ‘algo’” (Spinoza, 2001: 162), 2) “las nociones llamadas *universales*, como ‘hombre’, ‘caballo’, ‘perro’, etc.” (2001: 162) y 3) las “nociones comunes”, que implican “ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (2001: 164). Así pues, contamos con nociones trascendentales, universales y comunes, de las cuales solo las últimas conllevan un conocimiento adecuado de la realidad. Ciertamente Spinoza, como lo pusimos de manifiesto atrás, se inserta en una tradición de tiente materialista y sofista, ya que, al igual que sucede con el Protágoras del *Teeteto* de Platón, lo adecuado o verdadero aquí es profundamente singular, situacional, y guarda relación con los efectos vitalmente estimulantes (la “utilidad”),⁶⁵ no con la posibilidad de estabilizar, a través de universales o trascendentales, el *flujo* material percibido por nuestros sentidos sin importar la utilidad o el perjuicio, como luego dirá Nietzsche, de tal estabilización para la vida. Como apuntaba Platón a propósito de los sofistas: “no hay que aceptar términos que, como ‘algo’, ‘de alguien’, ‘mío’, ‘esto’, ‘aquello’ o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las cosas” (Platón, 1988: 205). ¡Perfecta “inversión” o parodia del platonismo!

De acuerdo con Spinoza, el principal problema tanto de las nociones trascendentales como de las universales consiste en independizar una idea de los cuerpos que, *en su movimiento y contacto* (flujo), se co-modifican. En otras palabras, una idea o noción común es adecuada, precisamente, porque da cuenta de un común, a saber: un proceso mediante el cual diversos cuerpos en movimiento entran en relación; en contraste, las nociones trascendentales y universales se configuran cuando las ideas atraviesan una dinámica de descorporización, es decir, en el preciso instante en que las desligamos de nuestro cuerpo y las empezamos a considerar como re-presentaciones de otros cuerpos sin contacto inmediato con el nuestro o como realidades en sí mismas. Si las nociones comunes implican un perspectivismo atento a la singularidad de la *experiencia*, las nociones trascendentales y universales, por el contrario, dan cuenta de cierta incapacidad para lidiar con la multiplicidad de ideas que se corresponden con la multiplicidad de experiencias del mundo:

⁶⁵ Recordemos que, en el diálogo, esto aparece como la hipótesis del saber o la verdad en tanto percepción.

(...) se han formado simultáneamente tantas imágenes –por ejemplo– de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra ‘hombre’, predicándolo de infinitos seres singulares. (...) Ahora bien, *debe notarse que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado*, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra “hombre” un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de estas (Spinoza, 2001: 162-163 [cursiva añadida]).

Es casi análoga la denuncia que luego Nietzsche realizará en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Todo concepto se genera igualando lo no igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto “hoja” se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales, olvidando lo que las diferencia, lo que suscita la idea de que en la naturaleza, además de hojas, hubiese algo que fuese la “hoja”, una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial. (...)

Con el sentimiento de estar obligado a llamar a una cosa “roja”, a otra “fría”, a una tercera “muda”, se despierta un movimiento moral referente a la verdad: por contraste con el mentiroso, en quien nadie confía y a quien todos excluyen, el ser humano se demuestra a sí mismo lo venerable, lo fiable y provechoso de la verdad. En ese instante somete su obrar como ser racional al señorío de las abstracciones: *ya no soporta el verse arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones, y generaliza todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, con el fin de uncir a ellos el carro de su vida y de su acción*. Todo lo que distingue al ser humano frente al animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues en el ámbito de esos esquemas es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal de castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, mundo que ahora se contrapone al otro, el mundo intuitivo de las primeras impresiones, y pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo (2011: 612-613 [cursiva añadida]).

La noción común, entonces, es aquella que “no excluye la existencia o presencia de la naturaleza de un cuerpo exterior, sino que la afirma” (Spinoza, 2001: 140), y no se trata de un cuerpo considerado de manera estática, sino como “existente en acto” (2001: 140). De ahí que Spinoza se arriesgue a aseverar que “el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos” (2001: 141), *no porque lo contemplemos de manera transparente, sino porque el conocimiento adecuado no se puede desligar nunca de la experiencia corporizada*. El “cuerpo humano” es un compuesto de muchos cuerpos (“el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos [de diversa naturaleza], cada uno de los cuales es muy compuesto” [2001: 1437]), por lo que al sentirlo y generar una idea de este ya estamos generando una noción común, de varios cuerpos en determinada relación de composición o “equilibrio dinámico” (Deleuze, 2004). Ahora bien, Nietzsche y Spinoza, como vemos en las citas precedentes, nos ayudan a entender que una epistemología de tales características es necesariamente no humanista (o posthumanista), en la medida en que: 1) acaba con lo humano considerado substancialmente (animal racional, bípedo implume, etc.), lo que impide una separación sencilla entre lo humano y lo

animal o natural; y 2) reivindica la necesidad de cuestionar la abstracción o volatilización de las ideas, es decir, de separarlas de la experiencia de los cuerpos en movimiento-afectación.

Respecto al segundo punto, si Nietzsche asegura que lo que distingue a los humanos de los animales es “esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema”, ciertamente no está intentando definir substancialmente al ser humano, que es justamente el objeto de su crítica, sino todo lo contrario, está presentando una figura histórica de lo humano que, al abstraer su racionalidad y sus ideas de su corpor(re)alidad, ha pretendido poder dar cuenta de lo “real en sí” de modo meramente contemplativo (Platón, Aristóteles, Aquino, etc.) y, posteriormente, con la modernidad, ha querido instaurarse como fundamento de fundamentos o, en otros términos, como aquel ser capaz de re-presentar o conocer objetivamente a otros seres y al mundo entero (Kant), lo cual redundaría en la construcción de “un orden piramidal de castas y grados”, “un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones”. *Todo indica que un conocimiento adecuado, basado en nociones comunes, conlleva un modo de vida posthumano y experimental. El conocimiento adecuado no es compatible con la dicotomía sujeto/objeto, ni con ninguna pretensión meramente contemplativa que oblitere nuestra corpor(re)alidad y la substituya por un ordenado mundo de sustancias.* Lo que cuenta acá es –y por ello Spinoza y Nietzsche se inscriben en los esfuerzos por construir una ciencia nómada o de los fluidos– la producción de nociones que se correspondan con el devenir de cuerpos en relación. Una noción común no es un concepto o idea en un sentido tradicional, ya que su labor no es unificar lo múltiple ni refrenar el movimiento para hacer aprehensible la realidad, sino sincronizarse con el devenir y la multiplicidad que se derivan de la intuición heracliteana según la cual lo uno es lo múltiple y todo fluye (*hen panta, panta rei*). En consecuencia, no existen ideas adecuadas descorporizadas y meramente contemplativas o descriptivas (“verdad por adecuación”, que supone la distancia entre idea y materialidad), sino que *toda idea adecuada es ya un proceso de modificación de un conjunto de cuerpos.*

Esto último explica que para Spinoza y Nietzsche el conocimiento sea una cuestión performativa o realizativa, nunca puramente descriptiva; además,

es una cuestión necesariamente situada o localizada, si bien se trata de una localización no estática ni simple (multiplicidad de cuerpos en acto). No es sorprendente que el propio Nietzsche exprese tener en común con Spinoza la intención de “hacer del conocimiento el *afecto más potente*” (2012: 143), pues, para ambos, el conocimiento no solo no debe ser desligado del devenir de la Vida, sino que debe estar al servicio de la misma. En suma, conocer es experimentar, transformar la realidad sin separarse de ella y constituir modos singulares y potentes de existencia. Intuyo, por otra parte, que este tipo de conocimiento es, asimismo, bastante cercano al conocimiento no contemplativo y siempre práctico que reivindican Marx y Engels en *La ideología alemana* y Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, de ahí que un autor como Benjamin llegue a introducir en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* lo que denomina “imagen dialéctica” prácticamente como equivalente de lo que en Spinoza sería una noción común y en Nietzsche una “metáfora intuitiva”. La “imagen dialéctica” es una “imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad” (Benjamin, 2013: 21). En cuanto al conocimiento de la historia, Benjamin resiste las tentaciones que convierten al pasado en *objeto de mera contemplación*: “El historicismo plantea la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una *experiencia* con él que es única” (2013: 30 [cursiva añadida]). En Benjamin la “imagen dialéctica” se opone a la “imagen eterna” del mismo modo que en Spinoza las nociones universales o trascendentales se oponen a las nociones comunes.⁶⁶

En el caso de Marx, que tanta influencia tuvo sobre Benjamin, la oposición será entre un conocimiento “ideológico” o “contemplativo” y uno “práctico-crítico” o “científico”, como aparecen en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. Acá, como en Benjamin también, resulta fundamental el derrocamiento de Hegel, o lo que es igual: su “inversión” o parodia. De Marx conservamos una página donde, en cuatro puntos, relee *La fenomenología*

⁶⁶ A veces se afirma que Spinoza concibe las nociones comunes como nociones universales. Esto es correcto si entendemos por “universalidad” o “totalidad” no una abstracción estabilizante y cerrada, sino una continuidad abierta y en acto de diversos cuerpos co-implicados durante el correspondiente proceso cognoscitivo. En consecuencia, Spinoza no es un filósofo subjetivista, sino todo lo contrario, su perspectivismo, como el de Nietzsche, alude a un proceso donde “nuestro” cuerpo es ya muchos cuerpos y está en relación constante con otros cuerpos.

del espíritu, y es bastante indicativo que el primero de estos puntos diga lo siguiente: “Autoconciencia en vez del hombre. Sujeto-objeto” (Marx y Engels, 1974: 663). Judith Butler, otra lectora discolpa de Hegel, precisa que en el contexto de *La fenomenología del espíritu* el momento de la conciencia se distingue del de la autoconciencia porque, mientras la primera afirma “yo no soy otro” (dicotomía sujeto/objeto), la autoconciencia se percata de que, al decir “yo no soy otro”, el otro, en tanto negatividad, ya es parte de lo que se afirma y, por ende, me constituye: “si la conciencia procura explicar su diferencia ontológica respecto del mundo, no puede más que contradecirse como resultado” (Butler, 2012: 67). Si la conciencia dice “yo no soy otro”, la autoconciencia asegura que tal definición implica que “yo soy otro”. El yo y el otro configuran una totalidad, pero esta es siempre dinámica dada la fuerza de la diferencia interna (negatividad) que la constituye. En otras palabras, “la conciencia podía pensar el ser determinado, pero no, en cambio, el proceso de determinación e indeterminación que es la Vida: no podía pensar el cambio” (2012: 63); por su parte, “la autoconciencia surge como una clase de saber que es, al mismo tiempo, un modo de devenir: es sufrida, dramatizada, puesta en acto” (2012: 63). Si a Marx le interesó particularmente el momento de la autoconciencia en Hegel es por su capacidad para cuestionar la dicotomía sujeto/objeto y para mostrar que ambos se encuentran co-implicados en el devenir de la realidad (lo Absoluto hegeliano). Nosotras, materialistas, como se puso de manifiesto en los capítulos anteriores, no necesitamos la negatividad para explicar la fuerza que rebasa cualquier forma u objeto dado, pues la consideramos como sucedáneo de la nada bajo la forma del no-ser, pero nos alegramos de que Marx, en su lectura queer de Hegel, asuma un conocimiento no objetivante y una visión de la realidad como devenir plagado de fuerzas y, por ende, de antagonismos y contradicciones.⁶⁷

Por otra parte, resulta que la autoconciencia no solo problematiza la dicotomía sujeto/objeto, sino la misma noción de hombre: “Autoconciencia en vez de hombre”, apuntaba Marx. Y no puede ser de otro modo, con la autoconciencia ya no tenemos un sujeto voluntarista capaz de modificar el mundo a su antojo, conocerlo transparentemente y pensar absolutamente

⁶⁷ En el siguiente capítulo presentaremos, a través de la expresión “ruptura diagramática”, una relectura de la contradicción, el antagonismo y la revolución capaz de prescindir de la negatividad ontológica.

por sí mismo. La autoconciencia nos muestra que el sujeto ya es el objeto y el objeto el sujeto. En la *Fenomenología* de Hegel esto aparece de una manera profundamente abstraída y solo superficialmente historizada/corporizada, por lo que Marx se propone estudiar cómo la sociedad de su tiempo (“objeto”) condiciona el pensamiento (“sujeto”) y cómo este último, *en el proceso mismo de concebir su sociedad*, ya contribuye a la transformarla. “Autoconciencia en vez de hombre” significa que Marx se une a Spinoza y Nietzsche en una aventura posthumana o no humana, es decir, que abandona lo humano como entelequia o razón abstraída y se concentra en explicar la complejidad de las relaciones sociales. En Marx es tan cierto que el sujeto es el objeto de la actividad de la sociedad, como que la sociedad es el objeto de la actividad del sujeto, y lo mismo se puede decir con relación al sujeto y la naturaleza. Marx rechazó vehementemente tanto las formas de materialismo mecanicistas y contemplativas (“sin alma”, puramente deterministas) como las formas de idealismo fetichizantes, rechazo visto por muchos como mera contradicción lógica (irresuelta) a lo largo de su trabajo; esta es una de las razones por las cuales encontramos marxistas totalmente objetivantes y deterministas, que afirman que las leyes sociales conducirán inevitablemente a la revolución, y marxistas humanistas que depositan toda su fe en la organización de determinados grupos sociales que luchan contra su enajenación. Nuestro Marx no es ni humanista-voluntarista, ni mucho menos determinista. De él aprendimos que todo pensamiento es corporizado en una dimensión para la cual ni Spinoza ni Nietzsche son tan relevantes, a saber, la de las formas y fuerzas comprensibles a través de análisis macro y micro “sociológicos”: “La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. (...) Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., *pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados*” (Marx y Engels, 1974: 25-26).

Nuestra lectura no obvia que en Marx y Engels hay ciertos rastros de humanismo metafísico tradicional, como cuando se afirma: “el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización

corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (Marx y Engels, 1974: 19). No obstante, el humanismo tradicional no está en asegurar que el ser humano sea completamente libre e indeterminado, sino en que la capacidad para producir sus propias condiciones de existencia (que luego lo vienen a condicionar) es aquello que lo distingue radicalmente de los animales. Una suerte de esencia de la falta de esencia, *que alude a una especial capacidad autoproductiva aun en medio de diversos condicionamientos materiales*, es aquello que se les niega a los animales y se le otorga al ser humano, ¿acaso no es esta una vía soterrada para hablar, una vez más y con todos los quiebres respecto a la tradición, del alma libre como esencia de lo humano y de lo humano como pequeño Dios? Igualmente, en Marx y Engels el lenguaje no es comprendido como puramente material, a veces se presupone que, de hecho, es lo menos material respecto a lo biológico y lo económico, esto último atado a las cuestiones de la producción/reproducción de la vida misma. Dicho énfasis dio lugar a las lecturas marxistas economicistas tan caras para el siglo XX. Sin embargo, nuestro propósito no es recordar *mal* a Marx, sino como se nos presenta en ese relampagueante instante de peligro llamado “crisis de especificidad”, por eso preferimos retener afirmaciones como la siguiente: “El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje” (1974: 19). De esta manera, el lenguaje no solo se halla materialmente condicionado, sino que ya es en sí mismo material. Si todo lenguaje posee dimensiones performativas o realizativas es gracias al peso de dicha materialidad inherente, constitutiva, ya que, aunque lo pretenda, nunca puede ser meramente descriptivo o espejo de un mundo material exterior a él. No es producto del azar que Marx asegure, como veíamos atrás, que la verdad, el poderío o la terrenalidad del conocimiento aparece en su carácter práctico, es decir, en su fuerza performativa y no meramente contemplativa o representacional.

Llegados a este punto, resulta posible establecer la diferencia entre el primer, el segundo y el tercer género de conocimiento, de acuerdo con la división tripartita que aparece en la *Ética* de Spinoza. El primer género, al que podríamos llamar “ideológico” o “contemplativo”, no es otro que el que presupone nociones universales, trascendentales, la dicotomía sujeto/objeto y la construcción de “un orden piramidal de castas y grados”, “un

mundo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones” que “pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo”. En otros términos, el mundo de la ideología se corresponde con: 1) los conocimientos expertos que, al afirmar la dicotomía sujeto/objeto o pensamiento/materialidad, constantemente obliteran nuestra corpor(re)alidad; 2) los conocimientos, a menudo autorizados, supuestamente capaces de mostrarnos de modo aséptico el (deber) *ser* del mundo y de las cosas en el mundo; y 3) los conocimientos habituales mediante los cuales percibimos el mundo como *dado*, único, difícilmente alterable, y caracterizado por ciertas segmentarizaciones que distinguen claramente diversos tipos y rangos de sujetos y objetos. Así, vale precisar que, como bien apuntó Althusser en su momento, el antídoto de la ideología no es el positivismo, pues el positivismo ya es ideología. La generación llamada “postestructuralista” no hizo nada diferente a radicalizar la crítica de la ideología y someter sus supuestas verdades a ejercicios genealógicos, arqueológicos, paródicos o deconstructivos mediante los cuales tales “verdades” son *reincorporadas* al flujo material que constantemente pretenden obliterar. Ahora bien, si este conocimiento es tematizado como inadecuado o *falso* no es debido a la ignorancia del sujeto respecto a un conocimiento completo de un sabio o instruido, ni a una privación absoluta de conocimiento: “la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (...) ni tampoco en una absoluta ignorancia” (Spinoza, 2001: 157). La falsedad acontece con un proceso de *fetichización* que puede ocurrir, y en efecto ocurre, tanto en la vida cotidiana como en los dominios del llamado conocimiento experto o autorizado. Dicho esto, es necesario llevar a cabo un rodeo por el problema del fetichismo, tan útil pero tan olvidado por la mayor parte de la filosofía contemporánea.

El concepto de fetichismo tiene una larga historia ligada a la onto-teología occidental. Maurizio Iacono (2016) asegura que la palabra fetiche proviene del latín *facticius*, que significa “artificial”. Esta palabra comenzó a aparecer durante el siglo XVI en los reportes de los viajes portugueses a África con el objetivo de describir las prácticas “mágicas” y de “hechicería” de los pueblos considerados salvajes. Los observadores europeos destacaban con el término *fetiço* la “artificialidad” de un conjunto de “ritos” o prácticas que no se correspondían con lo que para ellos era el mundo real. Desde sus inicios, *el*

*concepto de fetichismo conlleva cierta carga ontológica de acuerdo con la cual los fetiches implican un distanciamiento de lo real. Posteriormente, durante el siglo XVIII, especialmente con la obra *Del culto de los dioses fetiches*, del enciclopedista francés Charles de Brosses, la palabra fetichismo (y no ya simplemente fetiche) se convierte en un concepto clave para la elaboración de una de las primeras teorías de la “religión primitiva”. De Brosses consideraba que el fetichismo consistía en procesos de deificación de objetos usados para explicar fenómenos naturales, particularmente los fenómenos irregulares o inconstantes. Ahora bien, esta teoría del fetichismo tiene como antecedentes las obras de Balthasar Bekker y de Willem Bosman. Este último es de particular importancia para De Brosses, pues alude a los fetiches como objetos de culto o ídolos que: 1) son arbitrarios, 2) no simplemente representan una deidad, sino que la expresan, es decir, son objetos en sí mismos deificados y 3) son objetos con los cuales la gente se relaciona de manera instrumental, a saber, con el fin de satisfacer necesidades u obtener algo. En otros términos, *el fetichismo explica cómo determinados objetos se abstraen arbitrariamente del mundo material y se los dota de poderes divinos, sobrenaturales, a tal punto que se llega a pensar que poseen voluntad y son capaces de satisfacer necesidades o deseos diversos.**

Con lo anterior tenemos los elementos fundamentales de la crítica del fetichismo y del proceso de fetichización. No nos parece raro, pues, que Marx afirmara que toda crítica es crítica de la religión. No obstante, estas primeras formas de crítica del fetichismo tenían un tono ilustrado y eurocéntrico que resulta indisoluble de la historia colonial, pues se pensaba que el culto a los fetiches era un problema de falta de racionalidad. Los primeros críticos del fetichismo consideraron que los fetiches emergían debido a la ausencia de explicaciones verdaderamente científicas (o cristianas) de los fenómenos naturales, por lo que vieron en las prácticas de los pueblos no occidentales errores producto de la falta de civilización. En el capítulo 2 mostramos que, contrario a lo que se especulaba en ese contexto, filosofías/religiones como la Santería pueden ser leídas en un sentido que involucre un tipo de onto-teología diferente a la dominante en Occidente y, por ende, criterios alternativos para determinar lo verdadero (más allá de la dicotomía salvaje/civilizado). En cualquier caso, lo relevante acá consiste en que la crítica

del fetichismo constituye una crítica de la idolatría, y todo el asunto radica en explicar en qué consiste un *falso dios*. Es precisamente en este instante que vale volver rápidamente al camino recorrido durante los dos primeros capítulos del presente trabajo, en la medida en que estos no tuvieron otro objetivo que plantear una onto-teología materialista inmanente y corporizada. Nuestras consideraciones en torno al verdadero Ser o Dios, que, como se dijo en su momento, es la Vida misma en sus infinitas expresiones, nos ayudan a comprender aquello que constituye un *falso ídolo* o fetiche.

Una lectura situada en los bordes de la tradición occidental nos muestra que el conocimiento en torno a lo real mismo, a menudo conocido con el nombre de sabiduría, conlleva una experiencia mística. En nuestro caso, alineadas con las corrientes subterráneas del pensamiento occidental, esa experiencia fue concebida como necesariamente corporizada y como una que nos muestra que lo uno es lo múltiple. Concluimos, pues, que solo existe una sustancia expresada de infinitos modos y que dicha sustancia, dada nuestra localización corporal, no es nada diferente a una gran Diosa artefactual que, por economía, podemos llamar Vida. También afirmamos que la Vida es potencia absoluta no objetivable, no teleológica y sin libre albedrío o “voluntad”. La figura predilecta en la comprensión/experiencia de dicha Diosa fue la misteriosa paródica de Luce Irigaray, quien es capaz de sentirse “una” con lo divino sin renunciar a su deseo ni a su cuerpo, es decir, a su localización histórica y condicionamientos tecnobiofísicosociales. El conocimiento de la Vida es indisociable de la expansión y afirmación de nuestra potencia vital. Asimismo, planteamos que la experiencia mística tiene como correlato una alteración en la percepción, mediante la cual nos percatamos no solo de que lo múltiple es lo uno (todo está en relación), sino de que todo se encuentra, aunque de diversas formas, en devenir (*hen panta, panta rei* de Heráclito). De este modo, una ciencia que pretenda conocer lo real, sin volatilizarlo en esquemas abstractos, debe ser una “ciencia de los fluidos” y, como se puso de manifiesto atrás, de las nociones comunes. De otro lado, vale recordar que la experiencia mística conlleva una re-velación, es decir, un conocimiento de lo real necesariamente velado, ya que es imposible renunciar a nuestra corpor(re)alidad. Las re-velaciones se expresan de manera predilecta en un lenguaje aforístico o poético, puesto que dicho lenguaje posee la particularidad de

afirmar algo contundente, como lo concerniente a nuestra experiencia de lo real, sin fijarlo ni sedimentarlo. Si Spinoza comienza su *Ética* haciendo alusión a Dios y mostrando que Dios equivale a la naturaleza y que lo uno es lo múltiple, nosotras iniciamos el presente trabajo con una “miscelánea de aforismos o re-velaciones” correspondientes a nuestra experiencia mística. A este tipo de conocimiento Spinoza lo denomina “ciencia intuitiva” y no es otra cosa que un conocimiento que “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia en conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, 2001: 164). En otros términos, es un conocimiento donde la Vida se re-vela directamente a través de una localización singular o corpor(re)alidad. Gracias a la ciencia intuitiva conocemos tanto la potencia infinita de la Vida como sus diversos anudamientos e intensidades de poder que, en el siguiente capítulo, denominaremos, usando un par de expresiones deleuzeanas, diagramas y hecceidades (*orishas*, según la Santería).

Dicho esto, la fetichización es para nosotras el resultado de una abstracción, substancialización o cosificación (en sentido estricto imposible, pero con efectos reales) de cualquiera de las múltiples expresiones de la Vida. Fetichizar es separar algo de la trama dinámica y no totalizable que es la realidad. Ahora bien, la abstracción, el proceso de fetichización, se puede derivar de cualquiera de los siguientes movimientos en la consideración de lo ente: definición estabilizante –de ahí la complicidad del clásico pensamiento categorial o conceptual (y en particular de los principios aristotélicos de la lógica)–, homogenización, normalización, eternización, división por un límite fijo, dicotomización, aprehensión aséptica (objetivación/descripción pura), re-presentación, determinismo, automovimiento de lo ente y afán de predictibilidad y control absolutos. La crítica de la fetichización es aquí crítica de los fundamentos, del substancialismo o, como diría Nietzsche, *de los (falsos) ídolos*. Llegados a este punto, es posible caracterizar los tres géneros del conocimiento como siguen a continuación: 1) primer género: ideológico, contemplativo o fetichista, 2) segundo género: científico, práctico-crítico o basado en nociones comunes, y 3) tercer género: ciencia intuitiva que opera a través de re-velaciones axiomáticas⁶⁸ y experiencia “unitiva”. Ahora bien,

⁶⁸ A lo largo del próximo capítulo profundizaremos en esta cuestión.

siguiendo la línea de parentescos y relaciones sexuales que hemos intentado trazar en las dos partes del presente capítulo, es relativamente sencillo percatarse de que estos tres géneros son, indisociablemente, géneros sexuales. El primero de ellos resulta marcadamente masculino y está ligado a lo que Irigaray denomina una “mecánica de los sólidos”, pues trabaja mediante abstracciones fetichizantes. El segundo género, atento a la experimentación y el devenir de los cuerpos, se corresponde mucho más con una “femenina ciencia de los fluidos” y con ciertas formas de devenir-mujer de los muchachos. Finalmente, el tercer género, aunque “femenino”, nos abre a una virtualidad multisexual queer; esto es, por ejemplo, lo que caracteriza a la misteriosa paródica de Irigaray, quien, sin renunciar a su corpor(re)alidad, a la materia incardinada, se re-toca sin cesar, se percata de que es ese sexo que, sin huir del cuerpo, se resiste a ser Uno. Si el lenguaje poético de los aforismos, y en general de las re-velaciones, es notoriamente “enigmático”, inestable y abierto a la “interpretación”, se debe a que se corresponde con una experiencia extática del tercer género donde la multiplicidad de la Vida misma se expresa.

Como veremos en el siguiente capítulo, la inestabilidad de las re-velaciones es, correlativamente, la de la Vida y sus diversas manifestaciones informales más inmediatas: diagramas de fuerza o poder, hecceidades u *orishas*. Cabe precisar que estos géneros se hallan, a su vez, en una continua relación co-constitutiva: el segundo género necesariamente trabaja desde el primero, pues su punto de partida es nuestra localización, la cual, inicialmente, parece “evidente” o “dada” (“hombre”, “católico”, “sano”, “mamífero”, “América Latina”,...); con el segundo género percibimos eso “dado” como construido o artefactual, pero no por ello menos real (ciencia-ficción), y nuestro percibir constituye ya un alterar, de ahí la relevancia de la parodia; y ¿qué sería de estos dos géneros, de su interminable relación, si no estuvieran distendidos sobre el plano de la Vida, es decir, expuestos a su naturaleza continuamente re-velada? Así pues, los tres géneros no deben ser vistos como un camino jerárquico y lineal hacia la perfección inmaculada, sino a la manera de una “estructura” polisexual agónica, pero afirmativa, integrante de la Vida misma. Algunos hegelianos quisieron reducir al máximo lo anterior y presentarlo bajo la fórmula: abstracto-concreto-abstracción concreta (tesis-antítesis-síntesis). Nosotras, materialistas e hijas bastardas de Marx, vemos allí algo

demasiado carente de carne, de historia, de Vida y de Vida corporizada. Pese a lo anterior, ¿por qué no jugar con Hegel y con el marxismo clásico? Para nosotras nada es sagrado porque justamente todo lo es.

Entonces, la ciencia de los fluidos como conocimiento situado

i. El modo de vida experimental

Donna Haraway (2004) toma como punto de referencia a Robert Boyle para caracterizar lo que será el moderno modo de vida experimental. Boyle, al igual que Spinoza, se encuentra ubicado en los albores de la modernidad (siglo XVII) y es conocido no solo como el “padre de la química moderna”, sino, justamente, como el “padre del moderno modo de vida experimental”. La modernidad es popular por la brecha que establece entre la ciencia (o el conocimiento en general) y la vida, pero dicha distancia no puede instituirse sino al interior de la Vida, o, como diría Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, los negadores del cuerpo solo pueden realizar su negación *desde* el cuerpo. Haraway nos muestra que el modo de vida experimental, que tiene a Boyle como figura predilecta aun cuando no totalice su experiencia ni se restrinja a él, se ha solido presentar bajo la forma de la construcción de la “virtud de la modestia”, con la cual el científico es capaz de atestiguar de forma clara, transparente, los hechos mundanos. De esta manera, Boyle se convierte en un “testigo modesto”, que puede escindir su vida privada de su actividad científica (lo cual conlleva la constitución de un curioso espacio “público” caracterizado por la neutralidad). No obstante, dicho proceso implica ya la creación de un modo de vida específico que va más allá de lo que sucede en el espacio reservado para las prácticas científicas.

En primer lugar, se produce una escisión al interior del sujeto que Deleuze y Guattari (2010) denominan “sujeto de la enunciación” y “sujeto del enunciado”. Si el sujeto de la enunciación es el sujeto privado, aquel habilitado para decir “yo quiero”, “yo pienso” o “yo deseo”, el sujeto del enunciado actúa de acuerdo a su rol social: “yo en tanto policía”, “yo en tanto maestro”, “yo en tanto juez”, etc. En nuestro siguiente capítulo veremos que solo los

sujetos producidos por dispositivos de humanización pueden llegar a ser, en sentido estricto, sujetos de la enunciación y no solo del enunciado. Curiosamente, los sujetos de la enunciación y del enunciado confluyen en el sujeto trascendental kantiano, para quien pensar autónomamente significa hacerlo según las objetivas reglas de la Razón: objetividad y subjetividad se funden en pro de la creación del ciudadano “libre”, mayor de edad, perfectamente sujetado: “cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente solo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces! De todos modos, tú eres el que dominas, en tanto ser racional... Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, de ser esclavo de sí mismo, o la pura ‘razón’, el Cogito” (2010: 133-134). Esto redundante en actitudes como “yo, personalmente, no quiero hacerlo... pero debo hacerlo en tanto juez, o en tanto policía, o en tanto maestro, o en tanto *científico*, etc.”.

El testigo modesto es ese sujeto del enunciado que obra “por la ciencia”, gracias a cierta “voluntad de verdad” siempre útil para el Hombre. Haraway trae a colación a Elizabeth Potter para contarnos que en *New experiments physico-mechanical touching the spring of the air*, donde se exponen los experimentos realizados por Boyle con su bomba de vacío, se reconstruye “una demostración con la asistencia de mujeres de la alta sociedad en la que pájaros pequeños eran asfixiados por la evacuación de aire de la cámara en la que estaban encerrados”, lo interesante de este hecho es que “las damas interrumpieron el experimento pidiendo que se soltara aire para rescatar a los pájaros” (Haraway, 2004: 50). Esto demuestra que las mujeres, aun siendo de la alta sociedad y, por ende, bastante educadas, no lograban escindirse en sujetos de la enunciación y del enunciado, ni establecer distancia con relación al *objeto* de estudio. En otras palabras, ellas se resistían a decir “personalmente no quiero, pero en tanto científica debo sacrificar a los pájaros” (no es casual que los primeros movimientos contra la vivisección hayan sido movimientos de mujeres). De hecho, con el objetivo de evadir este tipo de resistencias, Boyle informa que los hombres se reunían en la noche y nunca consignaban los nombres de las mujeres como testigos veraces de sus experimentos.

Allí, por supuesto, hay dos maneras extremadamente diferentes de acercarse a la realidad estudiada: mientras las mujeres se dejaban afectar por

el supuesto “objeto” en el curso de la *experimentación* (estableciendo una continuidad entre sus cuerpos y los cuerpos estudiados), los hombres creaban una barrera inmunitaria entre sus propios cuerpos y los de los “objetos”, a tal punto que decían simplemente describir modestamente, sin intervención, aquello que acontecía externamente. En consecuencia, la desaparición de la corpor(re)alidad masculina volcaba toda la atención sobre el objeto *fetichizado* (¡primer género del conocimiento!, ¡ideología *pura* y *dura*!). Tampoco sorprende saber que si a las mujeres de la alta sociedad se las excluía no era tanto porque se las considerara menos racionales, al tradicional estilo de Aristóteles y del pensamiento dominante durante el Medioevo, sino debido a que, socialmente, no poseían un estatus independiente, puesto que, dado el matrimonio y las normas de parentesco, pertenecían a sus padres o a sus esposos. ¿Cómo alguien que no se posee ni si quiera a sí misma puede tener la virtud de la modestia, de la distancia inmunitaria? Nuevamente: superposición del sujeto de la enunciación y del enunciado. Si ser mujer es ser madre y esposa, es decir, ser-para-otro, ¿de qué manera su testimonio puede llegar a ser realmente verídico, independiente? En esta línea quisiera preguntar: ¿quiénes son los testigos modestos hoy?, ¿qué cuerpos, tipos de comportamientos, formas de hablar, vestimentas, etc., hacen que un sujeto sea realmente modesto, independiente, supuestamente equilibrado u objetivo?

No es azaroso que Brigitte Baptiste, actual directora del instituto para la biodiversidad colombiana Alexander Von Humboldt y docente de una de las universidades con mayor prestigio en el país, cuente que, en tanto mujer trans, ha tenido que ver cómo muchos de sus estudiantes de biología se retiran de sus clases tan solo con ver su aspecto, el cual no es solo femenino, sino, en muchos sentidos, supremamente guarro. En efecto, ella, en tanto sujeto del enunciado, no presenta visiblemente las virtudes de la modestia, la claridad de la Razón. Algo similar, aunque en otro terreno, me sucedió a mí cuando, a mis 19 años, empecé a ejercer la docencia universitaria: para los estudiantes yo era simplemente un niño que, independientemente de mis conocimientos, *en tanto niño*, no poseía la virtud de la modestia (¡todos sabemos que la niñez es una de las máximas figuras de la dependencia!). Si Brigitte Baptiste y yo pudimos continuar en tales entornos sin ser expulsadas era porque otras dimensiones de nuestros procesos de subjetivación contra-

restaban la falta de modestia que pesaba sobre nuestra corpor(re)alidad. En el caso de ella, había emprendido una larga carrera como científico hombre y se había casado con una mujer. Su tránsito hacia la feminidad se produjo cuando ya habían sido cosechadas algunas seguridades importantes. En mi caso, por más niño que fuera para ese entonces, era varón, blanco-mestizo y con una buena educación occidental, además de contar con el apoyo explícito de docentes que visiblemente tenían la virtud de la modestia.

Por otro lado, Haraway cuenta, en la línea de Eizabeth Potter, que la virtud de la modestia característica del nuevo modo de vida experimental implicó una redefinición de la masculinidad misma. En otros términos, no existen hombres preconfigurados que simplemente reflejen mecánicamente su masculinidad en su proceder científico, sino que ese mismo proceder transforma la masculinidad. En una época donde el modelo de hombre es heroico, a saber, ligado a la fuerza de la guerra (tanto de las armas como de las palabras), el científico modesto y generalmente casto, *no comprometido*, corre el riesgo de ser leído como no-hombre. Los nuevos testigos modestos se vieron en la obligación de provocar el tránsito hacia una masculinidad post-heroica referida a nuevos valores como la moderación, el estudio equilibrado de las cosas y la reticencia al mando. Masculinidad que posteriormente se convertirá en la del ciudadano razonable arquetípico de la modernidad, ¡alguien verdaderamente ilustrado, dirá Kant!,... así como muchos de los “buenos profesores universitarios liberales” que, desde su equilibrada modestia, cuestionan la “locura colectiva” que conlleva el retorno del uribismo a Colombia.

La modestia del moderno modo de vida experimental genera, pues, el efecto de autoinvisibilidad del sujeto con el objetivo de que este se vuelva un testigo fiable, cuya palabra sea creíble. De acuerdo con Haraway, la modestia se convierte en la virtud necesaria para separar lo técnico o científico de lo político y, ante todo, para distinguir el conocimiento experto de la mera opinión *sin apelar a verdades trascendentes sino a la “mera” observación empírica. El testigo modesto de la modernidad practica el arte de la ventriloquía y su actitud se sintetiza en la expresión “no lo digo yo, lo dice la máquina, el laboratorio o, en últimas, la realidad misma”*. Quisiera haber sabido esto durante mi adolescencia, cuando, dada la presión por

adelgazar, tuve un intenso periodo de anorexia que rayaba con la bulimia. Por supuesto, mi gran indicador para saberme en un estado de sobrepeso era la todopoderosa báscula que el médico y luego yo mismo leíamos. La actitud era, justamente, “no lo digo yo, lo dice la máquina”. ¡Cómo si el famoso índice de masa corporal fuera un dato simplemente dado, obvio, evidente! Años después, gracias a ciertas campañas contra la “gordofobia”, pude entender que la asociación entre gordura y enfermedad/improductividad constituye un producto histórico, artefactual, como la báscula y el índice mismos con los que mi médico endocrinólogo se ensamblaba. En ese sentido, pude entender también que no se trataba de la responsabilidad de un médico con un conjunto de “ideas parcialmente erróneas”, sino de prácticas heterogéneas donde ciertos signos y cuerpos se articularon para generar determinados efectos de realidad (prácticas que, como vimos con Boyle, modifican a los diferentes componentes que entran en relación). Ahora bien, en estos ensamblajes las oportunidades de vida y muerte –y de agencia– se encuentran desigualmente repartidas, por lo que mi médico reforzaba con cada “lectura de la báscula” un estatus que no era idéntico al de las empleadas que aseaban su oficina, ni al de la máquina misma, ni al mío: incontables veces me resistí a creer en su testimonio modesto antes de llegar a ceder e incorporarlo; para ese entonces, la palabra de un afeminado niño gordo de clase media-baja poco importaba... yo no era un verdadero testigo modesto.

Curiosamente, ese mismo médico se encargó de medicarme para contrarrestar una supuesta osteoporosis juvenil, ya que, luego de un partido de fútbol me quebré una muñeca con el roce de un balón; algo curioso para todo un hombrecito bien alimentado. Lo que el médico no sabía era que ese roce había sido el de un balón disparado por un joven que me doblaba en edad y tamaño, y que yo le temía a sus disparos, por lo que mi muñeca, antes que ubicarse en una posición “deportiva” y firme, “masculina”, simplemente se acomodó con el fin de cubrir de manera endeble e improvisada mi rostro. Sea como fuere, era muy raro que un niño sufriera tal lesión con el puro roce de un balón en un juego “infantil”, por lo que me practicaron varias osteometrías que mi médico leía sagradamente en cada cita, como buen testigo modesto que era. Afortunadamente, mi madre no quiso seguir casi ninguna de sus recomendaciones oficiales, dentro de las cuales se encon-

traba idejar de practicar cualquier deporte o juego que implicara choques! (¿saben qué significa decirle eso a un niño que otros niños desean ver convertirse en niño y no niña?). Mi madre, una testigo no modesta, prefirió creer en su propio testimonio, en aquello que ella misma atestiguaba, y lo que ella veía y sentía era que mis huesos eran fuertes y que limitarme no iba a generar más que infelicidad, tristeza, para mí. Con el tiempo, se supo que el médico estuvo leyendo por años los resultados de mis osteometrías con índices que se correspondían con la densidad de los huesos de personas adultas en promedio, ¡gracias a la Diosa mi madre tuvo el coraje de la verdad, de su verdad, para desautorizar al médico! Ella, sin saberlo, estaba poniendo en marcha toda una epistemología basada en lo que presenciaba al verme, percibirme y estar junto a mí: todo un *modo de vida realmente experimental*, comprometido, no distanciado.

Haraway, al igual que mi madre, opta por no rechazar el modo de vida experimental, antes bien, lo reconceptualiza. Para ella, atestiguar es estar presente, presenciar, y por lo tanto establecer una relación de implicación y co-modificación con otros cuerpos. No es posible atestiguar sin efectos ni desde una distancia inmaculada. Por ello, la verdadera virtud de la modestia consiste en aceptar nuestras limitaciones y articulaciones en la producción de eso que llamamos conocimiento verdadero. En ese sentido, “*el hecho de presenciar algo es una idea contraria a la ideología (...)* La verdad, en este caso, no es una verdad escrita con mayúscula, es decir, una que trasciende o está fuera de la historia. Es inequívocamente histórica y da cuenta de las condiciones de vida y muerte” (Haraway, 2018: 179 [cursiva añadida]). Si en los albores de la modernidad se impuso la modestia boyleana como arquetipo del modo de vida experimental, la cual tuvo como correlato una modestia femenina que conllevó para las mujeres ser expulsadas al ámbito de lo privado y de la dependencia (modestia = invisibilidad en el ámbito público-político), Haraway está interesada en pensar un nuevo testigo realmente modesto, es decir, una modestia de corte feminista: “Está, por un lado, la modestia que te hace desaparecer y, por otro, la modestia que refuerza tu credibilidad. La modestia femenina siempre ha consistido en hacerse a un lado, mientras que la masculina se ha basado en ser un testigo creíble. Y luego esta la modestia feminista (no femenina) por la cual abogo aquí, que consiste en una inmersión en el

mundo de la tecnociencia,⁶⁹ con una serie de preguntas interrelacionadas sobre la raza, la clase, el género y el sexo con el fin de cambiar algo en el mundo ‘semiótico-material’ real” (2018: 177).

La modestia defendida por Haraway ciertamente hace parte de la tradición materialista subterránea que, en el caso de Marx y Engels, se resiste a las observaciones meramente contemplativas, ideológicas,⁷⁰ y que, en el caso de Spinoza y Nietzsche, no cede ante las volatilizaciones en nociones trascendentales ni universales, así sean producto de la supuesta observación pura. Spinoza, Marx y Nietzsche –el hereje, el comunista ateo y el loco– son tres figuras de una modestia que históricamente no triunfó, pero cuyos efectos no dejamos de percibir hoy. No obstante, Haraway nos recuerda que no basta con el devenir-mujer de los muchachos, pues, como Irigaray, llama la atención sobre las implicaciones del cuerpo *sexuado* en esta historia. Leyendo irigarianamente a Haraway, me atrevería a aseverar que su reconceptualización de la modestia es una reiteración paródica tanto de la modestia masculina como de la femenina, ya que, por un lado, se declara heredera del modo de vida experimental boyleano: “como sucesora de la Sociedad Real de la Restauración inglesa de Robert Boyle y del modo de vida experimental, sigo apegada al símbolo del testigo modesto” (Haraway, 2018: 177), y, por otro lado, su testigo modesto no tiene las virtudes del de Boyle, sino que se relaciona más con las de aquellas mujeres que *en el curso de la experimentación se dejaron afectar y afectaron el porvenir de un puñado de pájaros*. En suma, el propio devenir-mujer de las mujeres (testigo modesto feminista) es necesariamente una alteración de la posición masculina (testigo modesto dominante en la modernidad).

Ahora bien, ya hemos expresado aquí que una ciencia de los fluidos conlleva un mundo fluido, una Vida o una gran Diosa artefactual. Haraway, al mejor estilo del tercer género de conocimiento, afirma que no es posible separar la ontología de la epistemología: “Una de las cosas que hizo el posestructuralismo fue problematizar la separación de la ontología y la epistemología

⁶⁹ Vale precisar que para Haraway el “mundo de la tecnociencia” es el mundo entero, hoy constituido, con-formado, aunque de diversos modos, por las prácticas tecnocientíficas.

⁷⁰ La misma Haraway afirma que, en su obra, “lo ideológico está relacionado con cierto sentido marxista de la ideología” (2018: 101).

como discursos, yo heredo esa ruptura” (2018: 177). Por otra parte, ella misma se encarga de precisar que tiene “un montón de conexiones con Alfred Whitehead y con Heidegger” (2018: 47), y, de hecho, concluye: “esas son mis referencias, y no los posestructuralistas franceses” (2018: 47).⁷¹ ¿Qué tienen en común Whitehead y Heidegger? Que ambos rehabilitan el discurso ontológico de modo no tradicional, de forma no substancialista. Se trata de una substancia sin substancialismo y que impide la substancialización de lo ente. Haraway, como Deleuze, quien también retoma a Whitehead (aunque no a Heidegger), asevera partir de un “acto de fe” ontológico, y, aunque muchos de sus lectores no lo saben, esto es tan relevante en su obra que se relaciona directamente con su viaje, en los años sesenta, a París, donde, por medio de una beca Fulbright, estudió filosofía y *teología de la evolución* en la Fundación Teilhard de Chardin. Esta institución recibe su nombre de uno de los más prominentes filósofos y teólogos materialistas del pensamiento occidental, quien, como Bergson, propone una suerte de panteísmo o panenteísmo evolutivo muy cercano a la onto-teología spinoziana. Haraway tendrá como “punto de partida” axiomático experimentarse como expresión de una naturaleza en cambio y diferenciación constante,⁷² lo cual “explica” el mundo llamado cultural o artificial. En otros términos, la naturaleza misma es múltiple, creativa y artefactual, de ahí que asevere: “*mi acto de fe* consiste en que naturaleza-cultura es una sola palabra, aunque la hayamos heredado como una realidad diferenciada por distintas razones” (2018: 129 [cursiva añadida]).

De manera similar a Marx, Haraway concibe el lenguaje y el pensamiento en su terrenalidad o, para decirlo en jerga heideggeriana, en su existir-en-el-mundo. El rechazo de la dicotomía naturaleza/cultura es, al mismo tiempo, la impugnación de distinciones ontológicas como uno/múltiple, universal/particular, masculino/femenino, humano/animal, etc., dicotomías que, como lo exploraremos en nuestro siguiente capítulo, implican la primacía sistemática de lo Uno o Mismo y de lo universal o abstracto sobre la multi-

⁷¹ Cuando Haraway afirma aquí “esas son mis referencias” se refiere a que son las referencias que más la impactaron, aun cuando el postestructuralismo también atravesase su obra entera.

⁷² La naturaleza es “construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento. La naturaleza no puede preexistir a su construcción, (...) la naturaleza tiene que ver con cambiar” (Haraway, 1999: 123).

plicidad material. Esto explica que Haraway apunte lo siguiente: “mi *acto de fe* para oponerme a dichas versiones de la realidad está relacionado con la idea de lo terrenal. Es un *acto de fe* en lo terrenal, donde el cuerpo físico y las historias humanas están enredadas, siempre y en todo lugar, en el tejido de su interrelación, y no todos los que se relacionan son humanos” (2018: 129 [cursiva añadida]). Por supuesto, no se trata de elegir lo terrenal en contraste con lo ideal, sino de, a través de una profundización y reivindicación de lo terrenal, reconcebir lo ideal, cuestión que deconstruye la dicotomía misma y no deja intacto ninguno de sus polos. Asimismo, este acto de fe puede leerse en clave de re-velación, en contraposición con el desvelar prometeico, como lo llama Hadot, imperante en la tradición occidental; no es casual entonces que Haraway apunte en uno de sus textos: “la naturaleza no es un lugar físico al que se pueda ir, ni un tesoro que se pueda encerrar o almacenar, *ni una esencia que salvar o violar. La naturaleza no está oculta y por lo tanto no necesita ser desvelada*” (1999: 122 [cursiva añadida]). En suma, el acto de fe (re-velación) o ejercicio del tercer género de conocimiento harawayano da lugar a los fundamentos no fundacionalistas de su ciencia de los fluidos: la realidad o naturaleza se expresa de múltiples e infinitos modos, es creativa, artefactual, y su conocimiento no puede ser nunca objetivo (en un sentido tradicional), siempre conlleva el peso de nuestra corpor(re)alidad. Haraway nunca deja de reconocerse como bióloga y, aunque buena parte de su formación sea en biología clásica, ella no la entiende como una mera disciplina o ciencia moderna que se ocupe de la “vida biológica”. La biología es el conocimiento profundo de la Naturaleza o Vida atrás caracterizada, lo cual la lleva a asegurar: “la práctica de laboratorio no era mi vocación (...) Mi vocación era sin lugar a dudas la biología como una manera de conocer el mundo” (Haraway, 2018: 43).

Si la biología resulta tan interesante para Haraway es debido a que le ayuda a caracterizar una Vida o realidad que, en sí misma, *es irónica, nunca idéntica a sí misma*: “la biología no es simplemente una metáfora que arroja luz sobre otra cosa, sino una fuente inagotable para entender la no literalidad del mundo” (2018: 104). En otras palabras, la realidad, al no ser nunca idéntica a sí misma y, por consiguiente, al no poder desvelársela (revelación) con el objetivo de descubrir sus secretos, resulta irremediablemente engañosa, “tramposa”, ficticia y siempre construida:

“quiero llamar la atención sobre la simultaneidad del hecho y la ficción, de lo material y lo semiótico, del objeto y el tropo” (2018: 104). Si Irigaray, a partir de su singular experiencia mistérica y de su ciencia de los fluidos percibe la realidad como una gran escenografía que nunca se toma en serio a sí misma, que involucra juegos de máscaras o repeticiones lúdicas/paródicas, Haraway ve la Naturaleza como un coyote irónico o “burlón con el que podemos aprender a conversar” (1999: 125), pero también la ve como *una historia que no cesa de escribirse*: “El contar historias (*storying*) no puede seguir poniéndose en la caja del excepcionalismo humano” (2016: 39 [traducción propia]).⁷³ Ahora bien, el problema de contar historias (*storying*), en tanto problema ontológico (de ahí que Haraway hable de “geohistorias”), implica necesariamente, en el terreno epistemológico, el asunto de la modestia feminista. Contar historias es *experimentar* el mundo de diversas maneras, pero experimentarlo es establecer relaciones con cuerpos diferentes que se co-modifican en su intra-acción;⁷⁴ todo conocimiento, como hemos dicho, conlleva establecer nuevos lazos con el resto del mundo y una alteración de nuestra propia posición. De este modo, el asunto del conocimiento no es otro que el de cómo lograr contar mejores historias, a saber, *hacer mejores mundos*. Existir en el mundo es estar “inmersos en una gramática material; [donde] encarnamos, y a la vez, discutimos sus normas” (Haraway, 2004: 16).

Y aquí retorna, una vez más, el tema de las relaciones sexuales y de parentesco. El interrogante spinoziano por cómo se compone o descompone un cuerpo se convierte, en Haraway, en la pregunta por ¿con quién me *reproduzco*? El tema aquí es ¿a quién puedo llamar “familia”?, ¿con quiénes

⁷³ Sería interesante establecer puentes entre la visión harawayana de la realidad como ficción que continuamente se escribe, e inscribe, y la visión derrideana del mundo como escritura. Puente que a su vez permite considerar la relevancia de lo irónico en Haraway y la iteración (alteración en la repetición) en Derrida. Curiosamente, cuando le preguntan a Haraway si el trabajo de Derrida ha tenido alguna influencia sobre el suyo, ella responde: “Admiro gran parte de su trabajo, pero nunca ha sido relevante para mí. La labor de Gayatri Spivak ha sido más importante por la forma en que incorpora la deconstrucción derrideana a la teoría feminista antirracista” (2018: 46).

⁷⁴ Haraway a veces emplea el término “intra-acción”, propuesto inicialmente por Karen Barad, con el fin de esquivar las visiones que insisten en objetos preconstituidos, acabados, que entran en relación. Nunca hay objetos absolutamente constituidos de manera previa a la relación, las fronteras siempre son borrosas, nunca logran separar dos o más unidades de manera limpia.

hago mundo y me hago a mí misma/o? Con seguridad, los conocimientos harawayanos están directamente ligados a su *storying* vital y, por ende, al de sus compañeros/as, tanto humanos como no humanos. ¿Cómo no pensar en una re-producción no lineal ni sanguínea, como la de la avispa y la orquídea en Deleuze y Guattari,⁷⁵ cuando ella misma estuvo casada con un hombre gay y, posteriormente, vivió con otro hombre que a su vez fue su estudiante y mantuvo encuentros sexuales con su antiguo marido?, todo esto sin contar que, en algún momento, Jaye, su antiguo esposo gay, y Bob, la nueva pareja de Jaye, vivieron juntos con Haraway y Rusten, la nueva pareja de Haraway, antes de que Jaye muriera de SIDA, es decir, antes de que su cuerpo no resistiera el contacto con otros cuerpos. Solo la relación con Jaye es relatada por Haraway de la siguiente manera:

Todos estábamos muy implicados en los movimientos de finales de los sesenta: contra la guerra, contra el racismo, por los derechos sociales, etc. Fue en esa época cuando Jaye y yo comenzamos una relación amorosa seria. Él era estudiante de posgrado en historia. En realidad no era bisexual sino gay, pero empezaba a salir del armario entonces. Fue justo después de Stonewall. Desde la perspectiva actual, creo que ambos sentíamos que la nuestra era una relación de incesto hermano-hermana. En aquel momento quizás no tantas, pero después tuve varias relaciones con mujeres, dos de las cuales fueron importantes por su duración. Sin embargo, por diversas razones, Jaye y yo sentíamos que teníamos que estar casados (2018: 55).

Para mí es imposible dejar de sentir una tremenda afinidad con esta historia, pues mi propia orientación sexual ha estado dirigida, durante la mayor parte de mi vida, hacia otros hombres. De hecho, todos mis grandes amigos son hombres gays. Sin embargo, mis dos relaciones de pareja más duraderas y profundas han sido con mujeres. En el terreno de las relaciones de pareja, nunca he logrado establecer buenas conexiones con la mayoría de hombres;

⁷⁵ “La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma en tanto que heterogéneos. (...) No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas” (Deleuze & Guattari, 2010: 15-16).

a menudo detesto sus dinámicas, que suelen ser las del patriarcado mismo. No es casual que Haraway constituya una de esas autoras con las que he optado por re-producirme. Quizás yo no sea otra cosa que una lesbiana con cuerpo de hombre, o un hombre gay irremediabilmente heterosexual... Solo Dios lo sabe en su infinito fondo virtual. Hay vidas “auténticas”, diría Heidegger, que nos recuerdan que, en última instancia, toda vida es como la de la *Mixotricha paradoxa*, de la cual Haraway dice lo siguiente:

Se trata de un organismo microscópico unicelular que vive en el intestino posterior de la termita de Australia Meridional. Es complicado determinar lo que cuenta como “organismo individual” porque vive en simbiosis obligada con otras cinco entidades. Todas tienen un nombre científico y todas están íntimamente relacionadas con bacterias porque no tienen núcleo celular. Tienen ácidos nucleicos, tienen ADN, pero este no se organiza en un núcleo. Cada una de estas cinco cosas distintas vive dentro o encima de una región concreta de la célula. Por ejemplo, una de ellas vive en las interdigitaciones de la superficie exterior de la membrana celular. Así que tenemos, por un lado, estas cositas que viven en los pliegues de la membrana celular y, por otro, otras que viven dentro de la célula. Sin embargo, no llegan a ser del todo parte de la célula, aunque viven en una simbiosis obligada. Ninguna de ellas puede vivir de manera independiente. ¡Es una codependencia vengativa! Así que la pregunta es: ¿se trata de una sola entidad o de seis? Tampoco sería correcto decir que son seis porque las cinco entidades procariotas son alrededor de un millón por cada célula nucleada. Hay una multitud de copias. Entonces, ¿cuándo decide una de ellas convertirse en dos? ¿Cuándo se divide todo este ensamblaje para que resulten dos? ¿Y qué es la *Mixotricha*? ¿Es solamente la célula nucleada o es todo el ensamblaje? Está claro que se trata de una metáfora maravillosa, que es a su vez algo real y que sirve para cuestionar nuestros conceptos de unidad y colectividad (2018: 105-106).

Mixotricha significa “hilos mezclados”, ¿líneas?, ¿flujos?, ¿fluidos?... La Vida es irónica. Pero la Vida no es algo distante para ser observado en su rareza inhumana o no humana; como hacemos parte de la Vida, como existimos-en-el-mundo, nos hallamos irremediabilmente arrojados a la experimentación. Incluso intentar detener y aprehender el flujo de la Vida es una manera de experimentarla y, por eso mismo, tal intento

desata efectos más allá de cualquier control. Haraway, en un movimiento nietzscheano, reconceptualiza la vista a partir de este hecho. Irigaray, como veremos en nuestro próximo capítulo, afirma que la vista ha sido el sentido privilegiado en Occidente en la medida en que permite un distanciamiento respecto al mundo y, paso seguido, su objetivación y gobierno/explotación; asimismo, la vista está asociada a todo el universo de la luz y la claridad que posibilita trazar límites diáfanos y formas definidas (Formas, diría Platón). No obstante, la visión harawayana constituye un perspectivismo necesariamente *táctil*; en otros términos, se trata de una visión de ciegos, de aquellos que, al “perder” la claridad proporcionada por la luz, se empiezan a acercar al objeto para establecer contacto con él y así orientarse.⁷⁶ De ahí que Haraway llame constantemente la atención sobre “la naturaleza encarnada de la vista” (1995: 323-324). Ya no se trata de una visión que nos permita saltar de nuestro cuerpo o, como dice Haraway, hacer el truco del Dios patriarcal, quien ve sin ser visto y tiene la capacidad de representar para sí el mundo sin ser representado. El perspectivismo harawayano se opone, entonces, a la “*ideología* de la visión directa, devoradora” (1995: 327 [cursiva añadida]) y vuelve a *marcar* a un Boyle que confundió modestia con omnipotencia y transcendencia.

ii. La crítica del fetichismo, una vez más

Una perspectiva es siempre una forma-de-vida, un modo de ser, y, en consecuencia, un ensamblaje de cuerpos heterogéneos con diferentes grados de fluidez. Toda perspectiva establece *lazos*, articula, pero también limita, de donde se colige que cualquier conocimiento es, necesariamente, parcial. Del mismo modo, las perspectivas son impuras, incluso *contradictorias*, pues la multiplicidad de fuerzas en acto no configura un todo armónico, sino que *compone un equilibrio dinámico*. En nuestro siguiente capítulo profundizaremos en las nociones de flujo o fluido, línea, fuerza, diagrama, forma y cuerpo, sin embargo, es necesario precisar ahora que un cuerpo es la expresión de un nudo o diagrama de fuerzas que se da en la Naturaleza. De acuerdo con la lectura deleuzeana de Spinoza (Deleuze, 2004), la cual inspira en gran medida nuestro propio trabajo, el cuerpo puede ser conce-

⁷⁶ Ha sido Cixous a lo largo de su obra quien mejor ha teorizado esta visión ciega o táctil.

bido de dos maneras: dinámica y cinética. En la primera de ellas, el cuerpo es considerado como un grado de intensidad del poder infinito de la Vida; en la segunda, es un compuesto de otros cuerpos bajo cierta relación de movimiento y reposo. Lo anterior quiere decir que, si bien un cuerpo es una composición equilibrada, el equilibrio no es armónico, cerrado ni estático, sino que traduce cierta correlación de fuerzas/cuerpos diversos, incluso contradictorios en muchos aspectos, *mas no absolutamente antagónicos*. Cuando surge un *antagonismo* en un cuerpo, este solo puede ser resuelto a través del traspaso de un umbral que establece un nuevo equilibrio dinámico allende el existente. Como veremos en el próximo capítulo, todo antagonismo es contradicción, pero no toda contradicción es antagónica. La singularidad del antagonismo radica en involucrar una ruptura radical en cuanto a los diagramas de fuerzas se refiere; no obstante, dicha ruptura no debe ser comprendida en términos de la dicotomía adentro/afuera, sino como una reorganización creativa de las fuerzas en juego tras el franqueamiento de cierto umbral. De esta manera resulta viable pensar la diferencia entre contradicción y antagonismo en una modalidad que no es la de la dialéctica en sus versiones más clásicas.

Adelanto lo anterior, sin mayor profundización, simplemente con el objetivo de mostrar la forma concreta en que una perspectiva constituye un *compuesto*, y cómo dicho compuesto no es un todo armónico cerrado. En Haraway, *el “sujeto cognoscente” no tiene un rostro humano*, se parece más a una *Mixotricha paradoxa* que a Boyle con bata de laboratorio. De ahí que acá el tema no sea tanto el de la “muerte del Sujeto”, sino el de la “apertura de sujetos, agentes y territorios” (Haraway, 1995: 331). Por supuesto, un primer paso consiste en reincardinar al sujeto cognoscente dotado de rostro humano y presentarlo como escindido, contradictorio, cambiante y limitado, pero no basta con Schopenhauer y Lacan, es necesario avanzar hacia la “conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en *una posición de sujeto colectivo* que prometa una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar” (1995: 339 [cursiva añadida]). La perspectiva o *posición de sujeto colectivo* no es nada diferente a lo que Haraway denomina “tecnologías de visualización”, las cuales son, en sí mismas, formas de vivir, cuerpos, órdenes socionaturales. Esta es la salida que ella propone ante lo que Grosz denomina

“crisis de especificidad”. Consecuentemente, acá se transita de una racionalidad absolutamente libre, soberana, descorporizada, a una “racionalidad posicionada” (1995: 339) que, junto a Spinoza y Nietzsche, redefinimos como no meramente humana o más que humana.

La racionalidad, pues, se debe entender de un modo “naturado” o corporizado, es decir, como una brújula que nos permite comprender nuestras propias condiciones materiales, componernos con otros cuerpos y aumentar la potencia de obrar. Esta racionalidad corporizada conlleva *salir de sí como mismo*, pero no salir absolutamente de sí (huir del cuerpo). En contraste, la objetividad boyleana constituye un mero intento de salir de sí, desaparecer, y, como ocurre con el subjetivismo kantiano, impide tener contacto con los otros cuerpos (que ya están en “mí”), pues el otro solo aparece como pasivo objeto del, o en el, entendimiento del sujeto cognoscente. Ambas, “objetivismo contemplativo” y “subjetivismo objetivante”, son operaciones ideológicas en las cuales la continuidad con el (resto del) mundo es negada. En sendos casos, se establece una barrera inmunitaria que implica una guerra contra el (resto del) mundo. Con el “objetivismo contemplativo” la Vida queda volatilizada, abstraída, como “cosa en sí” descubierta, mientras que con el “subjetivismo objetivante” se asume que es imposible conocer realmente la Vida, que solo existe, epistemológicamente hablando, “mi realidad”, dando por sentada, a su vez, la imposibilidad de *salir de sí como mismo*; en suma, se trata de una actitud que garantiza la estabilidad de la realidad a partir de la coherencia y univocidad del sujeto (yo=yo). Probablemente Kant sea el mejor artista de la ideología al teorizar un tipo de subjetivismo que no niega la objetividad tradicional (contemplativa), sino que la reconstituye. Kant es el peor de los criminales, como diría Nietzsche, porque comete dos perversiones contra-natura, contra la Vida: cree en una hostil y esquivada cosa en sí y, al tiempo, defiende al *sujeto como mismo* (sujeto trascendental) que logra dominar la cosa en sí y convertirla en *objeto* de sus cálculos. *Doble proceso de fetichización: sujeto y objeto son abstraídos del complejo y contradictorio baile de la Vida para reaparecer bajo las formas de soberano activo, libre e independiente, y súbdito pasivo.*

Tanto el sujeto como el objeto, tras el proceso de fetichización, adquieren la apariencia de *propiedades*. La crítica del fetichismo es, necesariamente, la de

la propiedad y la apropiación, pero también de lo apropiado entendido como el “modo correcto de ser”. De ahí que Haraway enarbole una política para los/as inapropiados/bles y declare: “La propiedad (...) se presenta como la cosa-en-sí, la mercancía, la cosa fuera de la relación, que puede ser medida, delineada, poseída, apropiada y dispuesta de manera exhaustiva. Continúo muy interesada, como marxista tozuda e intransigente, en la manera en que las relaciones sociales son solidificadas y tomadas como cosas descontextualizadas” (2004: 24). Vale señalar acá que, en opinión de Haraway, las relaciones sociales no son sinónimo de relaciones humanas, sino que “incluyen a humanos y no humanos como socios socialmente activos” (2004: 24). En otros términos, una crítica renovada de la fetichización se interroga por los complejos procesos de composición y descomposición de los cuerpos, además de percibirlos, aunque con diversas intensidades, como (entramados de) fuerzas que *hacen cosas*. El fetichismo, pues, conlleva un “comercio” generalizado más allá del mercado capitalista. Aquí Haraway, aunque no lo haga explícito o lo herede por otras vías, sigue a Irigaray en lo que denomina una nueva crítica de la economía política. Irigaray se percata de manera muy temprana que, ontológicamente, vivimos copulando y re-produciéndonos con otros seres, pero que tales relaciones, por lo menos en el mundo occidental/izado, se presentan bajo la forma de un mercado de mujeres y de todos los seres naturalizados, incluyendo la naturaleza misma. De hecho, de acuerdo con Irigaray, tanto el falogocentrismo como el patriarcado, cuestión a la que volveremos en nuestro próximo capítulo, constituyen “*la realización práctica de lo metafísico*” (Irigaray, 2009: 140), entendiendo por esto un proceso que “tendría su operación fundadora en la apropiación del cuerpo de las mujeres por parte del padre o de sus sustitutos” (2009: 141). Ahora bien, dicha operación fundadora no solo fetichiza los cuerpos de las mujeres, sino que “sometiendo los cuerpos de las mujeres a un equivalente general, a un valor trascendente, sobrenatural, *los hombres han arrastrado el funcionamiento social a un proceso de abstracción cada vez mayor, llegando a ser producidos, ellos mismos, como puros conceptos*” (2009: 141 [cursiva añadida]).

Dado lo anterior, si bien es cierto que sujeto y objeto no se confunden inicialmente, el sujeto, en tanto producto fetichizado, es también un objeto, una *propiedad*. Curiosamente, la distancia con el mundo que hace del sujeto un pequeño Dios en la tierra también lo vuelve susceptible de ser mercantiliza-

do, y es justamente ese doble movimiento el que caracteriza el advenimiento del patriarcado capitalista. Ya no se trata solo de un mundo de objetos que aseguren la homo o monosocialidad a través del intercambio, como veremos en el próximo capítulo, sino de sujetos-objetos que se venden en el mercado de trabajo, aun cuando no se confundan de manera absoluta con los objetos-objetos, a los cuales se les niega la posibilidad de venderse a sí mismos y de poseer cualquier tipo de agencia real. La especial sensibilidad feminista de Irigaray le posibilita percatarse de que el lugar de “indecisión” que caracteriza a esa particular mercancía llamada “fuerza de trabajo” es un espacio muy similar al de las mujeres: ni cosa ni persona. Ahora bien, en la medida en que las mujeres, históricamente hablando, han estado más cerca de la cosa que de la persona, no les queda tan sencillo reivindicar una política humanista. ¿Qué humanidad puede reclamarse cuando lo humano ha sido definido como masculino? La ciencia de los fluidos y sus particulares conocimientos situados son, en primer lugar, una crítica de la economía política patriarcal, un cuestionamiento del mercado de mujeres, que es el mercado de la Vida misma, y una defensa de la inmanencia donde todo es susceptible de ser intercambiado, aunque sin propiedades ni apropiaciones o expropiaciones.

Así pues, es de vital importancia comprender los mecanismos por los cuales se genera lo propio y la (posibilidad de) apropiación, *incluso en nuestras operaciones epistemológicas*, de ahí que los conocimientos situados, perspectivistas, deban ser irremediamente desfetichizantes. De acuerdo con Haraway, el fetichismo “trata sobre ‘errores’ interesantes –verdaderas negaciones– en los que una cosa fija sustituye *los quehaceres de seres vivos diferenciados*” (2004: 161 [cursiva añadida]). “Seres vivos diferenciados” son aquellos modos en los que se expresa la Vida, trátase de piedras, elefantes, máquinas o humanos, por lo que el fetichismo, en clave no humanista ni antropocéntrica, no radica en negar la actividad humana creativa para otorgársela a las mercancías, sino en el hecho de negar la Vida y sus procesos concretos –donde siempre participan múltiples fuerzas y cuerpos– en los *procesos de producción de propiedades o mercancías*. No basta con la crítica del fetichismo en términos clásicos, humanistas, de ahí que Haraway se arriesgue a afirmar que le “gustaría que Marx reconociera a sus hijas ilegítimas, quienes, en la actual comedia de la epistemofilia, solo imitan a su padre putativo en una búsqueda de *cosas animadas dentro de sus matrices*

vivas" (2004: 161 [cursiva añadida]).⁷⁷ Probablemente una de las estrategias más poderosas en la fetichizante producción de propiedades que configura nuestro universo ideológico sea aquella que apela a la re-presentación. En esta estrategia el representante, o sujeto cognoscente, pasa a hablar autoritariamente por la cosa representada, por la cosa-en-sí, para lo cual tiene que obliterar tanto su corpor(re)alidad como la de la "cosa". En otras palabras, la representación implica *negar* los *lazos* que unen y co-constituyen al "sujeto" con el "objeto", y a ambos con el resto del mundo-en-movimiento, produciendo como curioso efecto la idea de que lo representado se vale por sí mismo, mientras el representante se convierte en un mero ventrílocuo,... si bien, a la postre, se le termina otorgando todo el poder al sujeto que funge en tanto "autor" del conocimiento. Se trata de un interminable juego "dialéctico" donde "cosa" y "sujeto" se sustituyen y enfrentan. Por otro lado, Haraway, en diálogo con Marx, Freud y Whitehead, se refiere específicamente al fetichismo contemporáneo del gen como caracterizado por un rechazo político-económico, un repudio y un error; así, apunta lo siguiente:

El fetichismo del gen está compuesto, en primer lugar, por un *rechazo* político-económico que mantiene a las mercancías como fuentes de su propio valor, mientras que oscurece la relaciones sociotécnicas entre humanos y entre humanos y no humanos que generan tanto a los objetos como su valor; en segundo lugar, por un *repudio*, sugerido por la teoría psicoanalítica, que sustituye la molécula principal por una representación más adecuada de unidades y nexos de estructura, función, desarrollo, evolución y reproducción biológicas; y, en tercer lugar, por un *error* filosófico-cognitivo que confunde poderosas abstracciones con entidades concretas, que son ellas mismas eventos actuales.⁷⁸ Los fetichistas están investidos de manera múltiple en todas estas substituciones (2004: 174).

Rechazo, repudio y error son tres formas de dar cuenta de cómo se genera una *propiedad*, en este caso la del gen-fetichismo entendido como cosa-en-sí que no solo existe en su ínfima unidad, sino que tiene el poder para subs-

⁷⁷ De hecho, Haraway muy modestamente asegura: "la única enmienda que he hecho a Marx ha sido el recordar a los actores no humanos" (2004: 170).

⁷⁸ Cuando Haraway hace referencia a los "eventos actuales" está empleando una expresión técnica que hace parte de la filosofía de Whitehead.

tituir al organismo entero y a los cuerpos en intra-acción. Existe toda una imaginiería en torno a los genes-fetiche, al “gen de la esquizofrenia”, al “gen de la juventud”, al “gen de la felicidad”, etc., de acuerdo con la cual basta con encontrarlos y saberlos manipular para que cambien la historia entera. El gen, entonces, se transforma en una mercancía susceptible de ser comprada y vendida, pero también en un pequeño Dios –en el que se cree y que calma nuestras ansiedades– y en un banal, aunque terrible, error cognitivo. Rechazo, repudio y error: primer género del conocimiento. Afortunadamente, “estamos en un mundo de resultados inconmensurables, un mundo que excede sus representaciones” (Haraway, 2004: 16), por lo que los fetiches no cesan de fracasar, de mostrarse a sí mismos como lo que son: falsos ídolos. Quizá, como la misma Haraway afirma, los conocimientos corporizados, situados, sean tan solo una muestra de modestia real, de cuestionamiento radical de la omnipotencia en cualquiera de sus formas que no sea la de la Vida. Una manera auténticamente modesta de proceder hoy es inseparable de una buena dosis de ironía y, por ende, de realismo no fetichista y de responsabilidad entendida como la capacidad de hacernos responsables de nuestros cambiantes y complejos lugares de enunciación o corpor(re)alidades.

iii. Las figuras o figuraciones como nociones comunes: cuestión de simple modestia

¿Es posible una ciencia no fetichista? Nosotras, materialistas, pensamos que sí, ya que es un problema de vida o muerte. Cada perspectiva o aparato de visualización redistribuye de manera diferenciada las oportunidades de vida y muerte; si bien no existe ningún cuerpo absolutamente pasivo, no todos los cuerpos son des/potenciados de la misma manera cuando entran en composición. Las figuras o figuraciones, como las denominan tanto Donna Haraway como Rosi Braidotti, constituyen verdaderas nociones comunes spinozianas, puesto que son el correlato de la composición de los cuerpos en intra-acción. Asimismo, se trata de nociones tan irónicas o paródicas como la Vida misma: nunca son meramente representacionales ni descriptivas, sino que, atendiendo a corpor(re)alidades singulares alteran dichas corpor(re)alidades. El testigo modesto harawayano es un gran ejemplo de figuración, pues, al tiempo que traza la historia de la ciencia moderna hegemónica con-

tribuye a alterarla, es decir, a alterar lo que entendemos por, y cómo llevamos a cabo, un modo de vida experimental. *Toda figuración abre posibilidades de vida y constituye siempre un proceso de des y re incardinación.*

Rosi Braidotti (2000) asegura que la filosofía feminista ha estado experimentando con figuraciones, por lo menos y en el mundo occidental, desde mediados del siglo XX. Por ejemplo, Monique Wittig alude a la figura de la *lesbiana* como una no-mujer; Butler es más que conocida por su defensa de una política paródica o de la mascarada; Teresa de Lauretis habla del sujeto del feminismo como un *sujeto excéntrico*; Maurizia Boscaglia hace referencia a lo que denomina *compañeras de viaje*; Trinh T. Minh-ha, quien es retomada por Haraway directamente, habla de *Otros inapropiados/bles*; Silvia Federici recupera las figuraciones de *Calibán* y la *Bruja*; Luce Irigaray, como hemos visto, se refiere paródicamente a las mujeres como lo no-Uno, al igual que a sus *labios*, etc. Braidotti asegura que estas figuraciones realizan una operación muy compleja: intentan dar cuenta de la situación específica de las mujeres, *al tiempo* que procuran un desplazamiento de su experiencia (idevienen sin “dejar de ser”!). Una figuración, por ende, tiene la capacidad de *describir alterando* y, ya que conlleva una recomposición de los cuerpos en intra-acción, incluyendo aquellos cuerpos que componen “nuestro” cuerpo, provoca un “fluir de una serie de experiencias a otra” (2000: 32) o “un flujo de conexiones” (2000: 32). De esta manera, Braidotti relee las figuraciones como *devenires*: a una ciencia de los fluidos necesariamente situada le corresponde, decimos una vez más, un verdadero modo de vida experimental.

Como bien plantean Deleuze y Guattari (2010), devenir no es sinónimo de convertirse en una copia idéntica de otro (mera imitación) ni identificarse con él, pero tampoco equivale a transformarse en lo que se supone que uno *debe ser* (visión teleológica o, en todo caso, basada en una “moralidad de la falta”).⁷⁹ Un devenir es un proceso de experimentación real, abierto, sin garantías absolutas, en el cual, bajo el “modelo” del contagio, los cuerpos en intra-acción se co-modifican, a la manera de la avispa y la orquídea. Ahora bien, lo interesante de los devenires deleuzo-guattarianos radica en que

⁷⁹ “Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar” (Deleuze y Guattari, 2010: 245).

un cuerpo no se enajena en otro, sino que ambos, a partir de sus condicionamientos más inmediatos o corpor(re)alidad, emprenden un proceso de experimentación con el ánimo de robustecerse; se trata de dinámicas de transformación que no nos obligan a “dejar de ser”, es decir, a renunciar a nuestro modo específico de existencia y la historia que involucra, sino que lo toman como punto de partida. Braidotti ha tenido la suficiente destreza para mostrarnos que la mimesis paródica no se opone a los devenires, sino que, en realidad, esta da cuenta de la importancia de la corpor(re)alidad, así como de su mantenimiento en el curso del devenir. En otros términos, los devenires tienen que ser *sustentables* y la experimentación necesariamente *prudente*.⁸⁰ En ese sentido, los devenires suelen funcionar a través de la práctica del *como si*. Braidotti apunta que, muy a menudo, las teóricas feministas no hablan presuponiendo que son mujeres, sino que lo hacen *como si* lo fueran, ya que “la práctica del *como si* es una técnica de relocalización estratégica que permite rescatar lo que necesitamos del pasado a fin de trazar senderos de transformación de nuestras vidas aquí y ahora” (2000: 33). No obstante, esta es una operación que debe realizarse con mucho cuidado en la medida en que puede redundar en “un modo de personificación, es decir, de representación fetichista” (2000: 33).

A nuestro modo de ver, Braidotti tiene el mérito de reenfocar la ciencia nómade de Deleuze y Guattari a través de su cruce con la ciencia de los fluidos irigariana y los conocimientos situados/modestos harawayanos, los cuales ya veníamos releando en clave de ciencia de los fluidos. El efecto que producen estas curiosas transposiciones es el de la reconstitución de una particular versión epistemológica del materialismo subterráneo. Los devenires y las operaciones miméticas-paródicas son conjuntos de experimentaciones donde cuerpos intra-actantes se co-modifican, y que, en el plano del conocimiento, tienen su correlato en las figuras, figuraciones o nociones comunes, ya que, como hemos visto, se trata de conceptos corporizados, afectivamente comprometidos, y de verdaderos antidotos contra la universalización fetichista. Siendo así, *las figuraciones nos exigen un alto nivel de alfabetización, es decir, aprender a leer el mundo de manera no evidente, incluso cuando estemos empleando conceptos habituales como*

⁸⁰ Ante la falta de garantías, Deleuze y Guattari introducen el principio ético de “prudencia en la experimentación”, el cual es leído por Braidotti en clave de sustentabilidad de un cuerpo.

el de “mujer”. Esta ausencia de identidad del concepto consigo mismo es posible, además, porque la experimentación conlleva lo que Deleuze y Guattari denominan bodas contra-natura o contagios no esperados entre cuerpos heterogéneos. Si Irigaray entiende el mundo como una gran escenografía que no se cansa de jugar consigo misma, de redistribuir los papeles y cambiar el libreto, y Haraway entiende la realidad como inevitablemente burlona, irónica y escurridiza, Deleuze y Guattari dirán: “participaciones *contra natura*, así es como procede la Naturaleza, contra sí misma” (2010: 248). O con mayor precisión:

Las participaciones, las bodas *contra natura*, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos (...). Estamos lejos de la reproducción filiativa, de la reproducción hereditaria, que solo retiene como diferencias la simple dualidad de los sexos en una misma especie, y pequeñas modificaciones a lo largo de las generaciones. Para nosotros, por el contrario, hay tantos sexos como términos en simbiosis, tantas diferencias como elementos intervienen en un proceso de contagio. Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente en términos de devenir. El Universo no funciona por filiación (Deleuze y Guattari, 2010: 247-248).

Como lo pusimos de manifiesto atrás, Deleuze y Guattari a veces perciben en los movimientos de mujeres empresas de mera filiación, es decir, que no cesan de hablar de lo Mismo: de la madre, el padre, la relación madre-hija, etc. No obstante, lo que nos muestran acertadamente autoras como Braidotti e Irigaray es que esas formas de filiación a menudo son gratamente paródicas, no reproductoras de lo Mismo. En ocasiones, cierta ansia de novedad nos impide ver la novedad en lo habitual, lo cual, me parece, ha sido un error más o menos recurrente en la teoría crítica y en la tradición de pensamiento occidental, donde existe un afán, cada vez más fuerte, de generación de lo nuevo o de una nueva *fundamentación*. Donna Haraway es, probablemente, quien mejor se percata de dicha “confusión” y decide definir su ciencia modesta/situada como un esfuerzo abiertamente no reproductivo en un sentido tradicional, ni siquiera reflexivo, sino “difractivo” y de “arte-

factualismo diferencial”. La ciencia se convierte en un terreno necesariamente ficcional y de bodas contra-natura, lleno de ciborgs, oncorratones®, HombresHembras© y otras figuraciones aberrantes que le permiten conocer y alterar su realidad inmediata: buscar salidas, abrir experiencias. No es casual la afirmación de que, “ambos, hechos y ficción, hunden sus raíces en una epistemología que apela a la experiencia” (Haraway, 1989: 4 [traducción propia]). Los hechos no son acontecimientos pasados/petrificados de los cuales se pueda dar cuenta a través de un testimonio transparente, sino que siempre están, justamente, *hechos*, producidos por modos de vida o aparatos específicos de visualización.

En uno de sus más recientes textos, Haraway desarrolla esa llamativa superposición de hecho y ficción a través de la sigla SF:⁸¹ ficción especulativa (*speculative fiction*), ciencia ficción (*science fiction*), fantasía científica (*science fantasy*), futuros especulativos (*speculative futures*), fabulación especulativa (*speculative fabulations*), feminismo especulativo (*speculative feminism*), figuras lazo (*string figures*) y hecho científico (*science fact*). Lo SF indica que “los hechos científicos y la fabulación especulativa se necesitan el uno al otro, y ambos necesitan el feminismo especulativo” (Haraway, 2016: 3 [traducción propia]). En otros términos, acá hay una conjunción entre experimentación científica (hechos científicos), artefactualismo orientado a la creación de mundos y no a la mera reproducción de lo Mismo (fabulación especulativa, sin garantías absolutas) y responsabilidad por las posibilidades de vida y muerte que conlleva todo el proceso (feminismo

⁸¹ Lo SF resulta transversal a la obra de Haraway; ya en *Primate visions*, quizá su primer libro de amplio reconocimiento, apunta lo siguiente: “Estoy interesada en las narrativas de los hechos científicos –esas potentes ficciones de la ciencia– a través de un complejo campo indicado por el significante SF. A finales de la década de 1960, la antologista y crítica de ciencia ficción Judith Merrill comenzó a usar de manera idiosincrática el significante SF para empezar a designar un complejo campo narrativo emergente en el cual los límites entre ciencia y ficción (convencionalmente, sf) y fantasía se tornaban altamente permeables en modos confusos, comercialmente y lingüísticamente. Su designación, SF, llegó a ser ampliamente adoptada por críticos, lectores, escritores, fans y editores comprometidos con la comprensión de la formación de un conjunto heterodoxo de prácticas de marketing, lectura y escritura signadas por la proliferación de expresiones “sf”: ficción especulativa [*speculative fiction*], ciencia ficción [*science fiction*], fantasía científica [*science fantasy*], futuros especulativos [*speculative futures*], fabulación especulativa [*speculative fabulations*]” (1989: 5 [traducción propia]). La lista se ha ido ampliando con el paso del tiempo.

especulativo). Tal vez la expresión que mejor explica el carácter SF de las figuraciones o nociones comunes sea la de “figuras lazo” (*string figures*): figuras que explícitamente aluden a un juego de hilos que con-figuran cuerpos, es decir, que aluden a devenir-con o generar parentesco de modo no lineal, bajo una filiación no tradicional. De hecho, Haraway afirma que pensar-con resulta indisociable de devenir-con y que la incapacidad para pensar es una auténtica incapacidad para *componer mundos o hacer parientes*, en suma, para salir del “sentido común” que nos “aisla” de la densidad del universo artefactual o irónico. El lema harawayano es “hacer parientes, no bebés”, lo cual no es nada diferente a entrar en procesos de devenir donde cuerpos heterogéneos e intra-actuales se encuentran para constituir mundos.⁸²

...Historia de amor entre dos hombres *desconocidos*... y re-conocidos en la ciencia de los fluidos

Me encontré a Maurice Maeterlinck cuando sus partículas circulaban por el viento. Hice parientes con él, a través de él, no bebés. Gustavo Wilches-Chaux indica en el proemio a *La inteligencia de las flores* (2017) que éste es un libro pagano etimológicamente hablando, es decir, “del campo” (*pagus*). Y no se equivoca, los modestos conocimientos situados de la ciencia de los fluidos son *hechos* por brujas y brujos, como dicen Deleuze y Guattari. El paganismo, así como el chamanismo y la brujería en general, tienen la virtud de, bien practicados, hacernos entrar en experiencias no convencionales ligadas a otros modos de vida. Cada bruja tiene su “espíritu familiar” que, a menudo, es un animal o un ser monstruoso. Los “familiares”, como el gato negro, capaz de *ver en la obscuridad*, tienen una relación co-constitutiva con la bruja; la muerte del “familiar” es, al tiempo, la aniquilación de una parte importante de ella. Como ha sucedido con todas las ciencias oscuras y fluidas (¿místicas?), la relación entre la bruja y el “familiar” se ha solido ver como equivalente a la de amo y esclavo. Nosotras sabemos que la historia es muy diferente, se trata de una historia de amor, de composición entre cuerpos heterogéneos, y de filiación alternativa. La bruja prefiere a su

⁸² A esta capacidad creativa que se desprende del encuentro entre cuerpos heterogéneos intra-actuales Haraway la denomina “simpoiesis” (principio de heteroproducción), en contraste con la autopoiesis (principio de autoproducción).

“familiar” rana que a un príncipe azul. Detesta los príncipes azules, sueña con destituirlos de su posición de autoridad, y lo hace a través de pequeñas artes culinarias, sexuales, etc. La bruja sabe perfectamente que, de casarse con el príncipe, su cuerpo se convertirá en un contenedor, más o menos valioso, para la reproducción de lo hom(br)ólogo.

Brujas, brujos y chamanes tienen la extraordinaria habilidad para realizar pactos contra-natura y *jugar con fuerzas* extrañas. Si el testigo modesto boyleano-kantiano construye un cordón sanitario entre el sujeto y el objeto, la bruja copula con animales y demonios, ¿con *orishas*? América Latina es una región históricamente racializada como negra, indígena, mestiza y, en suma, no-blanca; aquí se expresan las artes oscuras de la ciencia de los fluidos día a día. Por más esfuerzos que se realicen, nuestra filosofía no será lo suficientemente “modesta”, creíble, pues el cordón sanitario entre sujeto y objeto es una prerrogativa del Hombre blanco. Brujas y chamanes latinos habremos pasado media vida aprendiendo los idiomas de Occidente, sus maneras de expresarse, antes de poder decir algo interesante y, sobre todo, en opinión de ellos, fidedigno. A menudo nos *conceden* hablar de nosotras mismas, aunque a través de sus teorías y en sus Departamentos; ¿hacer ontología?, a lo sumo hacemos mitología. Y es cierto, nuestra ontología no puede ser más que mitológica, es decir, cultural-corporalmente situada. Maurice Maeterlinck ganó un nobel de literatura, pero nunca el estatus de científico, de ahí que, aun cuando se trate de un hombre belga de finales del siglo XIX y comienzos del XX, su obra, científicamente hablando, se encuentra más cerca del paganismo “latino” que de la falsa modestia boyleana-kantiana. Maeterlinck tiene además la singular capacidad de ver en la oscuridad, lo cual lo convierte en un perfecto compañero de viaje, que viaja a su vez con infinitos vivientes con los que, ambos, él y nosotras, compartimos la existencia. Sus textos sobre abejas, termitas, hormigas y flores son, en realidad, devenires-abeja/termita/hormiga/flor, y, en últimas, devenires imperceptibles o con-la-Naturaleza, a quien a veces llama Inteligencia general. Valdría la pena leer *La vida de las hormigas*, atentas a las figuraciones que allí se despliegan, para pensar esa vida que llamamos humana y que, en la historia del pensamiento occidental, se ha opuesto, justamente, a la de seres como las hormigas o las abejas. ¿Acaso no afirman Marx y Engels en *La ideología alemana* que los seres humanos se diferencian de las abejas por su capacidad realmente creativa? Pero, por el

momento, en lo que resta de este capítulo, nos enfocaremos en *La inteligencia de las flores*, ya que, tratándose del tema de la inteligencia en modos de existencia que supuestamente carecen de ella, constituye la ocasión perfecta para explorar nuestras intuiciones onto-teológicas y apuestas epistemológicas.

Wilches-Chaux no se equivoca cuando, en su proemio, afirma que Maeterlinck emplea un conjunto de metáforas que nos permiten “identificarnos vitalmente” con las flores, es decir, “hacerlo sensorial y, si se quiere, sensualmente; logro que rara vez alcanza la fría y distante ‘objetividad’” (2017: 12). En nuestros términos, el logro indiscutible de Maeterlinck radica en trabajar con figuraciones o nociones comunes que, en tanto tales, conllevan, antes que “identificaciones”, procesos de devenir, de co-afección y co-constitución de cuerpos heterogéneos. Como pusimos de manifiesto al inicio del presente capítulo, es posible aseverar que si tuviéramos que retejer una (contra) historia de la ciencia situada/fluida, ciertamente Maeterlinck tendría un sitio asegurado. Con el recorrido transitado hasta el momento, podríamos caer en la tentación de concebir las nociones comunes como producto del pensamiento humano; no obstante, estas nociones tan singulares, en la medida en que se corresponden con una razón o un pensamiento corporizado o “naturado”, existen incluso en ausencia de humanos. Maeterlinck tiene su sitio asegurado en *nuestra historia* ya que nos permite comprender la meta o inhumanidad de las nociones comunes a través de sus propias figuraciones producto del devenir-flor/hormiga/abeja, etc. A manera de ejemplo, Maeterlinck entra en tensión con Linneo, quien será uno de los autores clave en la fijación objetivante de los diversos existentes biológicos, al contestar su famoso *mariti et uxores uno eodemque thalamo gaudent*, lo que traduce: “los maridos y las esposas disfrutan de un único y mismo tálamo”. Lo que Linneo está haciendo con dicha sentencia es afirmar la univocidad o invariabilidad de los órganos de las flores, en este caso del tálamo. Maeterlinck le responde a Linneo que, aun cuando él crea ver mera repetición, “la disposición, la forma y las costumbres de esos órganos varían de flor en flor, como si la naturaleza tuviese un pensamiento que aún no puede fijarse o una imaginación que se precia de no repetirse nunca” (2017: 47).

Maeterlinck, entonces, no solo hace alusión a la variabilidad de los diversos vivientes, en este caso las flores, sino que liga tal variabilidad a su inteligencia

capaz de *pensar* aquello que nunca se fija completamente. Si existe variabilidad es en virtud de que “cada flor tiene su idea, su sistema, su experiencia adquirida, de la que se aprovecha” (Maeterlinck, 2017: 62). Las flores, como sucede con cualquier modo de vida, piensan, y piensan en relación-con (intra-acción o devenir), sus conceptos son miméticos-paródicos, nunca universales ni trascendentes. Pensar a través de nociones comunes es pensar como la flor, a quien “el vulgo cree insensible e inanimada” (2017: 51). Los términos técnicos, objetivantes y altamente especializados, crean barreras inmunitarias que impiden compartir la experiencia misma, pensar-con. No es azaroso, por consiguiente, que el mismo Maeterlinck asevere: “mi *modesta* aportación se reduce a algunas observaciones elementales” (2017: 21 [cursiva añadida]); en efecto, esta es una *modestia* auténtica, que no desaparece el cuerpo de Maeterlinck mismo, sino que lo pone en contacto con la flor, quien tiene sus “propias” nociones comunes al entrar ella en contacto, por ejemplo, con la abeja. Nuestro lenguaje, categorial y estructurado en sujetos y predicados, constituye un escollo para aludir a estos complejos procesos de devenir, siempre múltiples y con nociones comunes más que humanas o inhumanas como correlatos. Las figuraciones son ya una manera de intervenir el lenguaje, de poner de manifiesto sus dimensiones siempre performativas y afectivas, pero a veces no basta, pues las nociones comunes de, por ejemplo, la flor-abeja, no se expresan en palabras. Las figuraciones se pueden poner en “palabras”, pero nunca se confunden con una palabra ni una imagen, estos son solo efectos, más o menos formalizados, de la *acción del pensamiento* (humano o no), el cual es siempre relacional y tiene como correlato una multiplicidad de cuerpos singulares en determinado equilibrio dinámico.

Por supuesto, un primer paso para entender la complejidad de las nociones comunes o figuraciones es emplear términos técnicos de manera no técnica: re-incardinarlos o *jugar* con su uso, pero también emplear ciertas palabras e imágenes provenientes de la literatura y del lenguaje popular. No es casual que Maeterlinck afirme que le atraen algunos conceptos populares al momento de hacer referencia a tipos diversos de flores, pues muchos de ellos dan cuenta de *formas de afección precisas* y de la relación que une a la planta con quien la denomina (por ejemplo, el efecto de adormecimiento que tiene el Borrachero). Según Maeterlinck, los términos técnicos, con su

ímpetu universalizante/objetivante, “no evocan ninguna imagen precisa” (2017: 68), por lo que suele evitar llevar a cabo sus descripciones *científicas* mediante el uso de las habituales categorías que clasifican a los vivientes en géneros y especies. Esto explica que, haciendo referencia a la inteligencia de las flores, asevere:

A estas pruebas de inteligencia la vanidad un poco pueril del hombre opone la objeción tradicional: sí, las flores crean maravillas, pero esas maravillas son eternamente las mismas. Cada especie, cada variedad tiene un sistema y, de generaciones en generaciones, no introduce ningún mejoramiento apreciable. Es cierto que desde que las observamos, es decir, desde hace unos cincuenta años, no hemos visto el *Coryanthes macranta* o las *Catasetideas* perfeccionar su armadijo; es todo lo que podemos afirmar, y es en verdad insuficiente. *¿Hemos intentado siquiera las experiencias más elementales, y sabemos lo que harían al cabo de un siglo las generaciones sucesivas de nuestra asombrosa orquídea bañera puestas en un cetro diferente, entre insectos insólitos? Además, los nombres que damos a los géneros, especies y variedades acaban por engañarnos y creamos de este modo imaginarios tipos que creemos fijos (...)* evolución, esta palabra un poco vaga, ¿no significa, en último análisis, adaptación, modificación, *proceso inteligente?* (...) sería fácil agrupar un gran número de hechos que demostrarían que *la facultad de adaptación y de progreso inteligentes no está exclusivamente reservada a la especie humana* (Maeterlinck, 2017: 87-89 [cursiva añadida]).

Siguiendo a Maeterlinck, y bajo la estela de nuestra ciencia situada/fluida, es viable ver las nociones comunes como expresión de un proceso inteligente no teleológico, donde cada cuerpo busca potenciarse, afirmarse, en un “marco” de afirmación de la Naturaleza sin fin ni finalidad más allá de la sobreproducción vivificante o derramamiento de sí. Es justamente esta evolución o perfeccionamiento no teleológico lo que hace a la realidad necesariamente burlona, paródica, es decir, lo que permite que ella misma exceda cualquiera de nuestras re-presentaciones. De ahí que la noción común menos fetichizada sea la que, por ejemplo, establece la flor en relación con la abeja, noción que nos cuesta *ver*, ya que no se trata de una imagen concreta ni de una palabra. Ahora bien, curiosamente nadie ha visto una

idea humana ni uno de sus pensamientos, pero rara vez son puestos en cuestión, incluso nos atrevemos a decir que no se corresponden con palabras e imágenes sin que se genere gran controversia. Cada cuerpo tiene sus componentes ideacionales, y cada cuerpo tiene también una razón “naturada”, la cual opera a la manera de un sensor que le permite saber cómo avanzar sin destruirse. La dificultad para concebir este tipo de cosas dice mucho de la vivacidad del imperio del Hombre, aun cuando esté enfrentando una “crisis de especificidad”.

Las flores, como cualquier existente (pero a su modo), se esfuerzan por perseverar en su existencia y superarse a sí mismas sin traicionarse; ellas poseen su singular *conatus* o voluntad de poder: “Todas se aplican al cumplimiento de su obra; todas tienen la magnífica ambición de invadir y conquistar la superficie del globo multiplicando en él hasta el infinito la forma de existencia que representan. Para llegar a este fin, tiene que vencer, a causa de la ley que las encadena al suelo, dificultades mucho mayores que las que se oponen a la multiplicación de los animales. Así es que la mayor parte de ellas recurren a astucias y combinaciones” (Maeterlinck, 2017: 21-22). Las nociones comunes son el producto de esa razón corporizada, “naturada” o conciencia deseante que cualquier viviente, incluso las rocas, debe poner en marcha para existir y sobre-existir. Las nociones comunes de la razón corporizada marcan lo que Maeterlinck denomina una rebelión contra el destino, es decir, contra cualquier teleología o *deber ser*. Las bodas contra-natura son indisolubles de la voluntad de poder, de la sobre-existencia afirmativa que arrasa con las dificultades y los escollos mortíferos. *Amor fati* lo llamaba Nietzsche: decirle sí a la existencia incluso en las peores situaciones o, como diría Deleuze, no es posible dejar de reír mientras se desbaratan los códigos que nos entorpecen la vida. De ahí que Maeterlinck asevere: “Ese mundo vegetal que vemos tan tranquilo, tan resignado, en que todo parece aceptación, silencio, obediencia, recogimiento, es por el contrario aquel en que la rebelión contra el destino es la más vehemente y la más obstinada” (2017: 23).

Sin embargo, no se trata de una rebelión por la rebelión, ni en virtud de la defensa del Bien ni de ningún tipo de verdad trascendente, sino de una resistencia continua a lo que impide y empequeñece la vida: “Así es que [la flor] sabe mejor que nosotros, que dispersamos nuestros esfuerzos, contra

qué rebelarse ante todo (...) Tiende toda entera a un mismo fin: escapar por arriba a la fatalidad de abajo; eludir, quebrantar la pesada y sombría ley, libertarse, romper la estrecha esfera, inventar o invocar alas, evadirse lo más lejos posible, vencer el espacio en que el destino la encierra, acercarse a otro reino, penetrar en un mundo moviente y animado” (Maeterlinck, 2017: 23); “la flor da al hombre un prodigioso ejemplo de insumisión, de valor, de perseverancia y de ingeniosidad” (2017: 24). ¿Cómo más explicar los impresionantes sistemas de diseminación, propulsión y aviación con los que las flores reafirman su existencia?⁸³ Ciertamente, la flor se encuentra “dotada de razón [corporizada] y voluntad [de poder]. Es innegable que está provista de una y otra; y para despojarla de ellas hay que recurrir a hipótesis muy oscuras” (2017: 52).



Ceci n'est pas une fleur, Jane Williams, 2011*

Las flores, en suma, están dotadas de una maravillosa visión táctil: piensan mientras tocan, en la medida en que *tantean*, y así han llegado, en sus

⁸³ “La hélice aérea o sámara del arce, la bráctea del tilo, la máquina de cernerse del cardo, del amargón y del salsifi; los resortes explosivos del euforbio, la extraordinaria pera surtidora de la momórdiga; y mil otros mecanismos inesperados y asombrosos (...) El que no haya practicado un poco la botánica no puede creer el gasto de imaginación y de ingenio que se hace en esa verdura que regocija nuestros ojos” (Maeterlinck, 2017: 25).

* La artista dice lo siguiente sobre su obra: “La creé para mi madre, para el Día de la madre. Ella me pidió específicamente que no le diera flores, ya que el lugar de las flores es crecer en la tierra. Entonces... Esta no es una flor”.

procesos de experimentación y devenir-con, a producir magníficas ideas adecuadas o nociones comunes y prodigiosos cambios corporales. Como diría Maeterlinck: “Podría hacerse, a propósito de esto, un curioso estudio sobre los procedimientos, las costumbres, las preferencias, la inclinación a lo mejor de la Naturaleza” (2017: 59). ¿No son los monocultivos de flores formas perfectas de ignorar esta impresionante potencia vital?, ¿no existe una perversa ligazón entre el conocimiento llamado experto, objetivante, y la industrialización?, ¿cuál es la relación entre la explotación patriarcal-capitalista de las mujeres floricultoras en Colombia y la explotación de las flores mismas?, ¿cómo ver en la flor la rebeldía de la Vida cuando ha sido reducida a un venenoso símbolo de amor patriarcal? Si amas la vida, observa pacientemente a la flor, tócala con cuidado, *juega* con ella, piensa-con-ella, pero nunca la regales. No sigamos sacrificando las hojas por la Hoja, como si “hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial” (Nietzsche, 2011: 613).

¿Qué tienen que ver nuestros ideales de amor con los de la “ciencia” y con los dictados de la Moda del mercado capitalista?, “¿no es pues todo (...) objeto de discusión y ensayo en este mundo que creemos fatal y orgánicamente rutinario?” (Maeterlinck, 2017: 58). ¿Por qué creemos seguir teniendo la capacidad de des-velar a Isis para que nos muestre sus secretos?, ¿cuánta violencia debemos imprimir sobre una orquídea para verla como una mercancía u objeto de estudio cuando ella: “ha calculado minuciosamente el tiempo que el insecto necesita para chupar el néctar y trasladarse a la flor próxima y ha notado que, por término medio, empleaba treinta segundos” (2017: 70)? Nosotras nunca nos hemos acostumbrado a ser reducidas a un cuerpo estúpido, pasivo o repetitivo, pero tampoco queremos su Razón des-corporizada. ¿No es acaso la rebelión de las flores nuestra propia rebelión?, ¿no es acaso su *inteligencia* la *nuestra*?

Diríase que las ideas acuden a las flores de la misma manera que se nos ocurren a nosotros. *Tantean en la misma oscuridad*, encuentran los mismos obstáculos, la misma mala voluntad, el mismo desconocimiento. *Conocen las mismas leyes, las mismas decepciones, los mismos triunfos*

lentos y difíciles. Parece que tienen nuestra paciencia, nuestra perseverancia, nuestro amor propio; la misma inteligencia matizada y diversa

(...) Luchan como nosotros, contra una gran fuerza indiferente que acaba por ayudarlas. Su imaginación inventiva sigue no solamente los mismos métodos prudentes y minuciosos, los mismos pequeños senderos fatigosos, tortuosos y estrechos, sino que también da saltos inesperados que ponen de pronto en el punto definitivo un hallazgo incierto (Maeterlinck, 2017: 77-78 [cursiva añadida]).

Spinoza no se equivocaba, del segundo género podemos pasar fácilmente al tercero, Maeterlinck finaliza *La inteligencia de las flores* con una sucinta pero contundente alusión a la Naturaleza como Inteligencia general o Genio universal del que todo ente es expresión: “El genio de la Tierra, *que es probablemente el del mundo entero*, obra, en la lucha vital, exactamente como obraría un hombre” (2017: 98 [cursiva añadida]); “el espíritu que anima todas las cosas o se desprende de ellas es de *la misma esencia que el que anima a nuestro cuerpo*” (2017: 104-105 [cursiva añadida]). La Vida o Naturaleza, aparte de estar dotada de ese atributo que Spinoza llamaba pensamiento y que la convierte en una verdadera Sabiduría universal, es además nuestra eterna compañera en su multiplicidad de modos de ser; irónica y burlona, siempre velada, no tiene otras verdades que las que aparecen como figuraciones o nociones comunes que relampaguean en el contacto de heterogéneos para rápidamente desaparecer dejando sus efectos. De ahí que Maeterlinck afirme: “No tratamos ya con dioses inaccesibles, sino con voluntades veladas y fraternales” (2017: 103).

Ahora bien, del velo constitutivo de la Vida a la ciencia de los fluidos solo hay un pequeño paso: “se me figura que no sería muy temerario sostener que no hay seres más o menos inteligentes, sino una inteligencia esparcida, general, *una especie de fluido universal* que penetra diversamente, según sean buenos o malos conductores del espíritu, los organismos que encuentra” (Maeterlinck, 2017: 103 [cursiva añadida]). Y como sucede con Irigaray, acá la apuesta no es por salir de la caverna de Platón, de la matriz generativa que es la Vida misma en su luminosa oscuridad, sino persistir en ella, pensar-con-ella, con todos sus velos o eterna multiplicidad: “Quizá

la famosa imagen de Platón, la caverna en cuyos muros se reflejan sombras inexplicadas, no es ya suficiente (...) Imagínense esa caverna más grande. Nunca penetraría en ella un rayo de claridad (...) y en ella habría hombres prisioneros desde su nacimiento. No habiendo visto nunca la luz, no la echarían de menos; *no serían ciegos, no tendrían los ojos muertos, pero, no teniendo nada que mirar, se convertirían probablemente en el órgano más sensible del tacto*” (2017: 99-100 [cursiva añadida]); “son claridades en nuestro subterráneo las que nos muestran que no nos hemos equivocado sobre el uso de todos los objetos que en él se encuentran; y algunas de esas claridades nos las traen allí los insectos y las flores” (2017: 101).

Persistir en nuestra sobre-existencia con otros/as inapropiados/bles, y a través de las nociones comunes que crea nuestra razón corporizada, será la única esperanza de felicidad, de libertad... y, ¿por qué no?, de beatitud.

Coda

El conocimiento efectivo de otro cuerpo comienza con la aceptación de un *desconocimiento*: yo no te puedo tener totalmente para mí, tú no eres mío/a, pero algo de la existencia misma compartimos.

Tú no eres una noción universal ni trascendente para mí, mucho menos un objeto, una mercancía o una propiedad, pero te puedo *tocar* a través de nuestras figuras comunes.

Nos re-tocamos... Para ver, y para crear sin procrear.

Tenemos ojos que tocan; como gatos, vemos en la oscuridad.

¿Por qué se torna a veces tan difícil escribir?, ¿no es como si se nos dificultara respirar?

Respirando, en medio de flujos de carbón, tierra o silicio, encuentro rastros de luz.

¿O más bien astros o restos?

¿Por qué aquello que logramos escribir con *fluidez* es lo más difícil de leer para *tí*? Sí, *para tí que estás leyendo*.

La Vida se vuelve invivible cuando vemos en la roca un difunto y en el desierto pesadez.

Deberíamos hacer como aquellos países (neo)colonizados: izar banderas con lunas, porque la noche tiene su luz orientadora y la tierra (prometida) no es necesariamente blanca, mucho menos verde.

Los científicos falococéntricos han dejado tan poco espacio que, cuando experimentamos, no somos testigos fiables ni siquiera de nuestra propia experiencia.

Nuestra propia experiencia se ha vuelto impropia, impropia para mí pero totalmente apropiada para él, por él: como en *alta resolución*.

Nos vemos con filtros, a través de filtros, que luego negamos. Sigue siendo como decía Nietzsche: ellos tiran la piedra y luego esconden la mano... Caminan un poco y vuelven a hallar la piedra que botaron.

Y, entre piedra y piedra, nos acabamos apedreando a nosotros mismos. Petrificados, con el estómago lleno de tanta comida chatarra producto de la ciencia de los sólidos.

Ya transité por grados y pos-grados de-gradantes, con-sa(n)grantes. He llegado hasta aquí. He hablado en muchas lenguas por tí, he rechazado mi lengua, mil lengua, mil lenguas,... y sobre todo mis labios y mil labios, por tí, ¿y aún así crees que esto no es epistemología?

Si la verdad se probara por la destrucción tendrías el primer puesto, ciertamente... Y así parece ser el imperio de tu *lógica*.

¿Y la mía?, ¿la nuestra? La que a tí mismo te niegas negándome a mí.

Capítulo 4

Desatar las fuerzas, alterar las formas

Hacia el ocaso del Hombre

El flujo de Heráclito, los átomos de Epicuro, el torbellino de polvo de los místicos cabalistas, árabes e indios, y los dibujos punteados de los psicodélicos: todas estas parecen metáforas mejores que la teoría del Ser, el logos y sus leyes

Julia Kristeva

Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita

Aimé Césaire

Entre el mundo y yo se había establecido una relación de coexistencia

Frantz Fanon

Del mundo de las esencias al mundo de las fuerzas

Las revelaciones y re-velaciones nunca han sido inocentes ni han estado exentas de consecuencias. “Nunca nadie se ha hecho quemar o torturar sólo por cuestiones ideológicas, menos aún metafísicas”, dice Deleuze (2005: 282). En efecto, toda intuición onto-teológica, como hemos puesto de manifiesto en los capítulos anteriores, está constituida por la historia y tiene dimensiones políticas que, a menudo, son obliteradas. Deleuze afirma que, durante el Medioevo, el problema del Ser no era meramente teórico, sino que era uno de los lugares centrales donde el orden social se veía constantemente impugnado o reforzado. Allí, aquello que realmente se encuentra en disputa es ese “pequeño punto donde si el tipo dice una palabra más,

eso es todo: la máquina se pone en movimiento y se le hace un proceso” (2005: 282); o, dicho en otros términos: “Lo interesante de la teología son siempre los puntos límite donde la herejía despunta. Toda la historia de la Edad Media esta recorrida por esto; es muy interesante porque se trata de una lucha evidentemente política” (2005: 282). Ahora bien, podría asegurarse que, en efecto, esto *era* así, que durante la Edad Media se ejercía un control severo sobre el pensamiento, pero que actualmente hemos superado ese tenebroso régimen obscurantista; no obstante, lo que Deleuze advierte es que las discusiones sobre la naturaleza del Ser continúan siendo motivo de disputa y de nuevas acusaciones de herejía, incluso cuando cierta terminología (por ejemplo, escolástica) haya sido abandonada; además, “el hecho de que esos términos hayan sido abandonados –salvo en el caso de los seminaristas– no significa que no continuemos pensando en y a través de ellos” (2005: 281).

Durante la Edad Media, el problema de la naturaleza del Ser estaba asociado a tres grandes tesis: equivocidad, analogía y univocidad. De lo que se trataba era de elucidar si el Ser se decía de una sola manera o de muchas y, para este último caso, cuáles eran sus relaciones. Según la tesis de la equivocidad, el Ser se dice de muchas maneras y sin medida común: “Se supone que una mesa no es de la misma manera que un animal y que un animal no es de la misma manera que un hombre; que un hombre no es de la misma manera que Dios. Hay entonces muchos sentidos del Ser” (Deleuze, 2005: 282). Los partidarios de la equivocidad se veían en un doble aprieto para sostener la soberanía divina, ya que, por un lado, si el Ser se dice de muchas maneras, Dios no sería más que otro ente del cual se puede decir que ES, y, por otro lado, si se quiere resguardar su *particular incommensurabilidad* respecto a otros seres los equivocistas tendrían que asegurar que Dios no-es, a saber, que es incluso *superior* al Ser, lo cual conlleva el peligro de la herejía, como lo saben todos los defensores históricos de la teología negativa: “El punto de la herejía de la equivocidad consiste en que aquellos que decían que el Ser se dice en muchos sentidos y que esos diferentes sentidos no tienen ninguna medida común, preferían en última instancia decir ‘Dios no es’ a decir ‘Él es’, en la medida en que ‘Él es’ era un enunciado que se decía de la mesa o de la silla” (2005: 282). En esta tradición, Dios no-es, pues es *superior* al Ser mismo, a tal punto que no podemos definirlo, no podemos afirmar con

seguridad aquello que *es*, lo único que resulta posible hacer es rodearlo, rodearlo, a través de definiciones siempre erróneas, inexactas, o, a la manera de los neoplatónicos,⁸⁴ fundirnos momentáneamente con él en una experiencia inefable. Autores contemporáneos como Lévinas y Derrida, sin lugar a dudas, percibieron el potencial de esta teología negativa, la cual está presente de manera particularmente fuerte en buena parte del pensamiento judío.⁸⁵

La trascendencia de Dios asegura, en gran medida, que solo una casta especialmente bendecida sea capaz de acceder a aquello que es conveniente para las masas incultas. En otras palabras, la trascendencia de Dios está relacionada con un conjunto de prácticas de testificación y de testigos fidedignos, quienes, además, poseen el privilegio de tener acceso a la palabra divina *escrita*. Como vimos en el capítulo anterior, esto no se modifica absolutamente con el advenimiento de la modernidad, donde se restituyen los testigos (como “modestos”) y emergen nuevas prácticas de testificación que además siguen siendo profundamente masculinas, aun cuando la masculinidad sufra importantes mutaciones. Esa es justamente la crítica a lo que Bakunin denomina el “principio de autoridad”,⁸⁶ principio mediante el cual una casta o segmento social particular se erige frente al resto de la población bajo la excusa de recibir una luz especial, sea esta divina o la de la razón científica.⁸⁷ Antes que Bakunin, ya Spinoza había

⁸⁴ Los neoplatónicos hacen alusión a “lo Uno” con el fin de intentar referirse a aquello que sería superior y anterior al Ser.

⁸⁵ En la tradición judía Dios es, en sentido estricto, inefable, siempre esquivo todos sus nombres.

⁸⁶ “(...) con Dios vienen necesariamente los diferentes grados de inspiración divina; la humanidad se divide en muy inspirados, menos inspirados y en no inspirados de ningún modo. Todos son igualmente nulos ante Dios, es verdad; pero comparados entre sí, los unos son más grandes que los otros (...). Los más inspirados deben ser escuchados y obedecidos por los menos inspirados. He ahí al fin el principio de autoridad bien establecido, y con él las dos instituciones fundamentales de la esclavitud: la Iglesia y el Estado” (Bakunin, 2008: 31).

⁸⁷ “Que los teólogos, los políticos y los juristas hallen eso muy bien, se concibe. Sacerdotes de esas abstracciones, no viven más que de esa continua inmolación de las masas populares. Que la metafísica dé también su consentimiento a ello, no debe asombrarnos tampoco. No tiene otra misión que la de legitimar y racionalizar todo lo posible lo que es inicuo y absurdo. Pero que la ciencia positiva misma haya mostrado hasta aquí idénticas tendencias, he ahí lo que debemos constatar y deplorar. No ha podido hacerlo más que por dos razones: primero, porque, constituida al margen de la vida popular, está representada por un cuerpo privilegiado; y además porque se ha colocado ella misma, hasta aquí, como el fin absoluto y último de todo desenvolvimiento humano” (Bakunin, 2008: 35 cursiva añadida).

advertido en su *Tratado teológico-político* y en la *Ética* sobre este mismo peligro, lo cual no es casual, pues ambos afirman la tesis de la inmanencia divina.⁸⁸ A la tesis de la inmanencia o univocidad divina volveremos, por el momento lo que quisiera apuntar es que, cuando Dios deviene inefable, *absolutamente equívoco*, tambalea la autoridad de quienes, en virtud de su iluminación, pretenden conocer una verdad, normatividad o moral capaz de conducir, cual rebaño, al pueblo. Es en ese momento que la teología negativa raya con la herejía. De acuerdo con la teología negativa, quien ha tenido realmente contacto con Dios no puede hacer otra cosa que enmudecer, errar en su decir y/o solazarse en su experiencia extática. Deleuze apunta un peligro adicional a este: si el Ser se dice de formas inconmensurables, esto es, si los diversos seres son *sin medida común*, aparece el peligro de no poder ordenarlos ni clasificarlos, lo cual constituye un posible atentado contra las jerarquías existentes. En cualquier caso, la tesis de la equivocidad suele conservar la trascendencia divina y, en ese sentido, la jerarquía entre Dios y sus criaturas, ya que si Dios es inefable es precisamente porque se muestra *superior* al Ser y a los diversos entes de los cuales se puede afirmar que *son*.⁸⁹

En contraste con los partidarios de la equivocidad se encuentran los defensores de la tesis de la analogía. Podría decirse que los analogistas son quienes mejor representan el pensamiento occidental hegemónico, ya que sostienen que “el Ser se dice en muchos sentidos de eso de lo que se dice, sólo

⁸⁸ “Todos los seres que constituyen la totalidad indefinida del universo, todas las cosas existentes en el mundo, sea cual fuere su naturaleza particular en relación con la cantidad o la cualidad —las cosas más diversas y más similares, grandes o pequeñas, cercanas o lejanas— efectúan necesaria e inconscientemente unas sobre las otras, directa o indirectamente, una acción y reacción perpetuas. Toda esta multitud ilimitada de reacciones y acciones particulares combinada en un movimiento general produce y constituye lo que denominamos Vida, Solidaridad, Causalidad Universal, Naturaleza. Llámesele, si se quiere, Dios o lo Absoluto; realmente no importa, siempre que no atribuyamos a la palabra Dios un significado diferente del que acabamos de establecer: la combinación universal, natural, necesaria y real, pero en modo alguno predeterminada, preconcebida o conocida de antemano, de la infinidad de acciones y reacciones particulares ejercidas recíproca e incesantemente por todas las cosas que poseen una existencia real. Definida de esta forma, esta Solidaridad Universal, la Naturaleza concebida como un universo infinito, se impone a nuestra mente como una necesidad racional” (Bakunin, 1990: 30-31).

⁸⁹ Dejo la pregunta abierta sobre si es acaso posible conciliar cierta teología negativa con la inmanencia divina. Quizás ese sea el proyecto de semblante heideggeriano que tanto ha influido a autores como Derrida y Agamben.

que esos sentidos no son sin medida común, están regidos por relaciones de analogía” (Deleuze, 2005: 283). En otras palabras, es posible establecer un orden jerárquico entre los diferentes seres: entre Dios y sus criaturas y entre las criaturas entre sí, aunque de todos se diga que *son*. De acuerdo con Deleuze, el principal exponente medieval de la analogía es Tomás de Aquino, quien, a partir de Aristóteles, sostiene dos formas de analogía, la de proporción y la de proporcionalidad. La analogía de proporción consiste en distinguir un primer sentido del ser (llámese substancia o esencia) y sentidos derivados, por ello “las sustancias llamadas ‘incorruptibles’ eran primeras con relación a las llamadas ‘perecederas’” (2005: 284). A manera de ejemplo: “Dios es bueno y el hombre es bueno, Dios es formalmente bueno, es decir posee en sí la bondad como cualidad plena, y el hombre no es bueno más que por derivación como criatura de Dios” (2005: 284). En suma, “la analogía de proporción consistía en plantear una pluralidad de sentidos jerarquizados y ordenados a partir de un supuesto sentido primero” (2005: 284). Por otra parte, la analogía de proporcionalidad adquiriría la forma “A es a B lo que C es a D”, por ejemplo, “lo que la bondad infinita es a Dios, la bondad finita es al hombre” (2005: 284). Lo interesante de esta historia es que la tesis de la analogía, hegemónica durante la escolástica, es reeditada por Kant a través de las conocidas categorías del entendimiento. Llamamos categorías, apunta Deleuze, a “los conceptos que se dicen de todo objeto de la experiencia posible” (2005: 284), “o lo que viene a ser estrictamente lo mismo, a los diferentes sentidos de la palabra Ser –Aristóteles–” (2005: 284). Podría afirmarse, pues, que los analogistas son esa casta “iluminada” capaz, para decirlo con Nietzsche, de “construir un orden piramidal de castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones” (2011: 613). Trátese de Aristóteles, Aquino o Kant, el envite político está en distinguir esencial o categorialmente a los seres entre sí y ordenarlos jerárquicamente con el objetivo de someter la Vida a sus dictados.

Finalmente, los (pocos) partidarios de la tesis de la univocidad o inmanencia del Ser, fácilmente herejes, “decían que de todo lo que es, el Ser se dice en un mismo y único sentido, que el Ser se dice en un mismo y único sentido de una silla, de un animal, de un hombre o de Dios” (Deleuze, 2005: 283). Ya hemos apuntado en capítulos anteriores que la tesis de la inmanencia se relaciona con una intuición fundamental de acuerdo con la

cual “lo uno es lo múltiple” y que, por ende, todo ente es solo un modo de ser en el Ser, o mejor, expresión del Ser. Deleuze agrega irónicamente que “es un escándalo pretender que el Ser se diga en un solo y mismo sentido de Dios y de la pulga, es una cosa terrible, hay que quemar personas así” (2005: 283). *La univocidad conlleva una suerte de pensamiento demente, esquizofrénico, en el cual no es posible ordenar clara y distintamente a los diversos seres ni ubicarlos piramidalmente en una jerarquía de castas y grados.*⁹⁰ La diferencia no puede ser más una diferencia de substancia o esencia, pues el Ser se dice en un mismo y único sentido. Literalmente, Dios es una pulga, un ser humano, una máquina o un trozo de mierda. Deleuze asegura que, durante la Edad Media, solo un teólogo se atrevió a afirmar la tesis de la univocidad, Duns Scoto,⁹¹ pero que, por temor a la herejía y sus consecuencias, tuvo que salvar el orden de castas y grados con el argumento de que el Ser es unívoco metafísicamente, pero no físicamente. Sin embargo, contrario a lo que apunta Deleuze, es posible hallar más univocistas medievales a quienes efectivamente se les acusó de herejía, a diferencia de lo que sucedió con Scoto (por demás luego canonizado). Uno de ellos es Eckhart de Hochheim, mejor conocido como Maestro Eckhart, quien, ante la pregunta por la vida, responde lo siguiente: “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos” (2011: 78). También está el caso de Margarita Porete, quien sostuvo en *El espejo de las almas simples* (2005) la tesis de la univocidad, lo que le mereció, ante la negativa a retractarse, la hoguera. Porete fue asesinada, quemada viva, por la jerarquía católica en 1310. Habría que retejer toda una historia no androcéntrica de la univocidad, para lo cual ya hemos hecho algunos esbozos en los capítulos anteriores y ya existen algunos esfuerzos de prominentes feministas.⁹²

⁹⁰ “De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios. No hay diferencia de categoría, no hay diferencia de sustancia, no hay diferencia de forma. Deviene un pensamiento demente” (Deleuze, 2005: 285).

⁹¹ No es azaroso que Scoto, siendo franciscano, se haya atrevido a plantear la tesis de la univocidad, puesto que Francisco de Asís es conocido por su mística y su apelación a la continuidad entre Dios y todas sus criaturas, incluyendo los animales y la naturaleza en general.

⁹² Vale destacar acá, aparte de las autoras mencionadas en los capítulos anteriores, el trabajo de Luisa Muraro *El Dios de las mujeres*, donde podemos leer: “¿Cómo empezó el cristianismo? Con un repentino y extraordinario recorte de la distancia entre el cielo y la tierra.

“Dios”, obra de 1917⁹³ de Elsa von Freytag-Loringhoven, seguida de un poema que configura un tríptico con “La fuente”, al parecer “erróneamente” atribuida a Marcel Duchamp



*Él llegó protegido por la fama
a este país
a usar sus cañerías o divertirse
con ellas.
Y yo soy un útero teutónico
que aún no ha recibido sus jugos.*

Nosotras decimos que Dios es una cañería, algo *mundano*, pero la cañería, y por tanto Dios, es también un útero. Freytag-Loringhoven hace alusión a su propio útero, “útero teutónico”, dada su procedencia germana, y juega al mismo tiempo con la resistencia “bárbara”, teutona, de ese útero a convertirse en cañería-para-Él, para sus ju(e)gos “civilizatorios”. En sentido estricto, Dios se convierte en cañería cuando Él pretende *encauzar*, ordenar, distinguir, iluminar (de ahí su “fama”) *los fluidos que la recorren*. Así, *La fuente*, orinal *invertido*, previamente *regalado* por Freytag-Loringhoven a Duchamp, habría asestado el golpe final: como sucede con las (demás) univocistas, ella se habría con-fundido con Él para mostrar lo sistemática (¿lo frágil?) de su *lógica*. La fuente (de la Vida, que es la Vida) acabará invertida y firmada por un hombre, para/por su “fama”. En cualquier caso, el orinal invertido no dejará de parecer la gran vulva que es, y el nombre de Duchamp no dejará

Empezó con una mujer, María de Nazaret que, desde el siglo XIII, es imaginada por los pintores como una mujer a la que el mensajero divino encuentra concentrada leyendo: no trabajando, no rezando, no mirando hacia abajo, no mirando hacia arriba sino leyendo, con la mente abierta a la escucha de lo otro, dentro-fuera de ella” (2006: 199-200). Lo otro dentro-fuera es la consecuencia directa del “recorte de la distancia entre el cielo y la tierra”; como veremos, la tesis de la univocidad implica que la diferencia (lo otro) ya no puede ser pensada en términos absolutos, es decir, categoriales o esenciales. A su vez, eso otro que se con-funde conmigo es también lo divino.

⁹³ Durante este año aconteció más de una revolución.

de ser marginal, apenas sobrevivirá a la *fuerza subterránea* (“¿cañeril?”) de Freytag-Loringhoven.⁹⁴

“La fuente”: vulva invertida, mutilada y firmada por Marcel Duchamp, seguida de una *divina* imagen cualquiera de María de Nazaret



Las/os univocistas lo con-funden todo. Echan abajo el mundo de las esencias sistemáticamente ordenadas. Como mostramos en los capítulos anteriores, todo ente es Dios, su substancia no difiere de la de Dios ni de la de los demás entes. Entonces, si no es con base en categorías, esencias ni formas, ¿cómo comprender la diferencia? Spinoza, como hemos visto, uno de los grandes defensores de la tesis de la univocidad, asevera que, una vez aceptamos que lo uno es lo múltiple, la diferencia debe ser reconceptualizada como *diferencia de potencia, poder o fuerza*. Si ya no podemos diferenciar a un ente de otro dada su substancia, la diferencia es la de la intensidad o el grado de poder que en el poder infinito de Dios o la Naturaleza esos entes

⁹⁴ La acción (política) de Freytag-Loringhoven es arquetípica de la caracterización que hace Muraro de lo que ella llama la “política de las mujeres”, la cual “no se organiza, no tiene representantes, no busca el poder, actúa por contagio, se confía, no separa, soporta la impotencia, cuida las relaciones” (2006: 201).

expresan. En otras palabras, la pregunta ya no puede seguir siendo ¿qué es esto o aquello?, sino ¿qué *puede*? Lo que un cuerpo puede en determinado momento, su potencia, es lo que lo diferencia de otro; no obstante, como el mismo Spinoza advierte, nadie sabe lo que puede un cuerpo, pues si se supiera plenamente de antemano, la potencia se transformaría en esencia. Deleuze da un bello ejemplo de esto cuando apunta lo siguiente:

A este nivel [univocidad] ya no hay categoría alguna, ninguna forma, ninguna especie. En un sentido es un pensamiento tan alejado de las nociones ordinarias de especie y de género que puede encontrar entre dos ejemplares de una misma especie más diferencias que entre dos seres de especies diferentes. Entre un caballo de carreras y un caballo de labor, que pertenecen a la misma especie, la diferencia puede ser pensada como mayor que la existente entre un caballo de labor y un buey. Lo que quiere decir que el caballo de labor y el buey están tomados en el mismo agenciamiento [ensamblaje], y que sus grados de potencia están tan cerca el uno del otro, como no lo están el grado de potencia caballo de carreras y el grado de potencia caballo de labor (2005: 286-287).

En otros términos, no te definirás por tu forma, por tus órganos, por tu organismo, por tu género o por tu especie; dime las afecciones de las que eres capaz y te diré lo que eres. ¿De qué afectos eres capaz? Entre un caballo de labor y un caballo de carreras el poder de ser afectado no es básicamente el mismo. Prueba de esto es que si pones un caballo de carreras en el agenciamiento [ensamblaje] del caballo de labor, es muy probable que reviente en tres días (2005: 288).

Gracias a las/os univocistas, la discusión se ha desplazado del mundo de las esencias al mundo de las fuerzas, la potencia o el poder. Sin lugar a dudas, para Deleuze el referente central al momento de hablar de este tema es Nietzsche y la renovada lectura que tanto él como Foucault hacen de su filosofía. Comprender la diferencia en términos intensivos, es decir, de grados de fuerza, poder o potencia posibilita dejar de supeditar la diferencia a la identidad. Ya no seremos diferentes porque “yo *soy* yo” y “tú *eres* tú”, sino porque yo siendo tú damos cuenta de intensidades de poder que no son equivalentes. Ahora bien, si yo *soy* tú, pero aún así no equivalemos,

no hay límites claros entre tú y yo, pero tampoco superposición absoluta. Pensar de manera inmanente nos obliga a retar los principios de la lógica aristotélica, funcionales para los analogistas pero no para nosotras. Dicho esto, es necesario precisar que la fuerza debe ser tomada como *acción sin sujeto*,⁹⁵ por lo que la relación de poder puede ser fácilmente definida como conjuntos de acciones que actúan en relación con otros conjuntos de acciones, y así, en plural, pues “la fuerza es fundamentalmente el elemento de una multiplicidad, (...) no puede ser pensada fuera de lo múltiple” (Deleuze, 2014: 66); de hecho, Deleuze se atreve a afirmar que: “El pensamiento de la fuerza ha sido siempre la única manera de recusar lo Uno. El pensamiento de la fuerza es el pensamiento de lo múltiple” (2014: 66).

No obstante, el que la fuerza sea definida como acción sin sujeto no quiere decir que no tenga una cierta “individualidad” o singularidad. Las fuerzas se entraman de diversos modos produciendo aquello que Deleuze denomina, siguiendo a Scotto, hecceidades o individuaciones por hecceidad y diagramas. *En sentido estricto, hecceidad es el nombre que se le da a un proceso de singularización de entramados de fuerzas, lo cual configura diagramas.* El diagrama,⁹⁶ entonces, es el “mapa” de afecciones o acciones en relación con otras acciones asociado a la dinámica de individuación. Deleuze se sirve de una de las definiciones foucaultianas de poder con el objetivo de especificar en qué consiste esto y cuál es su importancia. De acuerdo con Foucault, el poder puede ser considerado como una “situación estratégica compleja”; Deleuze explica que aquí “situación compleja” es sinónimo de

⁹⁵ De ahí que se aluda a las fuerzas por su función de “incitar, inducir, disuadir, facilitar o volver difícil, ampliar, limitar, volver más o menos probable [etcétera]” (Deleuze, 2014: 66).

⁹⁶ Retomaremos la noción de diagrama que Deleuze elabora a partir de su lectura de Foucault, la cual es un poco más abarcadora que la que aparece en *Mil mesetas*, donde se establece una diferencia entre diagrama y *filum*: “la materia no formada, el *filum*, no es una materia muerta, bruta, homogénea, sino una materia-movimiento que implica singularidades o hecceidades, cualidades, e incluso operaciones (familias tecnológicas itinerantes); y la función no formal, el diagrama, no es un metalenguaje inexpressivo y sin sintaxis, sino una expresividad-movimiento que siempre implica una lengua extranjera en la lengua, categorías no lingüísticas en el lenguaje (familias poéticas nómadas)” (Deleuze y Guattari, 2010: 521). *En la noción amplia de diagrama, que aquí empleamos, este involucra tanto las materias no formadas como las funciones no formales, es decir, todo aquello que se encuentra en la dimensión de lo informe.* Para explorar la noción de diagrama específicamente en relación con la pintura ver el curso de Deleuze *Pintura El concepto de diagrama* (2007a).

“múltiple” (“situación compleja, irreductible a la unidad” [2014: 70]), mientras que lo “estratégico” se opone a lo “estratificado”. En otros términos, cuando aludimos a las individuaciones por heceidad y a los diagramas hablamos de campos informales, informes o sin formalizar, en ese sentido son estratégicos, no estratificados. Lo que Foucault y Deleuze habrían visto es una física micro o molecular donde los átomos y sus composiciones son percibidos como campos de fuerzas diferenciales, lo cual significa continuar con la herencia del materialismo inmanente a la que ya nos hemos referido en múltiples ocasiones: “La hermosa tentativa de Demócrito, de Epicuro, de Lucrecio, consistió en forjar el concepto de átomo para dar cuenta de una multiplicidad fundamental” (2014: 66). La microfísica del poder o micropolítica tiene que ver con lo informal, a saber, con aquello que no es reconocible como una materia formada ni con funciones formalizadas o específicas, y esto opera tanto para los cuerpos humanos y no humanos como para las formaciones sociales donde dichos cuerpos se hallan ensamblados. En síntesis, la microfísica, o molecularidad –dada la tradición atomista–, remite a lo informe o estratégico, mientras que la macrofísica remite a lo formado o estratificado. Por supuesto, no se trata de dimensiones opuestas, todo cuerpo o formación social tienen cierta organización y ciertas funciones asignadas más o menos estables (estructuras), pero todo cuerpo o formación social son, a su vez, indisociablemente, el efecto de entramados de acciones o fuerzas de las cuales *solo unas se han actualizado y otras permanecen en estado virtual*: “toda formación social remite a un diagrama o a varios diagramas” (2014: 90). Es el “descubrimiento” del mundo de las fuerzas y la posibilidad de hablar de él, de dejar de reducirlo a una gran incógnita, lo que convierte a estos autores en verdaderamente “postestructuralistas”.⁹⁷

⁹⁷ En su artículo *¿En qué se reconoce al estructuralismo?* (2005a), Deleuze plantea que este tiene seis características básicas: 1) “Descubre” que las estructuras sociales son, necesariamente, simbólicas (aparece la dimensión simbólica como fundamental y no reducible ni a lo meramente “ideacional” ni a lo “real”); 2) asume que el sentido o las posiciones sociales son producto del conjunto de las relaciones estructurales (nada tiene sentido por sí mismo, existe un juego teatral que vincula a las diferentes posiciones entre sí); 3) intenta entender los elementos básicos de toda estructura, “puntos”, los denomina Deleuze, que pueden aparecer de múltiples maneras dependiendo del contexto; 4) comprende a la estructura como una totalidad cerrada que, sin embargo, se diferencia o actualiza de diversos modos (niveles sincrónico y diacrónico); 5) asume que los elementos poseen una determinada racionalidad en su organización: se organizan por series; y 6) presupone que existe una suerte de “casilla vacía” u “objeto = x”, es decir, un elemento sin valor determinable por parte de la estruc-

quizás es más cómodo renunciar a la palabra estructura y decir que en microfísica no hay estructuras. Se ha terminado el tiempo en que se representaba un átomo como una estructura con núcleo y electrones. Ya no es así. Hoy en día se considera a un átomo como un campo de fuerzas, es decir, como una actividad de estructuración. Una actividad de estructuración que atraviesa todas las estructuras estables que le corresponden, con una pluralidad de estructuras eventuales posibles (Deleuze, 2014: 79-80).

Lo “virtual” es perfectamente real y existente, pero se diferencia de lo molar o estratificado, es decir, de lo “actual”, en que remite a todo un ámbito de lo informe, de fuerzas antes que de formas. Quizá una de las mejores figuras que Deleuze y Guattari ofrecen para entender esto es la del huevo. Lo virtual es como un gran huevo colmado de posibilidades ya reales, pero aún no actualizadas.⁹⁸ Por otra parte, los cuerpos actualizados, molarizados o estratificados, configuran lo que Deleuze y Guattari denominan “organismos”, mientras que las dimensiones virtuales de los cuerpos son lo que ellos llaman, siguiendo a Artaud, “cuerpos sin órganos” (CsO): “nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía” (2010: 158-159). La Vida se puede comprender como un infinito cuerpo sin órganos sobre el que “máquinas abstractas”⁹⁹ trazan diagramas e individuaciones por hecceidad, a partir de las cuales se generan actualizaciones o estratificaciones, que son lo que a menudo reconocemos como organismos vivos, estructuras sociales, sujetos concretos, etc. Ese infinito CsO también es llamado plan(o) de inmanencia o plan(o) de consistencia, y a veces aparece incluso con el nombre de Gran Animal. Recordemos que, por sus características no categoriales,

tura, pero que posibilita el valor y la organización de los demás elementos. De acuerdo con Deleuze, este objeto = x es aquel que explicaría la mutación de las estructuras como tales, y es ese, precisamente, el camino que él profundiza. El objeto = x, por ejemplo el “objeto a” lacaniano, constituye el acceso al inmenso terreno de las fuerzas que a los estructuralistas les pareció siempre una gran incógnita más allá de toda ciencia.

⁹⁸ La figura del huevo es a su vez retomada de la filosofía del africano pueblo Dogón.

⁹⁹ Deleuze y Guattari introducen el concepto de “máquina abstracta” para aludir al modo en que acontecen ciertas “organizaciones” virtuales. El conjunto de máquinas abstractas configura una “mecnósfera”.

aparentemente irracionales, es decir, por hacer alusión a una *materialidad escurridiza* (molecular), este plan(o) guarda una necesaria continuidad con lo que históricamente se ha asociado a lo infantil/femenino/animal/natural. En la obra de Deleuze y Guattari, contrariamente a lo que sucede con la de Foucault, las fuerzas, múltiples y moleculares por definición, son también vistas como *flujos o fluidos* capaces rebasar las formaciones sociales y los cuerpos actuales: “todos los diagramas son inestables y fluidos” (Deleuze, 2014: 90), “el poder sería evanescente, fluido, en perpetuo desequilibrio, indeterminable, perpetuamente cambiante, inasignable” (2014: 149). En ese sentido, la resistencia es inmanente al ejercicio de poder. Llegados a este punto, es perfectamente posible entender por qué para Deleuze (2004) todo cuerpo puede verse de un modo cinético y de un modo dinámico. Podría decirse que, cinéticamente hablando, es decir, en lo que respecta a la forma-cuerpo (macrofísica), cada cuerpo es un compuesto de otros cuerpos en cierta relación de movimiento y reposo; y, al tiempo, dinámicamente hablando, el cuerpo es potencia, a saber, una intensidad de poder del poder infinito de la Naturaleza. Sin embargo, como hemos visto, no se puede tratar de una potencia unívoca, sino de una pluralidad de fuerzas diferentemente individuadas y no todas actualizadas. El cuerpo, en suma, es una suerte de equilibrio inestable producto de otros cuerpos/fuerzas que lo hacen sustentable, pero que también amenazan con destruirlo. Finalmente, cabe reiterar que lo que aplica para el cuerpo aplica igualmente para una formación social, que no es otra cosa que un ensamblaje de cuerpos (humanos y no humanos) y fuerzas variopintas: “Las cosas también tienen una estrategia. No importa qué cosas: las partículas, los electrones, todos los campos de fuerzas. Lo que define una estrategia es un campo de fuerzas, sea o no humano” (Deleuze, 2014: 82).

Diagrama, fuerza y forma

De todos los conceptos deleuzo-guattarianos quizá el de diagrama sea uno de los más escurridizos. Probablemente esto se deba a que nuestro modo habitual de pensar, por lo menos académicamente hablando, es demasiado molar o estructural. Los conceptos de fuerza y forma, de hecho, han sido retomados de diferentes maneras por las ciencias sociales y, en gran medida, han entrado en su argot. No obstante, las fuerzas o relaciones de poder son a menudo supedi-

tadas a las formas; esto ocurre no solo cuando se substancializa el poder y se cree encontrarlo objetivamente en la forma-Estado, en la forma-empresa, en la forma-partido, etc., sino cuando “ejercer el poder” se toma como sinónimo de acciones emprendidas por *sujetos específicos* (individuales o grupales) con el fin de transformar la conducta de otros *sujetos específicos*. Desde el instante en que nos concentramos en el mundo de los sujetos claramente identificables, con estrategias concretas, no hacemos nada distinto a persistir en el mundo de las formas, y persistimos allí incluso cuando puntualizamos y explicamos hasta la saciedad que no se trata de sujetos absolutamente libres, sino constituidos por las estructuras de las formaciones sociales en las cuales se ubican. Allí continuamos en el terreno de los análisis macrofísicos que, por demás, suelen ser objetivantes o, a lo sumo, “reflexivos”.¹⁰⁰

Así pues, los diagramas de poder no son estructuras teóricas esperando a ser llenadas por formas concretas históricamente determinables (“marcos teóricos”, se dice a menudo en las ciencias sociales). Tampoco son “tipos ideales” weberianos. Se trata de entramados de fuerzas perfectamente individuados (hecceidades) y, por lo tanto, fechados. Si fueran estructuras teóricas a la espera de confirmaciones empíricas, o ideales analíticos puros que no se corresponden nunca en sentido estricto con lo empírico, no habríamos abandonado el mundo de las sustancias y su tradición analógica de semblante platónico-aristotélico. Es cierto que los diagramas son “abstractos”, de ahí que Deleuze y Guattari aseguren que son trazados por “máquinas abstractas”, pero esta abstracción es producto de una suerte de ultrafísica molecular, de la operación de la inmanencia, y no de un escape a las alturas de los cielos teóricos: “no existe la máquina abstracta, ni máquinas abstractas que serían como Ideas platónicas, trascendentes y universales, eternas” (Deleuze y Guattari, 2010: 519), “las máquinas abstractas están fechadas y tienen nombre (...) No es que remitan a personas o a momentos efectuates, al contrario, son los nombres y las fechas los que remiten a las singularidades de las máquinas, y a su efectuado” (Deleuze y Guattari, 2010: 520). Podríamos, por ejemplo, hablar de la máquina abstracta-Bentham,

¹⁰⁰ Se entiende aquí por reflexividad el procedimiento mediante el cual el propio sujeto cognoscente se objetiva al dar cuenta de su localización en una formación social concreta. Ya hemos realizado una crítica de la reflexividad a propósito del trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, lo aquí dicho debe entenderse en esa misma línea.

que a su vez es capaz de trazar un diagrama de fuerzas que podríamos bien denominar, como lo hace Deleuze en su lectura de Foucault, “disciplinario”. Así, de acuerdo con Deleuze, el diagrama disciplinario se efectúa en instancias molares, se estratifica, por ejemplo, en la forma-prisión, en la forma-hospital, en la forma-escuela, etc., pero no se confunde absolutamente con sus efectuaciones. Esto permite afirmar que, si las relaciones entre estudiantes y profesores, presos y carceleros, pacientes y médicos, etc., son tan similares, en muchos sentidos, es porque responden a un mismo diagrama informal, a saber, el diagrama disciplinario. Desde el punto de vista molar podemos asignar sujetos específicos a funciones o acciones concretas (el maestro le dice al estudiante: “¡fórmate en línea! ¡toma distancia!”), pero desde el punto de vista molecular solo es posible hacer alusión a las fuerzas en juego (formarse, alinear, tomar distancia), independientemente de que remitan luego, en sus efectuaciones, a soldados, presos o estudiantes.

Dado lo anterior, se comprende entonces por qué Foucault apunta en *Vigilar y castigar* que el panóptico de Bentham alude no solo a una tecnología carcelaria específica, sino a un “diagrama de un mecanismo de poder” (2002: 208). También se comprende que, respecto a este texto Deleuze afirme: “aquello que Foucault llama diagrama es la relación de una materia no formada y de una función no formalizada. Es decir, es la exposición de una acción cualquiera, de una acción abstracta: imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera” (2014: 78). Si los diagramas y las máquinas abstractas se corresponden con una compleja microfísica del poder, aquello que Foucault llama “dispositivos” se corresponde con efectuaciones o actualizaciones diagramáticas; en otros términos, los dispositivos son “formaciones estratificadas concretas” (2014: 161).¹⁰¹ En las formaciones sociales llamadas disciplinarias o de normalización pasamos de dispositivo en dispositivo, del seno de la familia a la escuela, de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica, eventualmente a la cárcel, al hospital, etc. A su vez, la forma-sujeto adquiere rostro específico en tales dispositivos (paciente, preso, estudiante. etc.). Ocurre, en consecuencia, que un conjunto de flujos diagramáticos han sido segmentarizados y se han endurecido, han sido cor-

¹⁰¹ “Diría que la escuela es un dispositivo, la prisión es un dispositivo, la sexualidad integrada es un dispositivo. Son dispositivos concretos” (Deleuze, 2014: 161).

tados por las máquinas sociales, pasando a configurar aquello que Deleuze y Guattari llaman líneas de segmentaridad dura:

Estamos segmentarizados *binariamente*, según grandes oposiciones duales: las clases sociales, pero también los hombres y las mujeres, los adultos y los niños, etc. Estamos segmentarizados *circularmente*, en círculos cada vez más amplios, discos o coronas cada vez más anchos, como en la “carta” de Joyce: mis asuntos, los asuntos de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo... Estamos segmentarizados *linealmente*, en una línea recta, en líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un “proceso”: apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, “Ya no estás en la familia”, el ejército dice, “Ya no estás en la escuela” (Deleuze y Guattari, 2010: 214).

Cabe resaltar que fuerza y forma configuran dimensiones diferentes de una misma realidad. “Materia igual a energía” (2010: 158), dicen Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*: un cuerpo puede percibirse desde el punto de vista de la materia estratificada, como “cosa extensa”, pero también puede percibirse desde un punto de vista intensivo, es decir, como energía o compuesto de fuerzas que, eventualmente, pueden hacerlo estallar. Esto no significa que nuestros análisis deban ser siempre dobles, estructurales y postestructurales; antes bien, “postestructural” quiere decir que incluso el análisis de las estructuras formalizadas no puede llevarse a cabo del modo tradicional. En nuestro capítulo precedente mostramos cómo a través de las figuras, figuraciones o nociones comunes es posible dar cuenta de las formaciones sociales sin ignorar que son entramados de fuerzas que “hacen cuerpo” con “nuestro cuerpo”, de ahí que la objetividad del testigo modesto kantiano-boyleano haya quedado relegada al ámbito ideológico o primer género. Ahora bien, los diagramas abstractos pueden ser expuestos en tanto tales y su exposición se produce por re-velación, es decir, corresponde al tercer género del conocimiento, ¿no hemos tenido, en algún momento, la *experiencia* de que las fuerzas que operan en la prisión, el hospital, la escuela, etc., poseen afinidades innegables?, ¿no tenemos una *experiencia* de ese tipo a través de nuestra localización específica incluso sin haber emprendido un análisis o una experiencia que se correspondan con el segundo género del conocimiento?

Por supuesto, del segundo género, de un análisis postestructural de las formaciones sociales, es posible pasar al tercero y conocer la diagramática en juego, pero también es posible conocer la diagramática sin haber pasado por el segundo género. En este caso, el tercer género no puede ser confundido con las dimensiones ideológicas del sentido común, pues es todo lo opuesto, *conlleva una alteración de la percepción* que hace salir al *sujeto de sí como mismo* sin que abandone su cuerpo, sino persistiendo en él.¹⁰² Resulta pertinente indicar, en consecuencia, que el cuerpo puede definirse como una localización que resulta de nuestro particular entramado de fuerzas (microfísica) y sus actualizaciones o estratificaciones (macrofísica). Es persistiendo en nuestro cuerpo que conocemos las fuerzas que lo constituyen (por ejemplo, el diagrama disciplinario) y, finalmente, la fuerza infinita de la Vida. Por otro lado, el conocimiento de la Vida y de sus infinitos diagramas conlleva establecer “puntos de anclaje” que podríamos denominar axiomáticos. Las re-velaciones, que atienden al tercer género de conocimiento y a las que se puede llegar por la vía del segundo, “instauran” axiomas en la medida en que su acceso corporizado al entramado de fuerzas *muestra los límites mismos de esas fuerzas, sus umbrales. Un axioma define siempre un límite, un umbral que, de franquearse, arrastra una mutación diagramática (¿una revolución?)*.¹⁰³

Foucaultianamente hablando, y en cuanto a las formaciones sociales se refiere, podríamos decir que, en determinado momento, el diagrama de poder soberano sufrió un proceso de ruptura/reorganización que le dio paso a la “hegemonía” del diagrama disciplinario. Esto no implica una sucesión simple entre ambos diagramas, significa que las fuerzas “disciplinarias” ya encadenadas con las “soberanas” se recompusieron de tal modo que se generó un tránsito de la soberanía a la disciplina, lo cual produce nuevas estratificaciones, nuevas instituciones. Los diagramas, como las fuerzas en general, nunca van de a uno, siempre van en manada, aun cuando se establezcan ciertos límites o umbrales axiomáticos entre ellos. Es pertinente realizar esta aclaración, ya

¹⁰² En los capítulos anteriores se ha explorado ya esta temática.

¹⁰³ Deleuze y Guattari suelen emplear el concepto de axioma en un sentido más limitado que sirve para entender lo que, según ellos, tiene de novedoso el capitalismo, a saber, que se trata de un sistema que desplaza constantemente sus límites. Este tema será mejor abordado en la última parte del presente capítulo.

que nuestro esquema le pone fin a la historia entendida de modo evolutivo-lineal, tendiente al Progreso. Las fuerzas existen eternamente en Dios,¹⁰⁴ pero se expresan siempre de modo diferente, tanto en su organización (diagramas) como en sus efectuaciones (formas). Esta es una de las razones por las cuales Deleuze y Guattari afirman que el Estado no es el producto de la Historia, de la evolución lineal, sino que, de una u otra manera, siempre está ya presupuesto en toda formación social, aunque no siempre se efectúe –pues algunas formaciones poseen “instrumentos” de anticipación/conjuración– y aunque no se efectúe nunca del mismo modo (la forma-Estado moderna no es la misma que la forma de los grandes imperios asiáticos, por ejemplo): “Estamos de acuerdo con Clastres cuando muestra que el Estado *no se explica por un desarrollo de las fuerzas productivas, ni por una diferenciación de las fuerzas políticas*. Al contrario, el Estado hace posible la realización de las grandes obras, la constitución de los excedentes y la organización de las funciones públicas correspondientes. Hace posible la distinción entre gobernantes y gobernados. Ahora bien, no vemos cómo se puede explicar el Estado por lo que le supone, incluso si se recurre a la dialéctica. *Parece evidente que el Estado surge de pronto, bajo una forma imperial, y no remite a factores progresivos. Su aparición in situ es como un acto genial, el nacimiento de Atenea*” (Deleuze y Guattari, 2010: 366 [cursiva añadida]). En suma, la materia/energía no se crea ni se destruye, se transforma.

Antagonismo, contradicción y revolución

Ya habíamos adelantado en el capítulo anterior que, en la medida en que todo cuerpo constituye un equilibrio inestable, no armónico, producto de los cuerpos/fuerzas que lo constituyen, es posible repensar las nociones de contradicción, antagonismo y revolución en clave no dialéctica.¹⁰⁵ Definiremos la contradicción como el juego de fuerzas, siempre múltiples, que *incluso componiendo un mismo cuerpo se encuentran en permanente tensión*. Definiremos el antagonismo como la tensión entre las fuerzas que conduce a

¹⁰⁴ Huelga decir que la eternidad de las fuerzas nada tiene que ver con la mismidad. La fuerza es acción, movimiento, y movimiento múltiple sobreabundante. Su carácter eterno radica en que no se crean ni se destruyen, desconocen la concepción y la muerte. Hablar su lenguaje es todo un reto.

¹⁰⁵ Por lo menos no en su sentido marxista tradicional.

una ruptura diagramática (franqueamiento de límite o umbral). Definiremos la revolución como el consecuente proceso de trans-formación, de alteración y recomposición de las fuerzas/formas. Siendo así, la revolución no puede ser interpretada en un marco evolucionista lineal tendiente al Progreso, pero tampoco bajo el esquema adentro/afuera o antes/después: el germen de la revolución siempre está presente, así como su contrapartida reaccionaria (virtualidad de las fuerzas). No se trata, entonces, de conquistar una nueva etapa de la Historia que habrá dejado finalmente atrás todo mal (por ejemplo, comunismo como paraíso prometido), de lo que se trata es de desatar las fuerzas a través de las formas y con el objetivo de alterar esas formas. Pero desatar es reatar y de-formar es re-formar. Hasta cierto punto, nuestro concepto de revolución mantiene y acaba con la distinción entre reformismo y revolución. La mantiene porque reconoce los procesos de ruptura diagramática, pero la acaba porque *dicha ruptura no es sinónimo de asalto violento de las instituciones ni de lucha externa y sin concesiones contra las mismas*.

¿Cómo acontece, entonces, una ruptura diagramática? En primer lugar, los diagramas de fuerzas, por sí mismos, comunican los efectos de cada golpe localizado a todo el tejido rizomático. Los diagramas son necesariamente rizomáticos en el sentido de que no tienen un solo centro, no están organizados piramidalmente, lo único que se puede decir es que, allí, unas fuerzas priman sobre otras y que se establecen ciertos umbrales transitorios. Un golpe recibido por el dispositivo escolar es un golpe, necesariamente, para la prisión o el cuartel, ya que sus haceres o fuerzas impersonales son las del mismo diagrama, en este caso, el que Foucault llama disciplinario. Lo mismo podría decirse de las acciones que refuerzan el diagrama. No hay que estar por fuera de un dispositivo ni “tomarlo por asalto” para hacer la revolución; la revolución, en tanto ruptura diagramática, se produce tras la resonancia de contra-conductas o contra-acciones, es decir, acciones que, aún perteneciendo a la diagramática existente (o a las diagramáticas que con esta se hallan encaadenadas) y con todo y su dispersión desde el punto de vista de las formas, son capaces de producir, en determinado punto, una ruptura y recomposición de las formas. El comunismo, para emplear esa famosa figura de la revolución, no es un estado superior a conquistar, es, como decían Marx y Engels contra los “socialistas utópicos”: “el movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual” (1974: 37). Nosotras diremos que ese movimiento *real* no se

encuentra en las condiciones objetivas para la revolución dadas por el mismo capitalismo, sino en la *realidad* del juego virtual de fuerzas (aun cuando no sean nada evidentes) capaces de trans-formar el estado de cosas actual.

Nosotras somos hijas díscolas de una tradición que pone en primer plano la necesidad de anticipar/conjurar el autoritarismo virtual de los viejos conceptos de antagonismo y revolución, lo cual no nos lleva a la claudicación, como parece ocurrir con teóricos como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. Mouffe (2014), por ejemplo, en un libro de hace un par de años titulado *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, dice distanciarse claramente de las perspectivas operaístas italianas de la segunda mitad del siglo XX y que, en la actualidad, tienen como referentes a autores como Antonio Negri y Maurizio Lazzarato. Estos son autores que, tras la pista de ciertas ideas deleuzianas, guattarianas y foucaultianas, se han dado la tarea de repensar, justamente, conceptos como revolución y vislumbran un más allá de las formaciones sociales existentes a través de una apelación al plan(o) de inmanencia y su potencial *real* para constituir formaciones mucho más autónomas y descentralizadas. En los operaístas hay una preocupación fehaciente por un más allá del capitalismo, el Estado y la familia patriarcal. Mouffe, por el contrario, afirma la necesidad de ocupar y reformar las instituciones actuales (por ejemplo, el Estado y la democracia liberal) con el fin de “profundizar la democracia”. Le teme al concepto de antagonismo (y al de revolución) y opta por una política que denomina “agonista”. En otros términos, en Mouffe el objetivo no es superar el capitalismo ni el Estado, sino reformarlos, de tal manera que, en su seno, los adversarios puedan subsistir sin eliminarse y, al tiempo, se puedan mejorar las condiciones materiales de existencia de la población. En su opinión, lo que habría que hacer es establecer una nueva hegemonía donde sectores que hoy no son dominantes se conviertan en dominantes –sin que ello implique una dictadura ni acabar con los sectores otrora dominantes– para que logren, por ejemplo, dar forma a un Estado menos autoritario, más pluralista y a un capitalismo menos depredador y con mayor redistribución.

Diera la impresión de que para Mouffe las instituciones fueran instrumentos más o menos neutros que pueden ser hegemонizados y transformados solo parcialmente. El agonismo no podría tener mejor nombre: con el agonismo se perpetúa la agonía, es decir, la lucha contra una muerte lenta pero segura.

No obstante, comprendemos perfectamente la preocupación de Mouffe; durante el siglo XX las ideas de revolución y antagonismo implicaron una nefasta distinción entre amigo/enemigo y revolucionario/reformista. Básicamente, al amigo de la revolución se le dejaba vivir, mientras que el enemigo, muchas veces tachado de “reformista”, era perseguido, incluso cuando inicialmente se hallara en el mismo bando. A manera de ejemplo, en agosto de 1937 Mao Tse-Tung escribió un texto que, explícitamente, se proponía ahuyentar el dogmatismo en las filas del partido comunista; sin embargo, en ese mismo texto se puede leer lo siguiente: “la contradicción entre las ideas correctas de Lenin y Stalin y las ideas incorrectas de Trotski, Bujarin y otros no se manifestó en sus comienzos de un modo antagónico, pero posteriormente se desarrolló y se convirtió en antagónica” (1967: 71). Hoy sabemos que tanto Trotski como Bujarin fueron asesinados por la dictadura soviética. Entonces, ¿qué entendía Mao Tse-Tung por dogmatismo?

El dogmatismo, según él, no era otra cosa que la concepción metafísica o idealista del mundo, de acuerdo con la cual nada cambia, todo es lo que es o, a lo sumo, evoluciona gradualmente y de manera armónica. A la metafísica se le opondría la dialéctica materialista, donde todo lo que existe, toda identidad, existe-en-relación con otras identidades que la contradicen, y donde cada identidad es, en sí misma, expresión de una lucha entre contrarios. Esto explicaría el movimiento, el carácter dialéctico de la realidad: “Un proceso simple tiene solamente un par de opuestos, mientras un proceso complejo tiene más de un par. Estos pares de opuestos entran a su vez en contradicción entre ellos. Así se forman todas las cosas, en el mundo objetivo y en el pensamiento del hombre, y se ponen en movimiento” (Tse-Tung, 1967: 57.). Que las contradicciones involucren una identidad quiere decir, en esta tradición de pensamiento, que *los elementos contradictorios interdependen, aunque sean contradictorios*.¹⁰⁶ Sin embargo, bajo ciertas “condiciones objetivas”,¹⁰⁷

¹⁰⁶ “Todos los elementos opuestos son así: debido a determinadas condiciones, se oponen por una parte el uno al otro y por otro lado están interrelacionados, interpenetrados, impregnados recíprocamente y son interdependientes. Esto es lo que se llama la identidad” (Tse-Tung, 1967: 58).

¹⁰⁷ “¿Por qué solamente un huevo puede transformarse en un pollo y no puede hacerlo una piedra? ¿Por qué existe identidad entre la guerra y la paz y no entre la guerra y una piedra? ¿Por qué el hombre puede engendrar sólo hombres y no otra cosa? La razón es simplemente que la identidad de la contradicción debe existir bajo determinadas condiciones necesarias. Sin esas condiciones no puede haber identidad ninguna” (Tse-Tung, 1967: 64-65).

cada elemento se tiende a transformar en su opuesto y a “independizarse” a tal punto que la contradicción se convierte en antagonismo, a saber, en una contradicción donde los contrarios ya no pueden coexistir, por lo que, tras su resolución, se habrá llegado a una nueva identidad donde habrá nuevas contradicciones (no necesariamente antagónicas) y los elementos en juego ya no serán los mismos (pues cada elemento se define por su relación con el otro). En la práctica, esto quería decir que, a la manera de la relación amo/siervo hegeliana simplificada, el pueblo y la clase dominante configuran en un primer momento una identidad (se contraponen pero interdependen); no obstante, bajo ciertas “condiciones objetivas” (por ejemplo, el desarrollo de las fuerzas productivas¹⁰⁸) el pueblo tiende a “independizarse” y convertirse en su contrario (clase dominante, dictadura del proletariado, etc.), lo que, a la postre, lleva a la disolución de las clases y a la aparición de una nueva identidad, de una nueva sociedad:

El asunto no termina con la interdependencia de los opuestos; lo que es más importante es la transformación del uno en el otro. Esto significa que cada uno de los aspectos opuestos dentro de una cosa tiende, debido a condiciones determinadas, a transformarse en el otro, a tomar la posición que ocupa el aspecto opuesto. Este es el segundo significado de la identidad de la contradicción (Tse-Tung, 1967: 59).

Obsérvese cómo a través de la revolución, el proletariado, de clase dominada se transforma en clase dominadora, en tanto que la burguesía, hasta entonces dominadora se transforma en dominada, ocupando el lugar de su opuesto (Tse-Tung, 1967: 59).

Consolidar la dictadura del proletariado o del pueblo consiste, justamente, en preparar las condiciones que permitan la liquidación de esta dictadura y el avance a una etapa más elevada, en la que desaparecerán todos los regímenes estatales. Crear y desarrollar el Partido Comunista consiste, precisamente, en preparar las condiciones que permitan la desaparición del Partido Comunista y todos los sistemas de partidos. Crear un ejército revolucionario bajo la dirección del Partido Comunista y llevar adelante la

¹⁰⁸ Pueden ser otras las condiciones.

guerra revolucionaria equivale, precisamente, a preparar las condiciones para poner fin a las guerras para siempre. Estas cosas contradictorias son al mismo tiempo complementarias (Tse-Tung, 1967: 60-61).

La política agonista posmarxista de Mouffe, pese a ella misma, puede leerse perfectamente con base en el anterior esquema, ya que, si bien asegura distanciarse de la dialéctica clásica, en términos prácticos su propuesta clama por una *hegemonía popular que, aún en el marco de la sociedad existente, sea capaz de alterar ciertas cuestiones y poner a raya a los sectores dominantes*. La diferencia con el marxismo tradicional radica en que tal hegemonía no pretende explicitar un límite antagónico ni hacer un llamado a la revolución (entendida acá como la disolución de una identidad y su transformación en otra nueva –fin del capitalismo, del Estado, etc.). Por supuesto, *ya que se pasa de la lógica del enemigo a la del adversario, la hegemonía popular no podrá ser una dictadura*. La dictadura solo tiene sentido cuando se pretende acabar con el otro término de la relación y, a paso seguido, con la propia dictadura, es decir, cuando hay un horizonte revolucionario. Lo que sí puede ocurrir en el marco agonista es que un partido, un movimiento, o gobernantes con afinidades ideológicas, se perpetúen indefinidamente en sus cargos sometiéndose a las reglas demoliberales, según las cuales, en cualquier momento, el adversario puede tener de nuevo el control. No es casual que Mouffe sea afín a los populismos latinoamericanos que parecen estar llegando a su fin y estar siendo reemplazados por populismos que, de acuerdo con la agonística, se encuentran legítimamente al mando y deben poder existir (mientras no pretendan pasar del agonismo al antagonismo). Trágicamente, para muchas de nosotras (inmigrantes “ilegales”, transexuales, mujeres, indígenas, animales, etc.), esa tolerancia con las formas existentes y con la “diversidad ideológica” es un *antagonismo de hecho*¹⁰⁹ que no nos permite vivir. En síntesis, podría afirmarse que el posmarxismo de Mouffe constituye un marxismo clásico abortado y digerible

¹⁰⁹ Me refiero a que la sola existencia de determinadas formas ya implica grandes posibilidades de muerte, de eliminación física, para ciertos sujetos. Por ejemplo, en el marco de la forma-Estado es posible oponerse a un régimen o tipo específico de gobierno (por lo menos en muchos casos), sin embargo, dados los principios de soberanía y de división entre gobernantes y gobernados, existir de tal modo que se recuse de dichos principios, *constitutivos* de la forma en cuestión, desata tarde o temprano una distinción antagónica, del tipo amigo/enemigo, que fácilmente puede terminar con la vida de quienes se “sublevan”.

para las formas existentes. Nosotras no creemos que se deba pasar, como piensa Mouffe, de la idea de enemigo a la de adversario en competencia por la hegemonía, ni de la lógica antagonista a la agonista, lo que implica, en últimas, abandonar la idea de revolución y, por ende, de un más allá de las formas actuales, pero tampoco deseamos prolongar o revivir autoritarismos con los que *nosotras* nunca nos hemos identificado. De ahí la relevancia de todo este rodeo por fuerzas, formas y diagramas.

El problema de los conceptos de antagonismo y revolución ligados al marxismo tradicional no radica en su pretensión de ir más allá de determinadas formas constituidas, así como tampoco en contemplar las formas existentes como inherentemente contradictorias y eventualmente antagonicas. Probablemente los problemas se encuentren, por el contrario, en los siguientes terrenos: 1) la tendencia a reducir el antagonismo a dos bandos; 2) la comprensión personológica de dichos bandos (sean clases, movimientos o sujetos específicos);¹¹⁰ 3) la consecuente eliminación progresiva de todo aquel que se encuentre en el bando opuesto, es decir, no revolucionario; 4) la supuesta necesidad ontológica de invertir los polos en antagonismo para que el polo subordinado se convierta en el dominante; 5) la reducción de la dialéctica, y de la confrontación de esta con el idealismo occidental, a fórmulas aplicables a cualquier asunto, humano o no humano (versión de la dialéctica de manual); y 6) la pretensión, por parte de los sujetos ubicados en el “bando revolucionario”, de poseer la lectura adecuada de la realidad y, en particular, de las “condiciones objetivas” para que algo acontezca. Sobre este último punto quisiera agregar algo: el marxismo tradicional suele recuperar del trabajo de Marx y del de Marx y Engels la crítica a lo que denomina simple “empirismo”, es decir, a lo que en el capítulo precedente Marx denominaba “materialismo contemplativo”. Incluso el marxismo tradicional asume que su comprensión de la realidad no es meramente contemplativa, sino que se realiza desde una localización material específica y debe estar puesta al servicio de la acción transformadora, pues teoría y práctica son indisociables; en otras palabras, la dialéctica materialista nos obliga a comprendernos como parte de un todo en movimiento en el que pensamos y actuamos, por lo que mal haríamos en tomar las partes como

¹¹⁰ O como escuché a algunas personas decir en un grupo en el que alguna vez milité: “la oligarquía no es nada etéreo, es gente con nombres, apellidos, dirección y número de teléfono”.

separadas/estáticas (mundo de sujetos y objetos discretos) y las partes por el todo. Hay, por consiguiente, una crítica de la ideología y del fetichismo, pero que trabaja sobre un modelo del fetichismo nuevamente objetivante que bien podríamos denominar “de totalidades cerradas”.

En este modelo, la operación fetichista –en contraste con el fetichismo descrito en el capítulo anterior– consiste en separar la parte de la totalidad, a tal punto que incluso la parte llega a tomar el lugar de la totalidad, pero la totalidad es concebida como cerrada (o regida por leyes absolutamente cognoscibles –la ley de la unidad de los contrarios de la dialéctica materialista, por ejemplo–). De esta manera, el sujeto cognoscente puede conocer a cabalidad la verdad subyacente de la cual hace parte. El sujeto revela, o al sujeto se le revela, la totalidad oculta (Verdad, Dios, Sociedad capitalista) de manera íntegra, lo que lo faculta para juzgar a los demás, para “ponerlos en su lugar”. Muchos ecologistas que insisten en un equilibrio primigenio de la Naturaleza, donde cada viviente ocupa un lugar importante en la trama ecosistémica, son deudores de este modelo, y su gran crítica es la de la alteración de la Naturaleza por parte del ser humano, quien, cual falso Dios, cree poder trascenderla e incluso instrumentalizarla para fabricar productos a la medida de sus deseos divinos. Estos mismos ecologistas, como consecuencia de dicha crítica, claman por re-ligar al ser humano con esa Naturaleza, incluso si esto implica un “retorno” a modos de vida “prehistóricos”.

De otro lado, como venimos diciendo, las corrientes marxistas clásicas, especialmente aquellas que apelan a una “totalidad histórica objetiva” de la cual hacemos parte, como sucede en el caso del leninismo, el stalinismo y el maoísmo, también permanecen fieles a tal modelo. Conocer la “totalidad histórica” equivale a conocer sus leyes y sus componentes de manera objetiva, de lo cual se deduce que quien conoce la totalidad puede predecir sus movimientos, su marcha teleológica dadas las leyes generales, y ubicar a los sujetos en sus respectivas posiciones (burgueses, pequeñoburgueses, proletarios, lumpenproletarios, campesinos, etc.), además de revelar sus intereses reales, objetivos. Ciertamente esta crítica a la fetichización, al cerrar la totalidad y hacerla aprehensible íntegramente para un sujeto, es una crítica fetichista de la fetichización, cuyo efecto político suele ser conservador

y cuyo tono anímico es la nostalgia o la esperanza absolutas. De acuerdo con Braidotti (2009), en términos religiosos, metafísicos y/o teológicos acá se inscriben innumerables “misticismos sentimentales”, muchos de los cuales son de franco semblante *new age* (pachamamismos light, adoradores de Gaia en tanto Diosa Madre perdida, etc.). Yo agregaría que algunas corrientes del feminismo también han heredado este modelo; sobre todo aquellas que, en una lógica del juicio, denuncian sistemáticamente a los/as demás por no ser conscientes de su ubicación privilegiada en una totalidad objetiva. No es raro, entonces, ver nuevas purgas, abiertas o soterradas, de las mujeres mismas por ser blancas, heterosexuales, burguesas, etc., y no “darse cuenta de ello”. En suma, la denuncia es la de no ser lo suficientemente “revolucionario/a” y la de estar aún muy “ideologizado/a”. Nuestra comprensión de la ideología nada tiene que ver con este tipo de políticas punitivas, como pusimos de manifiesto en el capítulo precedente, y, en esa misma línea, también nos alejamos de la concepción de revolución que allí subyace. *En nuestra opinión, no hay “sujetos revolucionarios”, sino acciones revolucionarias, es decir, acciones que pueden conducir, incluso en su dispersión en cuanto a las formas se refiere, a una ruptura diagramática.*

Por una política de la transversalidad

Si bien es cierto que los embates localizados resuenan en el conjunto de la configuración diagramática,¹¹¹ y que pueden corresponderse con acciones “emprendidas” desde localizaciones a primera vista no subordinadas (maestros, médicos, un padre de familia, un hombre cualquiera, etc.), pero que no van dirigidas a reforzar la diagramática que constituye dichas posiciones, y si bien es cierto, además, que en virtud de lo anterior la política está siempre presente hasta en la más cotidiana de las acciones, Foucault, Deleuze y Guattari se atreven a proponer una política que activamente se apropie de este hecho, donde la pregunta clave, según Deleuze, es: “¿cómo concebir las redes, las conexiones transversales entre estos puntos activos, discontinuos,

¹¹¹ O como dirían Foucault y Deleuze respectivamente: “El propio sistema de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación del poder, hacen que la lucha sea generalizable” (Deleuze y Foucault, 1999: 115); “no se puede tocar un punto cualquiera de aplicación del poder sin que uno no se encuentre a la vez enfrentado a este conjunto difuso” (Deleuze y Foucault, 1999: 115).

entre un país y otro, o en el interior de un mismo país?” (Deleuze y Foucault, 1999: 114). Se trata de una política no representativa, descentrada y de la fuga o el devenir. Quizá uno de los mejores términos para comprender este tipo de política sea el de transversalidad, el cual aparece inicialmente en la obra de Guattari y en el marco de lo que se conoce como el análisis institucional. Al tiempo que Guattari trabajaba en la clínica psiquiátrica *La borde*, la transversalidad era conceptualizada, en un informe presentado en 1964 al I Congreso Internacional de Psicodrama, por oposición a:

- Una verticalidad como la que encontramos por ejemplo en las descripciones hechas por el organigrama de una estructura piramidal (jefes, subjefes, etc.);
- Una horizontalidad como la que se puede realizar en el patio del hospital, en el pabellón de los furiosos, mejor aún en el de los chochos, donde las cosas y la gente se las arreglan como pueden en la situación en la que se encuentran (1974: 100).

En otros términos, la transversalidad es una operación mediante la cual se establece una conjunción o resonancia de acciones orientadas a la horizontalidad, en contraste con las que priman en una diagramática que efectúa formas profundamente verticales (en este caso, la forma-hospital psiquiátrico). Lo interesante aquí es que Guattari advierte que la transversalidad no tiene que ver con adquirir forzosamente conciencia de la propia posición subordinada, sino que es cuestión de asumir que toda posición tiene sus “coeficientes de transversalidad”¹¹² (virtuales, o latentes como indica en el informe) y que de lo que se trata es de ponerlos en relación, “activarlos”, para que generen un efecto, lo que a su vez modificaría los demás coeficientes. El escollo principal es que los grupos subordinados, aunque posean un alto coeficiente de transversalidad, se ven reprimidos por quienes ocupan las posiciones dominantes, que es lo que suele ocurrir en presencia del médico: “la comunicación existente ‘a la luz del día’ en el núcleo constituido en torno del médico-director

¹¹² “(...) coeficientes de *transversalidad* que conjuran las totalidades y jerarquías” (1974: 14), dice Deleuze en su prefacio a *Psicoanálisis y transversalidad Crítica psicoanalítica de las instituciones*, una compilación de textos escritos por Guattari entre 1955 y 1970, en la que se encuentra el informe citado. Cabe decir que aquí Guattari aún emplea herramientas del psicoanálisis, en particular del lacaniano, de las cuales luego tomará profunda distancia.

de los internos quizás quede en un plano muy formal, y podrá considerarse que el coeficiente de transversalidad es muy bajo. Al contrario, en el nivel del pabellón, el coeficiente latente y reprimido podrá revelarse bastante superior: los enfermeros tienen entre ellos relaciones más auténticas en relación a las cuales los enfermos puedan efectuar un cierto número de transferencias con un efecto terapéutico” (Guattari, 1974: 100). Ahora bien, Guattari no es inocente, no está afirmando que dejar a los pacientes juntos y sin médico, o solo con enfermeros, posibilita mágicamente el proceso de transversalidad (ese es el tipo de horizontalidad que rechaza explícitamente atrás y contra la que se define la transversalidad). Lo que afirma es que las instancias de autoridad son instancias que tienden a (re)conducir las fuerzas a un orden disciplinario, para decirlo en términos de Foucault; un orden que, a menudo, es el causante, por lo menos parcial, del encierro de los pacientes en el hospital y de sus enfermedades. Aquí, recordemos, el análisis se lleva a cabo en términos de relaciones entre “líneas de fuerza sociales” (1974: 102), por lo que no se trata de un mero rechazo de la institución ni de las posiciones de autoridad, como si ellas mismas no tuviesen coeficientes de transversalidad o los pacientes no estuvieran constituidos por las fuerzas disciplinarias. De hecho, un análisis del funcionamiento microfísico a partir de los diferentes grupos y sujetos nos podría mostrar que el ejercicio de poder disciplinario no se concentra en los médicos, aun cuando estas sean instancias importantes; en ese sentido, Guattari puntualiza de manera pertinente:

Pero, no nos equivoquemos, el hecho de que postulemos que uno o varios grupos poseen la clave de la regulación de la transversalidad latente [virtual] del conjunto de la institución no nos designa sin embargo de qué grupos se trata. En efecto, no coinciden necesariamente con las instancias jurídicas del establecimiento del cual no controlan más que su expresión manifiesta. *Hay que distinguir, pues, cuidadosamente, el poder real del poder manifiesto. El problema de la relación de fuerzas reales exige ser analizado: todo el mundo sabe que el Estado no hace la ley en sus ministerios.* Sucede igualmente que en un hospital psiquiátrico el poder de hecho escape a los representantes patentados por la ley y se reparta entre diversos subgrupos: servicio, cañat cabecillas de grupos, o —¿por qué no?— club interhospitalario, asociación del personal, etc. Parece eminentemente deseable que los médicos y los enfermeros, a quienes corresponde

en principio el cuidado de los enfermos, se aseguren un contacto colectivo en la regulación de lo que, *más allá de la legalidad ordinaria, controla los factores susceptibles de modificar el ambiente, los intercambios, el modo de funcionamiento real de la institución*. Pero esto no podría ser instituido por una reforma; las buenas intenciones en esta materia no garantizan ningún acceso a esta dimensión de la transversalidad (Guattari, 1974: 102 [cursiva añadida]).

La transversalidad tiene como objetivo, entonces, poner a resonar líneas de fuerza capaces de generar una ruptura diagramática que transfigure las formas establecidas. Pero esas líneas no provienen de un gran Afuera, sino que componen ya, virtualmente, cualquier institución. Deleuze y Guattari dirían que se trata de “líneas de fuga” respecto a las líneas de segmentaridad dura. “Hacer parientes, no bebés”, o “devenir”, como pusimos de manifiesto en el capítulo anterior, no es otra cosa que montarse en una línea de fuga que posibilite otros cuerpos y otras instituciones menos verticales y vitalmente estimulantes. En ese sentido, una política transversal no aboga por una mera contraposición entre fuerzas y formas o en entre cuerpos sin órganos y organismos, sino que reconsidera el análisis de lo molar (Estado, familia, sujetos, organismos, etc.) a partir de un análisis de su molecularidad intrínseca y de los potenciales inexplorados de dicha molecularidad. Es esta complejidad de las relaciones la que nos permite persistir en la posibilidad del antagonismo y la revolución más allá del marxismo tradicional, el cual, como vimos, en lugar de tender a la complejización de las fuerzas y la descentralización de las luchas, tiende a su reducción meramente molar, incluso personológica, y de carácter dicotómico (dos fuerzas-bandos en confrontación mortal).

La transversalidad constituye la posibilidad de tensionar las fuerzas de la trama diagramática a tal punto que franqueen un límite (momento revolucionario), lo que permite trasfigurar las formas actuales. *Convertir las contradicciones (tensiones) en antagonismos significa llevar la transversalidad al límite, a ese umbral intolerable para el cuerpo social*. Pero, pese a que esto suene a un proceso doloroso, no necesariamente lo es y se espera que no lo sea; de hecho, la transversalidad conlleva el potenciamiento de los cuerpos en juego. Poner a resonar fuerzas que se hallan en tensión con la diagramática dada no significa inmolarnos, sino todo lo contrario, aumentar

nuestra potencia de actuar, nuestros afectos alegres. No por nada Guattari relaciona la transversalidad con la “cura” de los pacientes. Esto es así porque las instituciones de nuestras formaciones actuales están fijadas de tal manera que nuestra potencia vital se ponga al servicio de proyectos trascendentes: los designios del patriarcado, del Estado, del mercado, etc. Las mujeres lo saben muy bien, ellas no se cansan de reiterar que, históricamente, sus cuerpos han sido producidos como mercancías para otros. Así pues, la “cura” de los/as locos/as pasa más por “liberar a la locura de la enfermedad mental y no a la inversa” (Deleuze, 1974: 18). En otros términos, de lo que se trata es de devenir-loco, encontrar el coeficiente de transversalidad en los locos, para trans-formar la institución y escapar a la propia enfermedad mental.¹¹³

Lo anterior se encuentra profundamente relacionado con otro de los aspectos de la política transversal: la no representatividad. Foucault, Deleuze y Guattari no se cansan de asegurar que ha llegado el momento de que los subordinados hablen por sí mismos y que los intelectuales se fundan con una “intelectualidad immanente”,¹¹⁴ en la que los aportes teóricos se con-

¹¹³ Expresado con mayor detalle: “Precisamente, el análisis institucional reprocha a la antipsiquiatría no sólo el rechazo de toda función farmacológica y la negación de toda posibilidad revolucionaria a la institución, sino sobre todo confundir en los límites la alienación mental con la alienación social suprimiendo así la especificidad de la locura. ‘Con las mejores intenciones del mundo, morales y políticas, lo que se consigue es negar al loco el derecho de ser loco, el *la culpa es de la sociedad* puede ocultar un modo de reprimir cualquier desviación’. La negación de la institución se transformaría entonces en una negación del hecho singular de la alienación mental. No se trata en modo alguno que haya que plantear una generalidad de la locura, ni invocar una identidad mística del revolucionario y el loco. Sin duda es inútil intentar escapar de una crítica que se hará de todos modos. Precisamente para afirmar que no es la locura la que debe ser reducida al orden general, sino al contrario, que es el mundo moderno en general o el conjunto del campo social los que deben ser interpretados *también* en función de la singularidad del loco en su posición subjetiva misma, los militantes revolucionarios no pueden dejar de estar estrechamente implicados por la delincuencia, la desviación y la locura, no como educadores o reformadores, sino como los lectores que sólo en esos espejos pueden leer el rostro de su propia diferencia” (Deleuze, 1974: 18).

¹¹⁴ Guattari, de hecho, se refiere a la “inmanencia de la intelectualidad colectiva”: “Tras haber conocido el reino de los intelectuales de la trascendencia –los profetas del existencialismo, los ‘orgánicos’ (en el sentido de Gramsci) de la gran época militante y después, más próximos a nosotros, los pregoneros de la ‘generación moral’–, tal vez llegaremos a valorar una inmanencia de la intelectualidad colectiva, la que compenetra el mundo de los enseñantes, de los trabajadores sociales, de los sectores técnicos de toda índole. Demasiado a menudo, la promoción de intelectuales guías por los medios masivos y las editoriales tuvo el efecto de inhibir la inventividad de las Conformaciones colectivas de intelectualidad, que nada

vierten en herramientas¹¹⁵ que se articulan con las teorías y prácticas de los propios subordinados.¹¹⁶ Gayatri Spivak, en su conocido ensayo *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (1998), cree ver en esa apuesta resquicios de voluntarismo humanista y de realismo positivista, y por lo tanto de idealismo, como si los subalternos conocieran sus condiciones a la perfección y como si fuera evidente lo que ocurre en los lugares donde ellos se encuentran localizados. Ciertamente Spivak no tiene en mente que una de las preguntas fundamentales para estos autores es: “¿cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan teniendo y manteniendo un maridaje estrecho con el poder, reclamando una de sus parcelas?” (Deleuze y Foucault, 1999: 113). Efectivamente Deleuze y Foucault llegan a decir cosas como la siguiente: “lo que los intelectuales descubrieron, tras la reciente avalancha, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; *saben claramente, perfectamente, lo saben mucho mejor que ellos*; y lo dicen extraordinariamente bien” (1999: 107 [cursiva añadida]), afirmación que emplea Spivak para argumentar el voluntarismo humanista de Foucault y Deleuze; sin embargo, ella no tiene en cuenta la manera en que el texto continúa: “Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. (...) Los propios intelectuales forman parte de ese sistema de poder, *la idea de que son los agentes de la ‘conciencia’ y del discurso pertenece a ese sistema*” (1999: 107 [cursiva añadida]).

En otros términos, Foucault y Deleuze no están asumiendo que los sujetos hablan transparentemente, pero tampoco que se encuentran engañados o poseen una falsa conciencia a ser revelada por la conciencia del intelectual

ganan con semejante sistema de representatividad. La creatividad intelectual y artística, lo mismo que las nuevas prácticas sociales, tienen que conquistar una afirmación democrática que preserve su especificidad y su derecho a la singularidad. Siendo así, los intelectuales y artistas no tienen nada que enseñarle a nadie. Para tomar una imagen que presenté hace tiempo, ellos confeccionan cajas de herramientas compuestas de conceptos, perceptos y afectos, de las que diversos públicos harán uso a su conveniencia” (1996: 156-157).

¹¹⁵ Deleuze emplea habitualmente la idea de la teoría como caja de herramientas (“una teoría es exactamente como una caja de herramientas” [Deleuze y Foucault, 1999: 107]), la cual fue inicialmente introducida por Guattari y también retomada por Foucault.

¹¹⁶ “¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y los que actúan, incluso en la propia persona... Todos somos dodos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes” (Deleuze y Foucault, 1999: 106).

iluminado, su postura es mucho más compleja. Lo que me parece que aseveran, siguiendo el hilo que venimos trazando, y también articulando las tres citas precedentes, es que 1) los sujetos que se hallan en posiciones subordinadas están constituidos por fuerzas que los hacen desear sus propias posiciones o las posiciones de autoridad del dispositivo que los oprime, sujeta y explota, pero también que 2) están constituidos por fuerzas que les permiten pensar su propia situación contra el dispositivo y contra su condición de oprimidos, sujetados y explotados. Para expresarlo a través de los conceptos que venimos manejando: los diagramas de fuerzas son siempre múltiples y se encuentran en tensión, lo cual se expresa también en las posiciones molares, estén o no subordinadas estructuralmente, es decir, se expresa en lo que hacen y piensan los presos, los guardias, los estudiantes, los médicos, los enfermos, etc. La política de la transversalidad exige encontrar los coeficientes de transversalidad, tanto teóricos (contradiscursos) como no teóricos, *en las prácticas de los propios sujetos, en particular de los que se encuentran estructuralmente subordinados*, pues la misma diagramática dominante y muchas de sus expresiones molares impiden que sus contraconductas y contradiscursos tengan una fuerte resonancia, aun cuando siempre exista (debido, como hemos visto, al carácter fluido de toda diagramática).

Ya habíamos afirmado antes que los grupos subordinados, aunque posean un alto coeficiente de transversalidad, se ven reprimidos por quienes ocupan las posiciones dominantes; también habíamos apuntado que las instancias de autoridad son las que tienden a (re)conducir las fuerzas al orden, si bien no tienen que comportarse ineluctablemente de ese modo. No obstante, añadimos ahora que esto es así debido a que los diagramas poseen ciertas instancias molares que Deleuze denomina “de integración”: “para toda institución yo me preguntaría en torno de qué instancia molar se realiza la integración. ¿Cuál es la instancia molar que produce la integración de las relaciones moleculares? Y diría, por ejemplo para la familia, que la instancia molar fue durante mucho tiempo el padre (...) ¿Qué va a producir la integración de las relaciones de poder en instancias moleculares? Un alineamiento de las fuerzas, una homogeneización de las fuerzas, una puesta en serie de las fuerzas. Todo eso es lo que hará la integración” (2014: 147). En suma, las instancias de integración molares permiten cierta estabilidad de la trama

diagramática, posibilitan que las fuerzas se enruten de determinado modo y se sedimenten o endurezcan, pero, además, que se sincronicen con otras fuerzas diagramáticas, de ahí que cada institución posea sus instancias de integración que resuenan entre sí y en relación con una instancia “general”: el Estado; esto explica que Deleuze realice la siguiente aseveración:

(...) las relaciones de fuerzas o de poder se actualizan por integración, se integran en instituciones y es así que adquieren una estabilidad y una fijeza que no tienen por sí mismas. Retomo las instituciones en su orden cronológico aproximado, en el orden cronológico de nuestro pasaje por ellas: familia, escuela, ejército, fábrica, y para terminar la vida, prisión. Si seguimos ese orden ejemplar, diría que cada una de esas instituciones es una integración de un conjunto de relaciones de fuerzas. Diría que son integraciones locales. ¿Y qué es el Estado? En nuestras sociedades, en la medida en que tiende a sumar un número más o menos grande de integraciones locales, en la medida por ejemplo en que se encarga de la escuela, o de una gran parte de ella, en la medida en que se apropia de las prisiones, el Estado es sin duda el modelo mismo de una integración global y continua (2014: 146-147).

En ese sentido, cuando Deleuze, Guattari y Foucault aluden a la relevancia de que los subordinados hablen por ellos mismos no reintroducen, de ningún modo, una suerte de sujeto transparente y libre, sino todo lo contrario, se remiten a los coeficientes de transversalidad que encuentran en dichas instancias y que, a menudo, se ven obturados por instancias de integración, las cuales, reiteramos una vez más, no son unívocas tampoco y, eventualmente, pueden abrir ciertos espacios, como el mismo Guattari lo intentó durante una buena parte de su vida en tanto médico y psicoanalista, o Foucault y Deleuze en tanto profesores universitarios. Por otro lado, es el coeficiente de transversalidad de los grupos subordinados, además de la comprensión de la función de integración de las posiciones de autoridad, lo que permite que Foucault, Deleuze y Guattari establezcan una tendencia *revolucionaria*, y no meramente reformista, cuando los “intelectuales” abandonan su posición de representantes y pasan a conectarse directamente, en un mismo plano, con los grupos subordinados. De ahí que, precisamente, Deleuze apunte:

A partir de que una teoría se incardina en un ámbito determinado resulta imposible impedir que tenga consecuencias prácticas sin que desencadene una explosión, incluso en cualquier otro ámbito. Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma la elaboran personas que se pretenden representativas, personas que son profesionales del hablar por los otros, en su nombre, y entonces es una remodelación del poder, una redistribución del poder que va acompañada de una represión creciente; o bien es una reforma reclamada, exigida, por aquellos a quienes concierne, y entonces deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, está llamada a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía (Deleuze y Foucault, 1999: 147).

Deleuze da un bello ejemplo que contradice abiertamente la lectura de Spivak, pues acá el grupo subordinado son los niños de una guardería, de quienes no podríamos decir que poseen perfecta conciencia de su opresión en un sentido tradicional: “Si los niños consiguiesen que se oyese sus protestas en una guardería, o incluso simplemente sus preguntas, esto sería suficiente para producir una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza; verdaderamente, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*, y de ahí deriva su fragilidad radical en cada uno de sus puntos, al mismo tiempo que su fuerza de represión global” (Deleuze y Foucault, 1999: 108). Si lo que está en juego no es la conciencia en un sentido tradicional, lo que “hablar por sí mismo” traduce acá es, ante todo, un coeficiente de transversalidad impersonal. La intelectualidad inmanente podría permitir que las protestas de la guardería se escucharan, sin que eso desembocara en las artimañas de la representación y, por ende, en nuevas operaciones de integración. La intelectualidad inmanente se habrá montado en una línea de fuga infantil, habrá emprendido un devenir-niño que no implica imitar a los niños de la guardería, ni mucho menos considerarlos absolutamente libres y darles por entero la razón, sino dejarse afectar por sus inquietudes, protestas, movimientos. Se habrá inducido así una tendencia hacia la ruptura diagramática, hacia la *revolución*.

Lo que ocurre en una guardería también acontece en el caso de un hospital mental, pues en sendos dispositivos no podría hablarse, en sentido estricto,

de una conciencia tradicional en el momento que se le presta atención al hablar de los grupos subordinados. De hecho, Deleuze recordando a Guattari se pregunta: “¿Llegará una época en que se estudiará con la misma seriedad, el mismo rigor, las definiciones de Dios del presidente Schereber o de Antonin Artaud, como las de Descartes o Malebranche? ¿Se continuará por mucho tiempo perpetuando la separación entre lo que sería la obligación de una crítica teórica pura y la actividad analítica concreta de las ciencias humanas? (estamos convencidos de que las definiciones locas son mucho más serias y más rigurosas que las racionales por medio de las cuales los grupos dominados se relacionan con Dios en nombre de la razón)” (1976: 18). Dejar que el otro hable por sí mismo es, en suma, hacerse un cuerpo sin órganos a partir del con-tacto con la singularidad del niño, del loco; no representarlos, sino constituir nociones comunes y cuerpos comunes con ellos: devenir. Devenir con el objetivo de conquistar otros organismos, otras tierras, otras comunidades. No es casual que Deleuze y Guattari, como ejemplo magnífico de lo anterior, produjeran el concepto mismo de cuerpo sin órganos a partir de su con-tacto con la obra demente de Artaud; obra literalmente desquiciada, pues Artaud pasó mucho tiempo y murió en una clínica psiquiátrica.

En consecuencia, encontrar el coeficiente de transversalidad de las fuerzas que componen nuestros cuerpos actuales implica persistir en ellos, partir de ellos, experimentar con prudencia en ellos. No necesitamos destruir de facto nuestro organismo para liberarnos de él, lo cual no sería más que la muerte; huir, trazar líneas de fuga, desde nuestros organismos, subjetividades e instituciones, implica “descubrir” lo que hay de *revolucionario* en ellos y cómo puede esto ponerse a resonar con lo que está aconteciendo en otras localizaciones. Como veremos en el siguiente acápite, las líneas de fuga solo tienen sentido si nos permiten rehacer el lenguaje, los cuerpos y las instituciones para ponerlos al servicio del potenciamiento de nuestras propias vidas. La política transversal, en tanto política de la localización o de la puesta en resonancia y movimiento desde terrenos parciales, es necesariamente una política de la parodia, puesto que hallar lo virtual en lo actual es sinónimo de inducir un efecto, incluso revolucionario, allí donde nos encontremos, es decir, desde nuestros propios cuerpos. Se comprenderá mejor ahora por qué en los primeros capítulos hablamos de “parodia

del monoteísmo” como eventual ruptura diagramática. Luce Irigaray supo reconocer esto a la perfección cuando introdujo su concepto de mujer como anti-concepto: la mujer es lo no-Uno. ¿Cómo puede ser la mujer una no-mujer?, ¿cómo es posible que la mujer no sea idéntica a sí misma?, precisamente descubriendo su existencia virtual, la pluralidad de fuerzas que la componen y que son capaces de recomponer su propio cuerpo sin apelar a grandes Afueras ni escapismos facilistas. Descubrir lo virtual de la mujer actual es, necesariamente, percibir la multiplicidad sexual que ya somos, pero siempre teniendo en mente nuestro punto de partida molar. La mujer no-Una de Irigaray es como el caracol deleuzeano: “un caracol es un hermafrodita, sí, pero virtual. Sin embargo es real. Es real, tiene los dos sexos, pero no es actual, solo puede actualizarse si pasa por la relación con otro caracol” (2014: 123).

Por supuesto, podría decirse, desde un chato realismo, que las mujeres no son caracoles. Yo diría que sí. Que todas somos caracoles. Y que, en el plan(o) de inmanencia, todas somos mujeres. Eso es lo que le permite a Foucault clamar por una recuperación del cuerpo y sus múltiples placeres o por una sexualidad sin sexo. Vale especificar aquí que, en Foucault (2007), el sexo es el nombre que se le da a la instancia integradora del cuerpo y sus placeres, pues lo que hace es definir los órganos de maneras concretas y asignar funciones específicas. El sexo constituye una instancia integradora molar. A propósito de la sexualidad sin sexo Deleuze precisa: “¿Qué quiere decir una sexualidad sin sexo, una sexualidad molecular? ¿Tenemos amores moleculares? Sí, seguramente los tenemos. (...) Veo en general que amo, pero lo que amo en quien amo es ya más oscuro, es molecular. A quien amo es molar. Es una persona, y una persona es una instancia molar. ¿Pero qué amo en ella? ¿Ese gesto minúsculo? (...) Son micro-amores. En nuestros amores molares está siempre lo molecular: ‘¡Ah, ese pequeño mechón!’. En otros términos, son *siempre rasgos, no formas*” (2014: 142 [cursiva añadida]). No se trata, como piensa Judith Butler, de un retorno a un goce mítico desincardinado, donde cada órgano puede ser erotizado o deserotizado casi que a voluntad. De lo que se trata, más bien, es de encontrar y fabricar un cuerpo sin órganos, una multiplicidad sexual, *en* el cuerpo actual. Esto, como hemos visto, implica toda una ontología materialista inmanente que a Butler le cuesta asimilar: “Foucault quiere afirmar que no hay ‘sexo’ en

sí que no esté producido por interacciones complejas de discurso y poder; sin embargo, sí parece haber una ‘multiplicidad de placeres’ *en sí* que no es el efecto de ningún intercambio específico de discurso/poder” (2001: 129). En suma, la sexualidad sin sexo es para Butler “el juego utópico de los placeres anterior a la imposición y las restricciones del ‘sexo’” (2001: 130).

El error de Butler radica en asumir que la sexualidad sin sexo es una instancia anterior, y que, además, esa instancia es “utópica”, una suerte de paraíso perdido judeocristiano donde todo es posible. Ya hemos visto cómo lo virtual es cualquier cosa menos puro, pues se encuentra diagramado, y cómo lo actual es *inherente* a lo virtual, no una etapa precedente. La dicotomización butleriana de lo virtual y lo actual es lo que, asimismo, le impide comprender aquello que hay de revolucionario en la ontología deleuzeana. Específicamente, Butler (2012) cuestiona a Deleuze por pretender liberar el deseo natural-original que habría sido reprimido por las leyes prohibitivas de la cultura,¹¹⁷ y afirma que no es capaz de salir de la paradoja de oponer el deseo culturalmente trabajado a una naturaleza original encubierta,¹¹⁸ lo cual lo acercaría a la tradición liberal que él mismo critica (!), es decir, a Montesquieu, Bentham, Locke, etc. Es curioso que Butler, por un lado, ignore que Deleuze, dada su ontología, rechaza toda dicotomía entre naturaleza y cultura, y, por otro lado, que el deseo, ligado a los flujos/fuerzas/potencias y al *conatus* spinoziano, es siempre maquínico, nunca puro o meramente dado de antemano (una de sus grandes nociones es la de “máquina deseante”). Con el fin de evitar réplicas como la de Butler, es necesario destacar el carácter paródico de la política transversal, el cual se desprende de su énfasis en lo situado y parcial. Una política transversal solo puede serlo en virtud de la no trascendencia, de aceptar el cuerpo

¹¹⁷ “Tanto para Lacan como para Deleuze, la unidad ontológica es primaria y solo se desmiembra con el advenimiento de la ley cultural que, en consonancia con lo que señalan la mayoría de las teorías de la Caída, arroja como resultado un deseo que no es más que una experiencia de insatisfacción perpetua” (Butler, 2012: 302). Esta cita no merece mayor réplica dada la extrema inexactitud de sus contenidos. El proyecto deleuzeano, en contraste con el lacaniano y en sintonía con el irigariano, reitera constantemente la necesidad de concebir el deseo *sin recurrir a la idea de carencia ni a la negatividad ontológica*.

¹¹⁸ “Deleuze parece contradecir su proyecto original de historizar el deseo, pues su visión simplista del caos libidinal precultural se presenta como un absoluto ahistórico” (Butler, 2012: 300).

como primera localización, pero, a su vez, como posibilidad *real*, virtual, de conexión con otros cuerpos/fuerzas. Aquí no existe ninguna apelación a un gran Afuera, aunque sí a un “afuera” en el sentido de poder superar las formas establecidas. El programa está abierto, sin embargo:

Habría, pues, que hacer lo siguiente: *instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece*, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *contínuums* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. *Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga*, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar intensidades continuas para lograr un CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” frente a los programas todavía significantes y subjetivos. Estamos en una formación social: *ver en primer lugar cómo está estratificada para nosotros, en nosotros, en el lugar donde nos encontramos; luego, remontar de los estratos al agenciamiento [ensamblaje] más profundo en el que nos encontramos incluidos; hacer bascular el agenciamiento [ensamblaje] suavemente, hacerlo pasar del lado del plan de consistencia*. Sólo ahí el CsO se revela como lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, *continuum* de intensidades. *Hemos construido nuestra pequeña máquina particular, dispuesta a conectarse con otras máquinas colectivas según las circunstancias* (Deleuze y Guattari, 2010: 165-166 [cursivas añadidas]).

Liberar el cuerpo *desde el cuerpo* para conectar flujos y conquistar una nueva tierra. Rehacer la escenografía. Política paródica, política transversal.

Notas para una reconceptualización del falogocentrismo/ patriarcado y de la metafísica de lo Uno, o cómo decirle adiós al Hombre y actualizar formas de vida posthumanas

Metafísica tradicional o clásica, metafísica de lo Uno, metafísica de la substancia, metafísica de la presencia, logocentrismo, falogocentrismo, carnofalogocentrismo, carnofalogofonocentrismo: he visto tantos términos en un sinnúmero de filosofías contemporáneas que se ocupan del problema

de la diferencia y la horizontalidad,¹¹⁹ y tantos intentos de superar lo que dichos conceptos implican, que, en algún momento, me percaté de que me estaba preocupando más por comprender *conceptualmente* qué era *eso* tan aterrador y menos, como diría Nietzsche, por su utilidad o perjuicio para la vida. El título de nuestro trabajo tiene que ver, ciertamente, entre otras cosas, con esta proliferación terminológica. Ya en ese terreno aparece la metafísica como no Una, a saber, como indisociable de nuestra metafísica, que, dada la tesis de la inmanencia, es más bien una suerte de ultrafísica, la cual, como hemos visto en este capítulo, nos permite entender la microfísica y reconsiderar, a partir de esta, la macrofísica. Además, he llegado a la conclusión de que esa proliferación terminológica guarda una conexión no muy secreta: a pesar de tanta variación, existe una preocupación transversal, de semblante neonietzscheano, por vincular el pensamiento occidental dominante, expresado principalmente (aunque no solo) en la filosofía canónica de corte racionalista/idealista, con las formaciones sociales occidentales y su tendencia a la jerarquización y la homogeneidad.

Una de las dificultades para enfrentarse con *eso* tan aterrador es que no se sabe cómo agarrarlo. Pareciera que la metafísica de lo Uno fuese de lo más escurridizo. Si la definimos claramente, nos encontramos en sus garras; si apelamos a una constatación científica para determinarla, por ejemplo *sociológica*, seguimos en sus garras; si la nombramos lateralmente y de forma siempre equívoca, no habremos superado la tendencia (masculina) a tomar como motor la negatividad. Pues bien, aprendí de Irigaray y Deleuze que *eso* que no se puede nombrar fácilmente y se nos escapa de las manos posee su lógica, y que lo primero que tendríamos que hacer para captarla es renunciar a muchos de nuestros presupuestos tradicionales. Siguiendo la paródica política de la transversalidad, pude asumir que si *eso* tan aterrador me encantaba era porque me componía, porque a *eso* podía acceder a través de mi cuer(p)o. *Eso* es también mi cuer(p)o. Dejé de lado las elucubraciones conceptuales, aunque no sin antes realizar numerosos esquemas sobre cómo aparecía cada término en cada autor/a, y procedí a intentarlo por la vía del

¹¹⁹ La horizontalidad comprendida como un énfasis en procesos de descentralización y una prudente toma de distancia respecto a las lógicas de la representación. Esto, como mínimo, en términos epistemológicos y políticos (cuestiones que en dichas filosofías aparecen superpuestas).

tercer género de conocimiento. La metafísica de lo Uno, entonces, es para mí, para nosotras, un diagrama de fuerzas transversal a la historia occidental, *por lo menos* desde la Grecia Antigua, que constituye activamente diversas formaciones sociales. Si se escurre tanto, si fluye, de un diagrama de fuerzas se debe tratar. Pero si la metafísica de lo Uno puede ser considerada como un diagrama de fuerzas *real*, existente, sus dos grandes formalizaciones o sedimentaciones *entrecruzadas*, una discursiva y la otra no discursiva, pueden ser denominadas, respectivamente, *falogocentrismo* y *patriarcado*. ¿Qué quiere decir esto? Que las formaciones sociales occidentales, trátese de las llamadas feudales, capitalistas, esclavistas, o trátese de la familia, el Estado, la escuela, etc., son formaciones patriarcales, y los discursos/saberes con que esas formas se hallan imbricadas son de carácter falogocéntrico.

Con lo dicho no pretendo haber des-cubierto, sino re-velado, algo vitalmente estimulante. Tras esta re-velación, y con esta re-velación, todo queda por (de)construir. De ahí que este sea el acápite conclusivo de nuestro trabajo, es decir, el acápite inicial que retorna o devuelve a nuestro primer capítulo (a decir verdad, nunca hubo orden lineal). Por otra parte, ¿de dónde proviene el carácter vitalmente estimulante de la re-velación? Existen múltiples respuestas que podrán intuirse con una lectura transversal de nuestro trabajo, pero quizás la respuesta más sencilla radique en el coeficiente de transversalidad que consigo arrastra. Figurar un colosal diagrama no es, en absoluto, un acto de arrogancia, sino de sensibilidad, de conexión con luchas milenarias que resuenan aquí y ahora, con las luchas de las mujeres, de los niños, de los locos, de los pueblos colonizados, de los animales, de los apátridas, de la naturaleza misma. Pero conectarnos con sus luchas, o mejor, hacer cuerpo y pensar-con los compuestos de fuerzas de quienes luchan, es insistir en la potencia virtual del mismo diagrama metafísico dominante en Occidente –y por ende hoy a nivel global– para volcarse en su propia contra. Por un lado, entre más formas de vida engulle ese Occidente más se complejiza el diagrama y, por otro lado, sus líneas básicas son tan sencillas que explican la proliferación de instancias de integración. En lo que sigue, con el ánimo de comenzar la tarea, intentaré dar cuenta tan solo de las líneas diagramáticas básicas, de por qué las grandes formaciones sociales occidentales pueden ser calificadas de patriarcales, trátese de las que se trate, y cómo dichas formaciones implican discursos/saberes falogocéntricos.

Quizás este análisis (¿mi propio esquizoanálisis?) permita decirle adiós al Hombre y contribuya a actualizar formas de vida posthumanas.

En opinión de Deleuze e Irigaray, la diferencia sexual no es una diferencia entre otras, sino que ocupa un lugar preponderante en la política transversal y de la mimesis lúdica o paródica, respectivamente. De hecho, uno de los primeros textos de los que se tenga conocimiento de Deleuze, escrito en 1945, se titula *Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada*.¹²⁰ Se trata de un artículo que tiene un tono curiosamente mimético-lúdico, para utilizar el concepto de Irigaray, o “deconstructivo”, pues, con el objetivo de enfrentar la obturación de la diferencia sexual en la filosofía, retoma rasgos asociados a las mujeres, como el maquillaje, los torsiona y produce la aparición de la diferencia sin apelar a una nueva identidad en sentido estricto, a un *concepto* alternativo de Otro. La estrategia de Deleuze en este texto es partir de rasgos históricamente asociados a las mujeres y mostrar que, desde ellos, es posible provocar la aparición de la diferencia sexual, que es también una diferencia en el pensamiento, sin que la operación implique definir externamente a las mujeres ni atarlas a unos supuestos rasgos absolutamente inherentes. Como veremos, resulta asombrosa la cercanía con Irigaray. Deleuze abandona luego este tono, pero el problema de la diferencia, y en particular la preponderancia de la diferencia sexual, persiste a lo largo de su obra. Podría aventurarme a afirmar que abandonar parcialmente dicha estrategia y comenzar a hacer alusión a una política de los devenires, que es una política transversal, conlleva aceptar lo complicado que, incluso en un tono mimético-lúdico, puede ser hablar de una diferencia que fundamentalmente no es la suya. Recordemos que una de las grandes características de la política transversal es esquivar los peligros de la representación, por lo que quizás el énfasis en las líneas de fuga y los devenires se mostrara más pertinente que la operación de continuar tematizando a las mujeres, así fuera en tono paródico. No obstante, en el acápite precedente me esforcé por mostrar que los devenires, las fugas y la posibilidad de hacerse cuerpos sin órganos pueden leerse como formas de política paródica o de mimesis lúdica, en la medida en que conllevan una alteración de la propia localización, de lo que se presenta recurrentemente como idéntico a sí mismo, unitario.

¹²⁰ Más adelante retomaremos este texto con mayor detenimiento.

Ahora bien, el acierto de Deleuze es su renuncia a seguir hablando de las mujeres, así sea en modo “deconstructivo” y no objetivante, para pasar a hablar del devenir-mujer, imprescindible en lo que a deshacer su propia localización masculina respecta; este es un desplazamiento que da cuenta de una necesaria prudencia en el proceder ético-político. El desacierto, como lo pusimos de manifiesto en el capítulo anterior, radica en no asumir abiertamente que ese giro específico se corresponde con su corpor(re)alidad y no constituye un universal. En cualquier caso, la diferencia sexual, reitero, continúa siendo central en su obra, principalmente debido a que considera a la familia y el Estado como las dos grandes instituciones e *instancias de integración* estrechamente relacionadas con el pensamiento occidental dominante. No es azaroso que Deleuze y Guattari opongan su ciencia nómada a la ciencia de Estado: tanto el Estado como la familia han sido instituciones protagonistas en las formaciones sociales occidentales por su función de estabilización/centralización y de reproducción de lo Mismo. Si, por ejemplo, algo le reprochan Deleuze y Guattari al psicoanálisis es su reproducción, abierta o soterrada, de las lógicas familiaristas de filiación (“edípicas”, las llaman). De ahí que lo interesante de los devenires sea su capacidad para trans-formar tanto al Estado como a la familia. Como vimos en el apartado anterior, “devenir-subordinado”¹²¹ –sea mujer, niño, animal, demente, etc.– es estratégico dados los coeficientes de transversalidad que dichos grupos implican.

Contagiarse de las fuerzas, de las multiplicidades, que esos grupos ya son, constituye una buena oportunidad para alterar las formas y rehacer la comunidad. Sin embargo, dichas fuerzas, también lo mencionamos, no son inherentemente revolucionarias, también pueden restituir o reforzar las instancias de integración: “Bien es verdad que las bandas¹²² *también están*

¹²¹ La expresión que Deleuze y Guattari emplean es “devenir-minoritario”, en contraste con la “mayoría” o lo “mayoritario”. Sin embargo, tratándose de un problema de poder y dominación y no solo de obturación de la diferencia (y mucho menos de cantidad), prefiero hablar, como lo he hecho a lo largo del capítulo, de subordinación. Me parece un concepto más pertinente, que da lugar a menos equívocos. Literalmente, Deleuze y Guattari apuntan: “La mayoría supone un estado de poder y de dominación” (2010: 107).

¹²² Deleuze y Guattari usan el término “banda” para referirse al carácter múltiple inherente a las fuerzas y, por ende, a cualquier proceso de devenir. Todo devenir, en ese sentido, es microfísico o molecular: “Sí, todos los devenires son moleculares; el animal, la flor o la piedra que devenimos son colectividades moleculares, hecceidades, no formas, objetos o sujetos molares que conocemos fuera de nosotros” (2010: 277).

minadas por fuerzas muy diferentes que instauran en ellas centros internos de tipo conyugal o familiar, o de tipo estatal, y que las hacen pasar a una forma de sociabilidad totalmente distinta, sustituyendo los afectos de manada por sentimientos de familia o inteligibilidades de Estado” (Deleuze y Guattari, 2010: 251 [cursiva añadida]). El lugar privilegiado de la familia como instancia de integración, *en particular a partir de la posición del Padre*,¹²³ es, en parte, lo que convierte al devenir-mujer en la “llave” de todos los devenires: “si todos los devenires son ya moleculares, incluido el devenir-mujer, también hay que decir que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la llave de los otros devenires” (2010: 279). Pero, además, si la forma-familia con el padre a la cabeza resulta una instancia integradora clave es debido a que, históricamente, ha cumplido, junto con el Estado, una función “de trascendencia”, una función de escisión de los seres humanos respecto al devenir de la Vida. Las mujeres, en su posición limítrofe entre el humano y el animal, son la llave para los otros devenires porque son el “primer” contacto, ya en la familia, con la infinita potencia de la materia, de la Naturaleza; esto explica que Deleuze y Guattari establezcan cierta continuidad entre devenir-mujer/animal/imperceptible, donde el devenir-imperceptible constituye, justamente, un devenir-cósmico en el plan(o) de inmanencia: “Si el devenir-mujer es el primer cuanto o segmento molecular, y luego vienen los devenires animales que se encadenan con él, ¿hacia dónde se precipitan todos ellos? Sin duda, hacia un devenir-imperceptible. Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica” (2010: 280).

El mundo de las esencias que ha primado en la tradición occidental percibe la familia como el primer lugar donde el animal humano debe empezar a dejar atrás su animalidad para convertirse en realmente humano; el segundo lugar, también crucial, es el Estado. La familia comienza a domesticarnos, el Estado finaliza la tarea: tenemos la equivalencia entre humano y ciuda-

¹²³ “para toda institución yo me preguntaría en torno de qué instancia molar se realiza la integración. ¿Cuál es la instancia molar que produce la integración de las relaciones moleculares? Y diría, por ejemplo para la familia, que la instancia molar fue durante mucho tiempo el padre” (Deleuze, 2014: 147). No es claro por qué Deleuze habla en pasado, quizás piense que actualmente vivimos una modificación sustancial de la institución familiar. En cualquier caso, afirmar tal cosa sería simplemente elucubrar. Es evidente que la figura del padre continúa siendo fundamental para la forma-familia.

dano.¹²⁴ No obstante, Deleuze y Guattari entienden perfectamente que, en este esquema, las mujeres no han sido consideradas del todo humanas, ni en la familia ni con relación al orden estatal, basta con leer el primer capítulo de la *Política* de Aristóteles para percibirlo inmediatamente. Siendo así, la equivalencia completa es: humano = hombre = ciudadano. El Hombre moderno, ciudadano arquetípico, no solo es occidental (blanco), sino, precisamente, masculino: “Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera (el Ulises de Joyce o de Ezra Pound¹²⁵)” (Deleuze y Guattari, 2010: 107). Todas las modernas instituciones disciplinarias guardan una relación estrecha con el Hombre entendido como ideal normativo o posición mayoritaria¹²⁶ que, en realidad, nadie llega a ocupar, pues, sea como fuere, el plan(o) de inmanencia, ontológicamente hablando, es imposible de negar de manera absoluta: “No hay devenir-hombre, puesto que el hombre es la entidad molar por excelencia, mientras que los devenires son moleculares. La función de rostridad¹²⁷ nos ha mostrado bajo qué forma el hombre constituía la mayoría, o más bien *el patrón que la condicionaba*: blanco, macho, adulto, ‘racional’, etc., en resumen, el europeo medio cualquiera, el sujeto de enunciación” (2010: 292 [cursiva añadida]). Solo es posible negar *parcialmente* el plan(o) de inmanencia a través de las instituciones mencionadas, las cuales tienen como fin separarnos de nuestras potencias, de nuestras fuerzas, para ponerlas al servicio de fines trascendentes y patrones o ideales normativos conectados a dichos fines. El Hombre, representado en la familia por el padre y en el

¹²⁴ “Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la transcendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre” (Deleuze y Guattari, 2010: 28).

¹²⁵ “El rostro es el Europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera” (Deleuze y Guattari, 2010: 181).

¹²⁶ “Es evidente que ‘el hombre’ tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc. Y la tiene porque aparece dos veces, una vez en la constante, otra en la variable de la que se extrae la constante. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa. Incluso el marxismo ‘ha traducido casi siempre la hegemonía desde el punto de vista del obrero nacional, cualificado, macho y de más de treinta y cinco años’” (Deleuze y Guattari, 2010: 107).

¹²⁷ El “rostro” en la obra de Deleuze y Guattari tiene la función de generar una imagen ideal (patrón) a la cual el sujeto se pliega; por supuesto, el rostro de rostros es el Hombre.

Estado por el gobernante/ciudadano, se torna en una instancia de integración fundamental; y recordemos que el padre es una suerte de pequeño gobernante y el Estado una suerte de inmenso padre, precisamente debido a esto es que la tierra del Estado es la *patria*, en inglés *fatherland*, la tierra del padre. Expresado en pocas palabras:

El hombre se constituye así como una gigantesca memoria, con la posición del punto central, *su frecuencia en tanto que es necesariamente reproducido por cada punto dominante, su resonancia, en tanto que el conjunto de los puntos se refiere a él*. Formará parte de la red de arborescencia toda línea que va de un punto a otro en el sistema molar, y que se define, pues, por puntos que responden a esas consecuencias memoriales de frecuencia y resonancia (Deleuze y Guattari, 2010: 292-293 [cursiva añadida]).

Evidentemente Deleuze y Guattari están haciendo alusión al Hombre como instancia de integración que asegura lo que en la cita aparece como frecuencia y resonancia: todos los puntos dominantes, todas las instituciones, lo reproducen y, al tiempo, todas se refieren de vuelta a él, lo cual genera un endurecimiento generalizado. Aquí, reiteramos, el Estado y la familia son las dos instituciones cruciales y las más arcaicas. Por otro lado, referirnos al Hombre como lugar de frecuencia y resonancia implica que este opera como una instancia que lo reduce todo a él, a lo Mismo (reproducción filial), mientras que el devenir-mujer, empezando por el de las propias mujeres, posee, como todo grupo subordinado, un gran coeficiente de transversalidad, es decir, constituye un lugar estratégico que nos (re)conecta con el *continuum* de variación del plan(o) de inmanencia. El devenir-mujer es la “llave” por el que pasan los demás devenires no en un sentido cronológico ni lineal, sino en el sentido de que ella representa, con relación al Hombre, la primera “desviación” del patrón o ideal normativo y el primer contacto con las multiplicidades moleculares de la Naturaleza. Esta no es una afirmación muy diferente a la de Irigaray, para quien las mujeres se encuentran en una posición estratégica respecto a la elaboración y comprensión de una ciencia de los fluidos que trabaja sobre el carácter múltiple y móvil de la Vida misma. Igualmente, Irigaray estaría completamente de acuerdo con Deleuze y Guattari en ver en el Hombre una gran instancia de integración (frecuencia y resonancia), pero *remarcaría* el hecho de que dicha instancia

no solo es masculina, también es, específicamente, paterna: “Padres de familia, padres de naciones, padres-médicos, padres-curas, padres-profesores” (Irigaray, 1985: 7). Deleuze y Guattari, como hemos visto, vinculan directamente las instituciones de la familia y el Estado con el ideal normativo Hombre, pero no destacan la paternalidad de esas tres instancias, aunque sí su masculinidad.

Es necesario precisar aquí que la mujer, en sí misma, en tanto “minoría”, es decir, como primera “desviación” del ideal normativo Hombre, aunque por su posición subordinada tiene un alto coeficiente de transversalidad, no necesariamente implica un devenir-mujer. Esto es lo que explica que las mujeres mismas deban emprender sus propios devenires-mujer, así como, por ejemplo, los negros deben emprender un devenir-negro. *La mujer como mera “minoría” está aún supeditada a la “mayoría” que es el Hombre, constituye una suerte de Hombre en falta o invertido, lo mismo que sucede con el animal y la naturaleza en general* (si el hombre es racional, la mujer es proyectada como emocional o menos racional, por ejemplo). La mujer, y cualquier minoría (ien el fondo todas y todos somos minorías!), debe encontrar su propia molecularidad, sus propias líneas de fuga allí donde se localice:

Quizá sea *la situación particular de la mujer con relación al patrón-hombre* la responsable de que todos los devenires, al ser minoritarios, pasen por un devenir mujer. Sin embargo no hay que confundir “minoritario”, en tanto que devenir o proceso, y “minoría” como conjunto o estado. Los judíos, los gitanos, etc., pueden formar minorías en tales o tales condiciones; pero eso no es suficiente para convertirlos en devenires (...) Incluso los negros, decían los *Black Panthers*, tienen que devenir negro. Incluso las mujeres tienen que devenir-mujer (...) El devenir mujer afecta necesariamente tanto a hombres como a mujeres. En cierto sentido, el sujeto de un devenir siempre es “hombre”; pero sólo es ese sujeto si entra en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor (Deleuze y Guattari, 2010: 291 [cursiva añadida]).

Si, en cierto sentido, todo sujeto de un devenir es inicialmente “hombre” es porque las “minorías” o posiciones de subordinación se tienden a proyectar,

como apuntamos, como Hombres invertidos, fracasados o inacabados. Esto explica, por ejemplo, que al interior de las organizaciones negras o indígenas las posiciones mayoritarias sigan siendo, muchas veces, masculinas, pues sus centros redundan (frecuencia y resonancia) con el Hombre; esto también ayuda a entender por qué al interior del feminismo la mujeres blancas, burguesas y heterosexuales han tenido mayor protagonismo que las que se tienden a salir de dicho patrón: “mujer blanca, burguesa y heterosexual” redunda con el ideal de Hombre, aun cuando, en comparación con este, sea una posición “defectuosa” o “carente”. Por otra parte, el devenir-mujer de la mujer, que no es nada diferente a una operación de mimesis lúdica o paródica, es justamente lo que describe Deleuze en su trabajo de 1945. La diferencia es que en 1945 se mostraba más preocupado por hacer aparecer la diferencia sexual, específicamente “femenina”, que por elaborar una analítica de los múltiples devenires capaces de deshacer el ideal normativo de Hombre, es decir, de deshacer su propio lugar de enunciación. Podría decirse que, mientras Deleuze cambió de rumbo sin abandonar el sentido general del proyecto, Irigaray insistió en el proceso de hacer aparecer la diferencia sexual a través de la mimesis lúdica o paródica.

En su texto de 1945, Deleuze le reprocha a Sartre, en tanto referente de las filosofías que intentan pensar el problema del Otro, no tener en cuenta la sexuación y, en consecuencia, tampoco la mujer: “La mujer no tiene todavía estatuto filosófico. Las filosofías del Otro son extrañas. Y por una razón muy simple: el mundo que nos proponen es un mundo asexuado” (2016: 13). La preocupación de Deleuze es extraordinariamente similar a la de Irigaray, puesto que sobre lo que llama la atención es sobre el tema de cómo la filosofía, y el pensamiento dominante en general, no puede ser descorporizado y, particularmente, asexuado. De acuerdo con Deleuze, en las filosofías del Otro las “reciprocidades, comuniones, esas mezclas concienzudas, son obras de purísimas almas” (2016: 13). Más aún, Deleuze cuestiona a Sartre porque, en sus elucubraciones sobre el amor, el amante (hombre) es quien dicta la pauta para considerar la experiencia del amado (mujer); en otros términos, el Otro aparece como un Yo desdoblado (“reflejado”, diría Irigaray): “Otro sería simplemente otro Yo que sólo tiene sus estructuras propias en el sentido de que es sujeto. Esto es disolver el problema del Otro. Como si el amante solo estuviera sexuado, como si fuera el amante quien

conferiría al amado el sexo opuesto” (2016: 14). En otros términos, el Otro (mujer) se presenta como un Yo reflejado de manera invertida, por lo que la diferencia sexual, la diferencia de la mujer, nunca aparece; pareciera que solo hubiese un sexo, el masculino, y que el otro fuese subsidiario de este. Pero el problema es aún mayor, la filosofía de Sartre no se presenta como masculina, como monosexual, sino como sexualmente neutra: “el mundo de Sartre es todavía más desolador (...): un mundo objetivamente de asexuados, pero con los cuales uno solo piensa en hacer el amor, un mundo totalmente monstruoso” (2016: 14). El mundo de Sartre termina siendo un mundo masturbatorio, del imperio de lo Uno.

A partir de aquí es que comienza la estrategia mimética-lúdica o paródica de Deleuze. En primer lugar, el maquillaje. El maquillaje no es en la mujer lo falso, lo que encubriría una realidad esencial, sino que es la mujer misma: “la mujer maquillada, que atormenta al adolescente tierno, misógino y taimado. Sobre el rostro de esa mujer, se buscaría en vano la expresión de un mundo exterior ausente. En ella todo es presencia. La mujer no expresa ningún mundo posible; o más bien, lo posible que expresa no es un mundo exterior, *es ella misma*” (Deleuze, 2016: 15-16). Esto quiere decir también que el maquillaje: 1) está desligado de su supuesta función de seducción del Yo masculino (el adolescente tierno, misógino y taimado, por ejemplo), a saber, no se somete a los imperativos de la ausencia; y 2) el maquillaje se con-funde con la carne, con el cuerpo entero. Cuestiones que, por supuesto, recuerdan los análisis feministas que, en capítulos anteriores, hemos introducido para remarcar la indisociabilidad de cuerpo y alma, naturaleza y cultura, unidad y multiplicidad. La mujer es sus velos, su maquillaje, no hay mujer substancial y, pese a eso, este es su estatuto filosófico, su diferencia respecto a lo masculino histórico: “Toda la carne de la mujer es consciente, toda su conciencia es carne” (2016: 16); “la mujer es esencialmente lo encarnado, pero cuanto más se hunde en su materialidad, más se vuelve inmaterial, se retoma como la expresión de sí misma, deviniendo el propio posible ser que ella es” (2016: 17). Ahora bien, la mujer, entendida como espíritu corporizado y cuerpo espiritualizado, tiene el riesgo constante de ser reducida a un cuerpo bruto, vacío, a una materialidad pasiva: “el peligro que pesa sobre la mujer como una carga desgraciada, consiste en que ella pierda dicha conciencia, *que ya*

no sea más que un vientre, una materialidad desbordante, un maquillaje que se disuelve: entonces es una cosa” (2016: 17 [cursiva añadida]).

En contraste con la tendencia cosificadora de la naturaleza pasiva o desbordante, en cualquier caso bruta, irracional, Deleuze comprende que la mujer, dada su corpor(re)alidad, puede conllevar una concepción de la naturaleza, el cuerpo y la materia como lugares de creatividad, como sujetos, que sin embargo no necesitan salir de sí. De allí que se pueda considerar que “la mujer es cósmica. Es cosa y conciencia, cosa en la conciencia, conciencia en la cosa. Y la pura conciencia, la conciencia de sí, lleva la materia a la que afecta al coeficiente cósmico” (Deleuze, 2016: 17-18). Dicho de otro modo: “la mujer es un universal concreto, un mundo, no un mundo exterior, sino el mundo debajo del mundo, un comprimido de mundo interiorizado. De allí el prodigioso éxito sexual de la mujer: *poseer a la mujer es poseer al mundo*” (2016: 18 [cursiva añadida]). Como vemos, ya en 1945 Deleuze entiende a la perfección que el devenir-mujer, empezando por el devenir-mujer de las mujeres, es la “llave” de todos los devenires, hasta llegar al devenir-imperceptible o cósmico. Es justamente la mujer, dada su diferencia histórica corporizada, la que nos muestra una vía para acceder al cosmos sin negar nuestra propia localización, nuestro cuerpo. En contraste, el hombre siempre ha intentado negar su cuerpo, confundirse con un universal asexuado, con el fin de poseerla a ella, a ella y al cosmos entero. En ese sentido, el “imperativo” político del hombre es devenir-mujer, mientras que el de la mujer no es devenir-hombre, sino devenir-mujer también: recuperar su cuerpo, recuperar su singularidad más allá de toda esencia o concepto.

La mujer, entonces, es el primer sitio para la comprensión de la microfísica y la reconceptualización de la macrofísica. Ella es la realidad en sí, lo nouménico, una realidad que no se deja agarrar, que es imposible de poseer desde el exterior, aunque el Yo masculino se esfuerce por hacerlo (nunca dejando de fracasar): “no arruinar ese peinado. No tocar ese maquillaje. Defensa verbal proferida por la mujer, pero que, más allá de las palabras, revela la verdadera significación ontológica del maquillaje” (Deleuze, 2016: 22). Pero si la mujer no se pudo aprehender desde el exterior, entonces estamos “condenados” a la proliferación de interpretaciones, a la multiplicación de lecturas que se corresponde con la multiplicidad que ella misma es: “la mujer no es como

Otro, no revela un mundo nuevo, simplemente me mira, piensa algo de mí y sus pensamientos la hacen reír. Soy presa de la confusión al verme efecto de sobrentendidos, *de interpretaciones*, de secretos que no conoceré, de cuchicheos que no son en mi honor” (2016: 22). No obstante, a través de la conquista masculina, de la seducción, que es la conquista de la tierra entera, se pretende reducir la proliferación de interpretaciones para aprehenderla a ella (la mujer, la tierra) y plegarla a los deseos del Hombre, es decir, convertirla en un Mismo desdoblado, proyectado, convertirla, cual *espejo*, en Otra-para-Él: “mis tentativas de seducción no eran sino una voluntad de impresionar a una mujer, de reducir su interpretación a una pura expresión, a un espejo en el cual me encontré tal como quiero ser, en última instancia tal como creo ser” (2016: 22). El desafío, según Deleuze, se encuentra en preservar a toda costa el secreto que es la mujer, su inviolabilidad, lo cual filosóficamente se traduce en asumir la naturaleza velada, maquillada, de la verdad, es decir, de la realidad misma. El conocimiento, consecuentemente, se distancia del modelo del desocultamiento. No hay nada oculto en sentido estricto, no hay ningún interior tras un exterior, el maquillaje es el propio cuerpo. Esto no quiere decir que no podamos conocer, sino que el conocimiento ya no será el de la conquista, sino el de la *caricia*: “la caricia expresa esencialmente la síntesis del ser y de lo posible, esa conciencia de sí que aligera la carne, esa identidad de lo material y lo inmaterial, del exterior y del interior (...) Ahora bien, si a través de la caricia como acto, el amante puede acercarse a la esencia femenina, entonces la mujer misma es el ser como caricia” (2016: 24-25).

La caricia, como hemos puesto de manifiesto en otros capítulos, constituye el modelo de un conocimiento corporizado, en el que no existe sujeto y objeto, sino cuerpos singulares en co-modificación. La mujer, dice Deleuze, es caricia (Irigaray dirá que se toca y retoca sin cesar), ese es el devenir-mujer de la mujer, mientras que el hombre, irremediabilmente, tiene que aprender a acariciar (devenir-mujer del hombre). Esto, que parece en algún punto reducirse a una metáfora para abordar un tema meramente epistemológico, no es tal cosa, lo que aquí está en juego es la posibilidad de comprender realmente la diferencia, más allá de toda lógica de espejo, de especulación, y la posibilidad de entablar relaciones de no apropiación con esa otra que es la mujer, pero, en el límite, con la realidad en general. No es casual que Deleuze finalice su texto recusando la distinción sujeto/objeto a la hora de

comprender la diferencia “femenina”: “La mujer no es objeto ni sujeto, ya no es solamente lo que se tiene, pero todavía no es lo que es, es el impulso del objeto hacia la subjetividad” (2016: 25). La desobjetivación de la diferencia en el pensamiento se corresponde con una operación de desapropiación en las relaciones sexuales y en las relaciones sociales en general: la mujer no se tiene, no se posee. Por otra parte, esto implica una transformación de la subjetividad de la mujer misma (devenir-mujer de la mujer), quien ya no será objeto, pero tampoco mero sujeto (pues la posición de sujeto es masculina), sino “el impulso del objeto hacia la subjetividad”, en otros términos, una naturaleza viva, activa y pensante, una conciencia corporizada.

Inversamente, el hombre, no teniendo objeto para poseer, no podrá seguir considerándose puro sujeto y se verá forzado a entrar en un devenir-mujer. La propia posicionalidad de Deleuze, su corpor(re)alidad, explica entonces su énfasis posterior en una analítica de los devenires capaces de deshacer la figura del Hombre; probablemente, repetimos, su falla haya sido no explicitar cómo ese parcial cambio de estrategia se corresponde con su singular corpor(re)alidad. Todo sujeto “revolucionario” que se halle cerca del ideal normativo de Hombre tendrá una inclinación a hacer énfasis en el devenir-subordinado, minoritario, y, por ende, a abandonar el lugar de mero “sujeto de la enunciación”, de sujeto propiamente dicho, mientras que quienes se encuentran en posiciones subordinadas estarán más tentados/os a, en primer lugar, *querer recuperar su diferencia y las potencias de un cuerpo visto como invertido o mutilado, aun cuando esa recuperación no necesariamente pase por un nuevo substancialismo que remitiría otra vez al imperio de lo Mismo*. Se entiende perfectamente, desde esta óptica, la incomodidad de Irigaray con el concepto de cuerpo sin órganos en relación con la política de las mujeres: “¿El cuerpo sin órganos no es acaso, para ellas [las mujeres], una condición histórica?” (2009: 105). Cuando Deleuze, con el tiempo, *tiende* a olvidar o a obliterar la coimplicación de la filosofía con la específica corpor(re)alidad, irrumpe Irigaray para recordar eso que, *así lo sepamos*, a los hombres se nos escapa de la memoria de tanto en tanto: que se piensa y escribe con el cuerpo sexuado.

No existe inconveniente alguno en afirmar que el devenir-mujer de los hombres se engancha con el devenir-mujer de las mujeres (llave de todos los devenires), y que ambos van dirigidos a una suerte de devenir-cósmico

que termina por desfigurar o deshacer al Hombre en tanto ideal normativo, *pero es necesario reconocer que poner las cosas en ese “orden”, expresarlas de ese modo, se corresponde ya con una necesidad de los propios hombres por desfigurar el rostro que los condiciona.* Mientras que, en el caso de las mujeres, lo que aparece como primero y más importante es la idea de conquistar un lugar, un cuerpo negado, lo que, es cierto, como efecto colateral implica deshacer el rostro masculino. El énfasis no es idéntico. No es azaroso que Frantz Fanon, intelectual racializado como negro, haya entrado en una controversia similar a la que entró Deleuze con Sartre y luego Irigaray con el propio Deleuze. Fanon le reprochaba a Sartre considerar lo negro en una relación dialéctica con lo blanco y dirigida a extinguirse. Para Fanon, ciertamente, había que deshacer lo blanco hegemónico y lo negro como estereotipo (espejo de lo blanco), pero esto no equivale a rechazar lo negro sin más ni más. En otros términos, Fanon apelaba a la necesidad de emprender un juego paródico o devenir-negro de lo negro mismo, pues, para él, lo central no era deshacerse de su piel y de su psique racializadas, sino recuperarlas; de hecho, los imperativos que pesaban sobre él eran los de odiar su cuerpo (como sucede con las mujeres, por demás), al tiempo que se lo sujetaba a este como una inevitable tortura. Había que, en contra de la propia piel, intentar ser blanco, sin nunca poder trascender esa piel (piel negra, máscaras blancas). Sartre, dada su corpor(re)alidad, no percibía las cosas de la misma manera:

Quería ser típicamente negro, no me fue posible. Quise luego ser blanco, más valía reírse. Y cuando intenté, en el plano de la idea y de la actividad intelectual,¹²⁸ reivindicar mi negritud, me la arrancaron. Me demostraron que mi andadura peculiar era sólo un término de la dialéctica (Fanon, 1973: 109-110).

“La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último.”¹²⁹ Cuando leí esta página sentí que me robaban mi última posibili-

¹²⁸ Fanon se refiere acá, y en el siguiente fragmento cuando hace referencia a los “jóvenes poetas negros”, al movimiento teórico y político-artístico, en particular poético, de la Negritud, el cual, similar a lo que sucede con el escribir-mujer de Irigaray y de otras mujeres de su generación, intentaba experimentar con una suerte de escribir-negro. En el caso de Fanon, ese escribir-negro, como se lee en el fragmento, nada tiene que ver con ser “típicamente negro”, es decir, no hay ninguna pretensión substancialista allí.

¹²⁹ Fragmento del *Orfeo negro* de Sartre.

dad. Dije a mis amigos: “La generación de jóvenes poetas negros acaba de recibir un golpe que no perdona nada”. Se había hecho un llamamiento a un amigo de los pueblos de color [Sartre] y este amigo no había encontrado nada mejor que mostrar la relatividad de su acción (Fanon, 1973: 109).

Jean-Paul Sartre olvidó que el negro sufre en su cuerpo de manera distinta que el blanco (Fanon, 1973: 109).

El llamado de Fanon, similar al de Irigaray y al del Deleuze de 1945, es a pensar un cuerpo, en este caso racializado, que sea capaz de trascender, pero *no por negación de lo que es, sino insistiendo en aquello que es*: “mi conciencia negra no se da como carencia, mi conciencia negra *es*” (1973: 112). La propuesta consiste en plantear una trascendencia inmanente, lo que implica que aún es posible reivindicar lo negro, pero con la condición de que no sea idéntico a sí mismo. Consecuentemente, el llamado también es a un pensar necesariamente incardinado, racialmente situado, que sea capaz de evitar la escisión entre un espíritu universal (en realidad blanco) y una piel particular (negra): “para nosotros el cuerpo no se opone a lo que vosotros llamáis espíritu. Estamos en el mundo, dentro del mundo. ¡Viva la pareja Hombre-Tierra!” (1973: 104). Fanon, a propósito de la conciencia corporizada y de la trascendencia inmanente, cita un poema del poeta negro Langston Hughes que dice: “Yo he conocido ríos, / antiguos, sombríos ríos; / mi alma se ha ahondado / como los hondos ríos /” (Hughes en Fanon, 1973: 105). Y es que, como sucede con el escribir-mujer, la poesía –y las dimensiones poéticas del lenguaje en general (ritmo, silencios, ecolalias, etc.)– guarda una relación directa con la trascendencia inmanente o, como diría Deleuze, el devenir-imperceptible. En el escribir-negro el negro deviene mundo sin negar su cuerpo y sin obliterar su especificidad racial, su historia corporizada. Esto implica que aquí también hay, como apuntaba Deleuze, un “impulso del objeto hacia la subjetividad” que va más allá de toda dicotomía entre sujeto y objeto. De hecho, Fanon saca las consecuencias debidas y asegura que, si el Hombre blanco ha querido objetivar y apropiarse del cuerpo y de la naturaleza, el negro se con-funde con ella, se re-toca con ella: “¡Me caso con el mundo!, ¡soy el mundo! El blanco no ha comprendido jamás esta substitución mágica. El blanco quiere el mundo;

lo quiere íntegro para él solo. Se descubre a sí mismo señor predestinado de este mundo. El blanco hace siervo suyo al mundo. El blanco establece entre él y el mundo una relación de apropiación” (Fanon, 1973: 105).

A partir de mi propia experiencia y de la lectura de autores como Fanon, Deleuze e Irigaray, autores que también constituyen dicha experiencia, que no son meros objetos de estudio sino compañeros de viaje, he podido percibir que en las formaciones sociales occidentales, y en su(s) sistema(s) de pensamiento, la tendencia a la apropiación y a la objetivación es un aspecto transversal. Ya habíamos definido, de la mano de Deleuze y del Foucault de Deleuze, que un diagrama es una “organización” de fuerzas, siempre múltiples, y que por lo tanto implicaba materias no formadas y funciones no formalizadas. En otros términos, el diagrama nos permite comprender hacer sin sujetos ni objetos. Teniendo en cuenta esto, quisiera definir a la metafísica de lo Uno o de lo Mismo como un diagrama que atraviesa y compone las formaciones sociales occidentales, y cuyas fuerzas básicas son las de: 1) equivaler, 2) intercambiar y 3) apropiar. Estas tres fuerzas o haceres impersonales se encuentran diagramadas de tal modo que 1 (equivaler) y 3 (apropiar) someten a 2 (intercambiar). Cuestión que, al nivel diagramático, ya define toda una economía política, una economía que podríamos denominar de objetivación y apropiación. No obstante, si las fuerzas se lograran reorganizar, de tal modo que 2 (intercambiar) sometiera a 1 (equivaler) y 3 (apropiar), entonces podríamos hablar de una nueva economía política, una economía de los flujos en la que hay, como dice Irigaray, intercambios sin apropiación. Lo “propio” (singular) y lo “equivalente” (universal) se reinscribirían en un terreno de continuo intercambio a tal punto que sería imposible distinguir los sujetos de los objetos y la ipseidad de la alteridad, sin que ello conlleve una negación del cuerpo y la singularidad. Por supuesto, dado que el diagrama es inestable en sí mismo, esa otra economía ya existe, se trata de una suerte de virtualidad, *real* como todo virtual, que compone el diagrama de la metafísica de lo Uno. A su vez, en la medida en que las formaciones sociales occidentales son formaciones compuestas de otras formaciones, se entiende perfectamente que esta diagramática esté vinculada a otras que, aun cuando no son dominantes, la arrastran en múltiples direcciones. En lo que a este trabajo respecta, solo puedo *esbozar* la metafísica de lo Uno, sabiendo que está todo por hacer.

Comprender las tres fuerzas básicas de la metafísica de lo Uno es relativamente sencillo, basta con consultar el diccionario de la Real Academia Española. Equivaler: “dicho de una persona o de una cosa: ser igual a otra en la estimación, valor, potencia o eficacia”. Es perfecto: equivaler, en tanto fuerza, no nos dice aún qué hace equivalente, no especifica si se trata de persona o cosa ni si es una equivalencia de estimación, valor, potencia o eficacia, cuestiones que sabríamos si hacemos un análisis molar donde, por ejemplo, las mercancías-mujeres se convierten en equivalentes a través de su abstracción en términos de valor para el intercambio. Intercambiar: “hacer cambio recíproco de una cosa o persona por otra u otras”. Nuevamente es perfecta la definición, pues no sabemos qué es aquello que se intercambia, si cosa o persona, lo interesante es que se trata de un “cambio recíproco”, no de un don o cambio en una sola vía; el intercambio, en consecuencia, es una fuerza que *pone en relación a mínimo dos*. Apropiar: “1. hacer algo propio de alguien y 2. aplicar a cada cosa lo que le es propio y más conveniente”. Esta definición es aún más interesante que las dos anteriores debido a su ambigüedad explícita, si bien todas las fuerzas son inestables en sí. Apropiar, en tanto fuerza, tiende a la distinción entre sujeto y objeto, las prefigura, pues pone en relación “algo” para “alguien”, aunque no sabemos aún qué puede ser ese “algo” ni ese “alguien”. Por otra parte, la propiedad también alude a aquello que es adecuado o inherente a “alguien” o a “algo”, es decir, se trata de una fuerza que tiende a caracterizar la singularidad y lo que le conviene a “algo” o a “alguien”; sin embargo no sabemos si eso “propio” implica substancializar un ente, normalizarlo, o todo lo contrario, comprender su singularidad más allá de las operaciones substancialistas y de normalización.

En cualquier caso, como en el diagrama de la metafísica de lo Uno el apropiar guarda una relación muy fuerte con el equivaler para someter al intercambiar, el apropiar tiende hacia el equivaler y el equivaler hacia el apropiar con el fin de intercambiar. Esto significa que el apropiar tiende a asumir lo propio a través de operaciones de equivalencia o, en otras palabras, a prefigurar la relación cosa-para-un-sujeto y a caracterizar lo propio bajo modelos substancialistas y de normalización, mientras que las equivalencias se tienden a convertir en equivalencias de valor para el intercambio de objetos o de sujetos objetivados. He aquí la metafísica de lo Uno que, reiteremos, en sí misma no es Una, ya que sus fuerzas no guardan en todo momento ese

tipo de relación, aunque dicha relación sea la predominante y no se haya experimentado aún una mutación o ruptura diagramática. Se trata de toda una microfísica del poder que, pensamos, tiene la capacidad de relocalizar el problema foucaultiano y deleuzo-guattariano del microfascismo. La metafísica de lo Uno, antes que a microfascismos, alude a micropatriarcados y microfalogocentrismos, pero también, en efecto, a microfascismos, microcolonialismos, microcapitalismos, etc. Capitalismo, fascismo, patriarcado, en fin, todas esas *formas*, y otras tantas, ya existen de manera virtual en la metafísica de lo Uno. Esto es lo que explica que Frantz Fanon y Aimé Césaire entablen una relación directa entre colonialismo, capitalismo y fascismo. De acuerdo con Césaire, por ejemplo, las formaciones sociales occidentales, en particular las capitalistas, han estado orientadas hacia la colonización de otras formaciones y, en última instancia, hacia una suerte de colonialismo interno que es el fascismo. Césaire realiza dicha afirmación porque considera que *las formaciones sociales occidentales han tendido siempre a entablar una relación de apropiación respecto a lo que consideran extraño o extranjero (diferente) y, en últimas, un proceso de eliminación o descarte de lo inapropiado/ble*. Dicha tendencia se torna explícita con los grandes imperios coloniales que, desde el siglo XVII, se empezaron a erigir en Europa y que tienen su continuación en los modos imperialistas del capitalismo contemporáneo, incluso tras la independencia formal de las colonias. El intelectual peruano Aníbal Quijano (2007) ha acuñado el término “colonialidad” para hacer referencia a las estructuras coloniales que perduran más allá del mero imperialismo formal y, como Césaire, considera que la modernidad capitalista es indisoluble de la colonialidad, de ahí que se refiera constantemente a la dupla modernidad/colonialidad. Ahora bien, lo que me llama la atención de Césaire, específicamente, es la siguiente afirmación sobre el fascismo o nazismo (a este nivel la diferencia entre ambos no es relevante):

Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del

hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (2006: 15).

Césaire nos está pidiendo aquí que le prestemos atención a las formas de *actuar* de Hitler y del hitlerismo, ya que su comprensión nos permitiría entender que esas *acciones* componen, recorren, las formaciones sociales capitalistas y occidentales en general, de ahí que asevere que el humanista y cristiano burgués del siglo XX está *habitado* por un Hitler y lo ignora. Nuestra lectura del asunto es que capitalismo, colonialismo y fascismo, en tanto formas occidentales, se encuentran atravesadas y configuradas por el diagrama de la metafísica de lo Uno que, sin embargo, se actualiza de múltiples maneras. Es evidente que, desde el punto de vista molar, de las formas, Hitler no es cualquier “humanista y cristiano burgués del siglo XX”, pero tampoco cualquier gobernante imperial, el fascismo tiene su especificidad. No obstante, desde el punto de vista molecular o microfísico, toda formación social capitalista está habitada por un Hitler. De hecho, desde el punto de vista de las *acciones*, y en esto seguimos muy de cerca a Césaire, lo que *hizo* el fascismo era algo que ya se *hacía* en las colonias de los imperios occidentales, la diferencia fundamental fue que se empezó a *hacer* con los propios europeos. *Lo anterior implica que, en términos diagramáticos o de las acciones sin instituciones, funciones y sujetos específicos aún, el fascismo ya se encuentra presupuesto en el colonialismo y el colonialismo ya se encuentra presupuesto en el fascismo, y ambos en las formaciones sociales capitalistas y occidentales en general.*

No es casual, por ende, que apelando al carácter germinal, diagramático, del fascismo en el capitalismo Césaire añade: “Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler, al final del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler” (2006: 16). Actualmente, en un escenario global donde, con gobiernos como los de Trump en Estados Unidos o Bolsonaro en Brasil, atendemos a una especie de resurrección del fascismo, muchos analistas piden no equiparar asuntos tan distintos con el argumento de que el fascismo histórico tenía metas, tipos de organización y discursos que no se pueden igualar a los de Trump o Bolsonaro. A mi entender, a estos analistas se les escapa lo más importante: puede que, molarmente hablando, tengan razón, pero molecularmente mucha gente *siente* que está pasando

algo, que hay impresionantes afinidades que parecen inclinarse hacia un neofascismo formal, aunque aún no lo sea. Las afinidades diagramáticas también explican que el capitalismo contemporáneo, caracterizado por su acelerado proceso de uso y descarte de objetos y sujetos objetivados, sea percibido por muchos como intrínsecamente fascista y colonial (pese a que tanto el fascismo como el colonialismo formales hayan casi desaparecido). Evidentemente, no hay en esto ninguna falta de conocimiento mínimo de las particularidades históricas, lo que hay es una afinada percepción, a nivel molecular, de las relaciones entre fascismo, colonialismo y capitalismo.

Es necesario, en este punto, hacer un par de precisiones para poder continuar. Si bien es cierto que un mismo diagrama recorre y compone activamente las diferentes formaciones sociales occidentales, no es menos cierto que ese mismo diagrama adquiere organizaciones diversas (por ejemplo, en cuanto a las intensidades de los diferentes tipos de fuerzas se refiere) de acuerdo con las actualizaciones molares. En otras palabras, no solo lo molecular expresa lo molar, sino que lo molar expresa lo molecular. Recordemos que no se trata de una edificación donde el diagrama es la base y las formas son sus superestructuras, sino de dimensiones diferentes pero co-constitutivas. Eso explica que sea posible hablar de múltiples instancias micro en la metafísica de lo Uno: microfascismos, microcolonialismos, micropatriarcados, microcapitalismos, etc. La comprensión de lo molecular es tan o más compleja que la de lo molar, en este trabajo solo proponemos, modestamente, unas tímidas aproximaciones. Asimismo, resulta clave anotar que ni las multiplicidades moleculares ni las diversas formas molares se excluyen necesariamente entre sí, aunque pueden presentarse las unas sin las otras o, eventualmente, enfrentarse las unas con las otras. Una formación social puede, por ejemplo, ser patriarcal y, al tiempo, capitalista, imperialista y fascista molarmente hablando, pero puede que otra sea capitalista a nivel molar y fascista solo a nivel molecular. En cualquier caso, la *constante molar de toda formación social occidental significativa ha sido el patriarcado/falogocentrismo*. Es posible hablar de la forma-escuela, de la forma-hospital, de la forma-Estado, de grandes formaciones sociales esclavistas o feudales, de fascismo, de colonialismo, en suma, de prácticamente cualquier forma de dimensiones considerables, e inmediatamente reconoceremos que ellas también son formas patriarcales y falogocéntricas.

El patriarcado/falogocentrismo es el arcaísmo molar que caracteriza la historia occidental y cada una de sus formaciones sociales dominantes. En contraste con Deleuze y Guattari, pensamos que es incluso más constante que el Estado. Para ellos, ya lo hemos visto, el Estado siempre está presupuesto molecularmente, pero molarmente, en cuanto a la historia humana se refiere, tiene una historia concreta que es antiquísima, que se remonta a la diferencia entre pueblos nómadas y sedentarios (aunque no todo pueblo sedentario sea un pueblo con Estado). Yo me aventuraría a decir que lo nómada y lo sedentario, ambos, ya implican formaciones patriarcales, si bien no todo pueblo nómada o sedentario es forzosamente patriarcal. El punto es que, para nosotras, la formación patriarcal/falogocéntrica es la principal constante molar, *por lo menos*, en la historia occidental, y por ello *constituye el lugar privilegiado para comprender los aspectos básicos de la metafísica de lo Uno*. Por consiguiente, concuerdo con Irigaray cuando asegura que la política feminista puede tener la capacidad de poner en duda “las formas y la naturaleza de la vida política” (2009: 60), lo que equivale a decir que la política feminista posibilita comprender el funcionamiento general de las formaciones sociales occidentales y su diagramado básico, con lo cual la acción política tradicional debe verse necesariamente alterada. Es prácticamente una constatación histórica que así ha sido, no es casual que los feminismos piensen la politicidad de asuntos que van desde lo que se considera privado (“lo personal es político”, decía Kate Millet) hasta nuestra relación con las máquinas, la naturaleza y nuestro propio estatuto ontológico (ciberfeminismos, ecofeminismos, xeno y transfeminismos, etc.).

Siguiendo muy de cerca la propuesta de Deleuze y Guattari, diremos que la metafísica de lo Uno se formaliza en dos grandes configuraciones: falogocentrismo y patriarcado. La primera de ellas es la forma discursiva, mientras que la segunda es la no discursiva. Ahora bien, no es que lo discursivo y lo no discursivo existan de manera separada, se trata de dimensiones co-constitutivas. En este esquema ni lo discursivo se supedita a lo no discursivo, ni lo no discursivo a lo discursivo. Por otra parte, habíamos establecido que el diagrama estaba compuesto por tres fuerzas: equivaler, intercambiar y apropiar, y habíamos dicho que la primera y la tercera mantenían una relación particular y sometían a la segunda. Así, el apropiar tiende a asumir lo propio a través de operaciones de equivalencia o, en otras palabras, a

prefigurar la relación cosa-para-un-sujeto y a caracterizar lo propio bajo modelos substancialistas y de normalización, mientras que las equivalencias se tienden a convertir en equivalencias de *valor* para el intercambio de objetos o de sujetos objetivados. Pues bien, el patriarcado les da nombres específicos a esos haceres impersonales: son justamente las mujeres aquellos sujetos que, en primer lugar, se encuentran entre el sujeto y la cosa. En la historia occidental, las mujeres son los primeros sujetos objetivados para un intercambio entre hombres, quienes son considerados los sujetos propiamente dichos. Esto, por supuesto, involucra una operación de apropiación (ellas son cosas para los intercambios y las necesidades masculinas) y de equivalencia general: las mujeres no solo son intercambiables entre sí, sino que, si lo son, se debe a que poseen un valor concreto respecto a determinados ideales normativos que responden a los deseos masculinos. En otros términos, para que una mujer “virgen” sea intercambiada ha tenido que acontecer un proceso de equivalencia respecto a un ideal normativo de virginidad. De ahí que Irigaray considere esencial el análisis de la mercancía y su fetichización al momento de caracterizar el patriarcado:

(...) la mujer es tradicionalmente valor de uso para el hombre, valor de cambio entre hombres. Mercancía, pues. Lo que la deja como depositaria de la materia, cuyo precio será estimado con arreglo al patrón de su trabajo y de su necesidad por unos “sujetos”: obreros, vendedores, consumidores. Las mujeres están marcadas fálicamente por sus padres, maridos, proxenetas. Y esa acuñación decide su valor en el comercio sexual. La mujer no sería nunca otra cosa que el lugar de un intercambio, más o menos rival, entre dos hombres, incluso para la posesión de la madre-tierra (2009: 23).

Irigaray, lúcidamente, muestra que, en el orden patriarcal, las mujeres tienen un valor de uso y un valor de cambio, y que ambos son importantes, pero que es principalmente el segundo el que cuenta. Si tienen un valor de uso es porque, cuando se las compra, vende e intercambia en general, son sus fuerzas corporales las que están en juego, por ejemplo su valor de uso en tanto organismos reproductores. No obstante, ese valor de uso está supeditado a que tengan un valor de cambio abstracto (ideal de madre, en el ejemplo anterior). En otros términos, no son los cuerpos de las mujeres lo que más desean los hombres, sino su cuerpo convertido en mercancía valiosa y acumulable

(marcada fálicamente, diría Irigaray), sin otro fin último que la acumulación: “Desde luego, poseer una mujer le resulta indispensable al hombre por el valor de uso reproductivo que ella representa, pero su deseo es el de tenerlas a todas. De ‘acumularlas’ a todas, en la enumeración de sus conquistas, seducciones, posesiones sucesivas y a la vez sumables: como patrón(es)” (Irigaray, 2009: 130). Irigaray apunta aquí algo profundamente contraintuitivo. Se suele decir que el patriarcado constituye un orden donde los cuerpos de las mujeres son sistemáticamente apropiados por los hombres, lo cual, como vemos, es un hecho, pero no se suele decir que lo que interesa de esos cuerpos no es tanto su valor de uso como su valor de cambio y, en últimas, la acumulación por la acumulación. Ahora bien, si comprendemos, como apunta Irigaray y como lo hemos manifestado en diferentes momentos, que el deseo de poseer a las mujeres es, finalmente, el de poseer la materialidad entera, pero no en tanto valor de uso sino de cambio, entenderemos a la perfección por qué el capitalismo contemporáneo –una formación patriarcal– no solo explota, usa y consume la realidad entera, sino que lo hace a tal punto que no queden ni siquiera condiciones materiales para la existencia del capitalismo mismo. *Si es el uso el que está supeditado a la acumulación de valor, entonces no hay límite alguno.* De ahí que Irigaray añada que el uso siempre se les escapa a los sujetos apropiadores, pues con lo que lidian no es con la materia misma, son incapaces de lidiar con ella, lo único que hacen es “trabajarla” para convertirla en valor de cambio y, lo más relevante, en mercancía acumulable. De hecho, el valor de uso sin el valor de cambio resulta irreconocible para los hombres, no sabrían qué hacer con una materialidad no objetivada, no fetichizada:

La mujer, objeto de intercambio, difiere de la mujer, valor de uso, en que no se sabría por dónde agarrarla, porque “en contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, *ni un solo átomo de su sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores.* De ahí que, por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor”.¹³⁰ El valor de una mujer siempre se escapa (Irigaray, 2009: 131 [cursiva añadida]).

¹³⁰ Esta cita corresponde al capítulo 1, del libro 1, de *El capital* de Marx; como vemos, aquí Irigaray emplea una estrategia de mimesis lúdica o paródica tal y como fue abordada en nuestro capítulo anterior.

Cuando Irigaray, a través de Marx, se refiere a la “objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías” no está haciendo alusión a otra cosa que a lo que en el capítulo precedente calificamos como ideología, fetichismo y conocimiento de primer género en general. Si hay un acercamiento “sensorialmente grosero” es porque se trata de una relación sujeto/objeto, supuestamente “contemplativa”, que, desde el preciso instante en que establece un cordón sanitario entre ambos, ya no está lidiando con la complejidad de la materialidad viva, sino con una abstracción que posibilita una apropiación parcial, nunca absoluta, de dicha materialidad. A su vez, el objeto-mercancía convertido en *puro valor* lleva al extremo la fetichización: el valor que es *valor en sí mismo* ya no arrastra “un solo átomo de sustancia natural”, si bien supone el desprecio más inaudito de la materialidad entera. El capitalismo es precisamente esa formación social que ha sido capaz de producir algo así como el *valor en sí mismo*, supuestamente independizado de cualquier soporte material (léase: expansión de la mercancía de mercancías, el dinero, y su conversión mágica en “pura inmaterialidad” con la financiarización). Se cree que el dinero infinitamente acumulado otorga un acceso igualmente infinito al uso de la materia. Básicamente, *quien es infinitamente millonario es igual a Dios padre*, puede incluso pagar la regeneración indefinida de su cuerpo, prolongar sin límites su existencia (mental) a través de diferentes cuerpos y cambiar fácilmente de planeta, de galaxia, si así lo requiere. Entiéndase: ese es el tamaño de la ilusión mercantil.

La genialidad de Irigaray radica en captar muy bien la virtualidad del capitalismo a través de una analítica del patriarcado, y no es casual que esto pueda llevarse a cabo, no solo porque el capitalismo es una formación patriarcal, sino porque el patriarcado está constituido por el mismo diagrama de fuerzas que el capitalismo. En esta línea, Irigaray añade otro asunto revelador: “para que un producto —¿una mujer?— tenga valor, es preciso que dos hombres, al menos, lo carguen de energía libidinal como objeto” (2009: 135). Esto significa que lo que el hombre desea no es la complejidad material (por ejemplo, de una mujer), sino el *objeto valorizado* y, en últimas, el *valor en sí mismo*. El deseo masculino es mortífero porque, en sentido estricto, desea la *nada*. Desea objeto tras objeto sin que nada calme definitivamente su sed de acumulación y conquista. ¿No han escuchado

historias de hombres que, no contentos con poseer mujeres adultas, comienzan a poseer niñas, familiares, otros hombres, animales, máquinas,...? A este nivel, el del deseo, no importa que la posesión sea de otro hombre, se trata de una relación patriarcal con un Otro feminizado, pues la posición de objeto a poseer, en nuestras sociedades, se halla marcada sexualmente. Las feministas mismas lo saben y lo expresan muy bien, ellas se han dado cuenta de que no basta con entablar relaciones con otras mujeres para salir del patriarcado, pues existe una molecularidad operante que permite que se reconstruyan relaciones patriarcales incluso entre dos o más mujeres, mujeres que, siendo poseedoras de otras mujeres, pueden ser, al mismo tiempo, poseídas por hombres (por ejemplo, cuando se encuentran en el transporte “público” y son agarradas por un tipo cualquiera). ¿Qué significa todo esto? Que, molecularmente, el capitalismo presupone el patriarcado y el patriarcado el capitalismo. De hecho, molarmente, no tenemos conocimiento de un capitalismo que no sea patriarcal. Las formaciones sociales capitalistas han llevado al extremo la lógica de equivalencia, intercambio y apropiación patriarcal, llegando a hacer abstracción no solo de las mujeres, sino de los propios hombres y del conjunto de la materialidad.

Otro punto importante a destacar aquí es uno que ya habíamos mencionado previamente: las formaciones sociales occidentales, es decir, patriarcales, mantienen una incuestionable tendencia a negar el plan(o) de inmanencia. Es claro que si existe un afán de apropiación de una naturaleza objetivada que, en últimas, es un deseo ilimitado de acumulación de *puro valor*, entonces las diversas formas que aseguran en gran medida la reproducción social (forma-familia, forma-Estado, forma-escuela, etc.) no constituyen lugares adaptados o dispuestos para el potenciamiento vital, sino contruidos con el fin de generar sujetos objetivados al servicio de dinámicas de uso e intercambio que los trascienden. Aquí habría que añadir el hecho de que la apropiación es también explotación, a saber, empleo de la energía física, de las potencias de los diversos cuerpos al servicio de otros. Ahondar en dicha cuestión permitiría elaborar una crítica de la alienación sin suponer substancialismos de ningún tipo. La alienación o enajenación se produciría no cuando nos niegan nuestro ser original y lo suplantamos por uno falso al servicio de otros, sino *cuando nos separan de la expansión de nuestra propia potencia para ponerla al servicio de formaciones sociales donde,*

en realidad, somos cosas prescindibles. Uno de los retos está, justamente, en abandonar la negación del plan(o) de inmanencia o, como diría Fanon, establecer una relación de co-existencia entre nosotras/os y el mundo que tenga como correlato instituciones vitalmente estimulantes. A esta renovada crítica de la alienación, en este caso en el seno de la forma-familia, es a lo que Irigaray se refiere cuando afirma: “la madre y el padre dominan el funcionamiento de la pareja, pero como roles sociales. La división del trabajo les impide hacer el amor. Producen o reproducen. No saben muy bien cómo utilizar sus ratos libres. Por pocos que tengan, y con independencia de que, por otra parte, quieran tenerlos o no. Porque, ¿qué hacer con ellos? ¿Qué suplencia de recurso amoroso cabe inventar?” (2009: 20). La enajenación, por ende, está profundamente ligada a la sujeción, entendida acá como sujeción a la propia identidad o rol social.

La alienación, en concordancia con lo dicho hasta el momento, involucra una escisión de los cuerpos ya presupuesta en la dicotomía entre valor de uso y valor de cambio: “*Para devenir equivalente, la mercancía cambia de cuerpo.* Su origen material es sustituido por un origen sobrenatural (...) Doble cara, doble polo, la naturaleza y lo social están divididos, como lo sensible y lo inteligible, la materia y la forma, lo empírico y lo trascendental (...) *La mercancía –la mujer– está dividida en dos ‘cuerpos’ irreconciliables*” (Irigaray, 2009: 134). Y es que, efectivamente, a partir del momento en que se trata al cuerpo como materia bruta, tonta o *irracional* (irracional incluso hasta el desborde), en síntesis, como materia que solo tiene sentido si es trabajada por/para los hombres (objetivada, mercantilizada), desde ese momento las mujeres terminan divididas en un cuerpo *sin valor*, el meramente natural, y uno con valor social: cuerpo virgen, cuerpo de madre, etc. Ahora bien, como diría Spinoza, nadie sabe lo que puede un cuerpo, el problema es que las potencias de ese cuerpo se encuentran obturadas, puestas al servicio del segundo “cuerpo”, que no es otra cosa que un fetiche. La posición de las mujeres, entonces, es políticamente estratégica, pues si bien los hombres también son objetivados e intercambiados, por ejemplo, cuando “venden” su “fuerza de trabajo” (nuevamente, abstracción en un segundo ‘cuerpo’ que es en realidad un fetiche), los hombres no pierden su calidad de sujetos, están más del lado del sujeto que del objeto (salvo que se encuentren racializados como no blancos o su posición esté conformada

por otros vectores que los acercan a las mujeres y la naturaleza en general), mientras que *las mujeres se encuentran más del lado del objeto que del sujeto*. Esto explica la afirmación de Irigaray de acuerdo con la cual “las mujeres no forman, en sentido estricto, una clase” (2009: 23).

Si, en sentido estricto, las mujeres no forman una clase es porque las cosas no son clases. Las clases, de una u otra manera, implican ocupar la posición de sujeto, de humano. Marx nunca hubiera osado afirmar que las plantas, los ríos y los animales conforman una clase. De uno u otro modo, las clases son investidas, por parte del marxismo, de una particular fuerza creativa que es, precisamente, la creatividad inherente a lo humano, cuestión que fue discutida en nuestro capítulo precedente. Ahora bien, si sabemos que la posición de sujeto, de humano propiamente dicho, está marcada sexualmente, es decir, que es masculina, entre más cerca se esté de la mujer-naturaleza menos creativo se es. La naturaleza tendría una creatividad bioevolutiva o meramente física mucho menor a la creatividad real del Hombre, capaz de transformar sus condiciones materiales y de transformarse a sí mismo a través de estas. Irigaray, en contraste, se concentra en el mundo de las cosas y de quienes han estado más del lado de ellas. El análisis de Irigaray se muestra en este punto de una potencia inusitada, ya que posibilita comprender no solo la eventual objetivación de los obreros (varones, pero también mujeres) como mero “recurso humano” o “fuerza de trabajo abstracta”, sino también de los niños, de los esclavos, de los dementes y, en última instancia, del conjunto de la materialidad. A este respecto, la óptica de Irigaray se parece mucho a la de Deleuze y Guattari, pues finalmente el Hombre blanco constituye un lugar absolutamente vacío, que nadie llega a ocupar, pero al que unos se acercan más que otros (las “mayorías”, dirían Deleuze y Guattari).

La cercanía de los hombres al ideal de Hombre es a su vez lo que explica que a ellos se los remunere mejor que a las mujeres, a quienes no solo se les da una paga tendencialmente peor, sino que incluso por determinados trabajos no reciben ningún tipo de remuneración.¹³¹ De hecho, estos últi-

¹³¹ Aquí se trata, sobre todo, de los trabajos domésticos y del cuidado, los cuales son imprescindibles para la reproducción y regeneración de la vida, pero también de una serie de trabajos por los cuales, aun teniendo un carácter directamente productivo en términos eco-

mos trabajos no son considerados verdaderamente trabajos, puesto que la mujer-naturaleza no se concibe como realmente productiva, como sujeto. En síntesis, a partir del análisis del patriarcado, Irigaray muestra que las diversas posiciones de subordinación se corresponden con sujetos que se consideran más objetos que sujetos respecto a otros sujetos y, sobre todo, respecto al ideal normativo de Hombre. Pero, si esto es así, justamente en dichas posiciones, como expusimos anteriormente, se encuentran elevados coeficientes de transversalidad, teniendo la materialidad en su totalidad el coeficiente más alto de todos. De manera análoga a lo que sucedía en el caso de Foucault, Deleuze y Guattari, Irigaray se pregunta qué pasaría si los subordinados, es decir, el mundo de los seres objetivados, mercantilizados, empezaran a hablar, pero no simplemente en el sentido de reclamar una posición de sujeto negada, la pregunta real acá es qué pasaría si, siendo cuerpos, siendo aún “cosas”, comenzaran a hablar *más allá de toda representación*, es decir, más allá de todo sujeto que “hable por”, que comercie aún con *objetos*: “las mercancías nunca deberían hablar, y sobre todo no *ir solas al mercado* [sin representantes]... Porque, de resultas de ello, la economía de los intercambios, entre sujetos, *se ve totalmente subvertida*” (Irigaray, 2009: 117-118 [cursiva añadida]).

Si las mercancías comenzaran a hablar, y a entablar relaciones transversales entre ellas, seguramente el diagrama se precipitaría hacia una mutación: el intercambiar rompería su servidumbre frente al equivaler y al apropiar, de tal modo que lo “*propio*” pase a ser considerado como la singularidad corporizada que caracteriza a todo ente y que, en términos ontológicos, es *equivalente* a cualquier otra singularidad corporizada con la que se entablan relaciones de *intercambio* (co-modificación) sin apropiación. Por supuesto, pensamos que esto ya acontece, pero que, dada la disposición de las fuerzas

nómicos convencionales, las mujeres no reciben pago alguno o tan solo pagos exiguos. Para ampliar este tema resulta pertinente ver el clásico trabajo de Christine Delphy *El enemigo principal* (1985) y, en general, las discusiones feministas sobre las economías del cuidado. Contrario a lo que se suele asumir, considero que las feministas de la llamada corriente “materialista francesa” (Delphy, Guillaumin, Tabet, Wittig, Mathieu, entre otras) pueden, en ciertos aspectos, relacionarse muy bien con Irigaray y otras feministas conocidas como pertenecientes a corrientes de la “diferencia sexual”. Habría, por supuesto, una distancia evidente en el sentido de que las “materialistas francesas” ven a las mujeres como una clase en relación dialéctica con la clase de los hombres.

de la metafísica de lo Uno y de sus correlatos macrofísicos, se halla sistemáticamente obturado. En últimas, lo que realizamos aquí es un llamado a adecuarnos al orden de la Naturaleza, el cual, justamente, es heterogéneo, afirmativo e impredecible... Se trata de un orden que es siempre des-orden (lo uno es lo múltiple) o de una metafísica que no es Una, que es, más bien, una suerte de ultrafísica. Como vemos, y como fue puesto de manifiesto en los capítulos 1 y 2, nosotras tenemos una apuesta onto-teológica que nos resulta imposible desligar de la política y de la historia corporizada. Como “ejemplo” de esa nueva acomodación del apropiar, el intercambiar y el equivaler, de esa otra economía ya virtual, véase la siguiente nota a pie de página.

Pese a las sintonías entre Deleuze y Guattari e Irigaray, o mejor, pese a mi lectura deleuzo-guattariana de Irigaray¹³² e irigariana de Deleuze y Guattari, el análisis del capitalismo en tanto formación social patriarcal me obliga a tomar distancia de estos dos últimos autores. De acuerdo con ellos, el capitalismo, comprendido como modo de producción, *es totalmente inmanente*. Se trata de un sistema que conjuga todo tipo de flujos descodificados y que constantemente se encuentra moviendo sus límites: “Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando ese límite” (1995: 258). Ahora bien, si el capitalismo como modo de producción hace saltar todos los códigos y estratos por los aires, si libera constantemente los flujos, las diferentes formas sociales, en particular la forma-Estado, vendrían a limitar el proceso de descodificación, a ponerle un límite transitorio a la descodificación, límite que inevitablemente será franqueado. A esos límites transitorios, que operan en el campo inmanente del capitalismo antes que al nivel de los códigos que caracterizan las formas sociales, Deleuze y Guattari los denominan *axiomas*. Por ejemplo, ante la crisis de los años 30

¹³² Es posible hacer una lectura profundamente conservadora de la obra de Irigaray, no solo humanista y antropocéntrica, sino heteronormativa e, incluso, substancialista al extremo. Huelga decir que yo me aparto de ese infructuoso camino y que mi relación con ella es todo menos objetiva, puesto que me niego rotundamente a ser su representante. Lo que me interesa es su coeficiente de transversalidad, de ahí que *mi conexión con ella sea como una conexión eléctrica que no deja indemne a ninguna de las partes (si bien esto no implica obliterar, borrar, ni mi localización masculina ni su cuerpo de mujer; de una mujer que no es Una)*. ¿Sirve esto de “ejemplo” de esa nueva economía de los flujos?

y las rebeliones obreras que venían aconteciendo desde inicios del siglo, las cuales tienen a la revolución rusa como punto de referencia, el capitalismo tuvo que añadir nuevos axiomas, es decir, nuevos límites: formalizar sindicatos, construir un sistema de seguridad social para los trabajadores, etc.: “El capitalismo no ha podido digerir la revolución rusa más que añadiendo sin cesar nuevos axiomas a los viejos, axioma para la clase obrera, axioma para los sindicatos, etc.” (1995: 261).

No obstante, en la medida en que el capitalismo tiende a la “esquizofrenia”, no tarda en rechazar esos axiomas, para lo cual el Estado deberá volver a intervenir. En el fondo, lo que Deleuze y Guattari afirman es que, desde el punto de vista del capitalismo como modo de producción, las formas son prácticamente subsidiarias: por ejemplo, el Estado puede tomar cualquier forma, puede ser liberal, fascista, socialdemócrata, lo que importa es que añada los axiomas necesarios para que el capitalismo subsista en un momento concreto de su expansión. De ahí que se asevere que “nunca el Estado perdió tanto poder (potencia) para ponerse con tanta fuerza al servicio del signo de potencia (poder) económica” (Deleuze y Guattari, 1995: 260), o: “que el Estado esté al servicio de la llamada clase dominante es una evidencia práctica, pero que todavía no entrega sus razones teóricas. Estas razones son simples: desde el punto de vista de la axiomática capitalista no hay más que una sola clase con vocación universalista, la burguesa” (1995: 261). A partir de este análisis Deleuze y Guattari perciben una suerte de potencia intrínseca al capitalismo, pero que se ve limitada por la axiomática y las diversas formas sociales, por ende, para ellos la oposición no es entre dos clases, sino entre los flujos descodificados que entran en los parámetros de la axiomática y los que se liberan de ella para acabarla por completo y conquistar así un cuerpo sin órganos que ya no sea solo el cuerpo sin órganos capitalista:

La oposición teórica no radica entre dos clases (...) La oposición teórica radica en otra parte: entre los flujos descodificados tal como entran en una axiomática de clase sobre el cuerpo lleno del capital y los flujos descodificados que se liberan tanto de esa axiomática como del significante despótico, que franquean este muro y este muro del muro, y manan sobre el cuerpo lleno sin órganos. La oposición surge entre la clase y los fuera de clase (Deleuze y Guattari, 1995: 262-263).

Tanto el Estado como la familia son formas arcaicas que están presentes en las formaciones sociales capitalistas, pero es necesario distinguir las formas capitalistas (Estado capitalista, familia capitalista, etc.) del capitalismo como cuerpo sin órganos, es decir, como modo de producción inmanente con axiomas siempre desplazados. En este escenario, el Hombre, el rostro que es el Hombre, es otra gran instancia capitalista de integración cuya función es la de añadir nuevos y nuevos axiomas: de ahí, por ejemplo, el “multiculturalismo capitalista”, en el que el Hombre ya no parece ser tan blanco (aunque en el fondo siempre sea blanco y burgués, es decir, capitalista) sino un poco negro, un poco gay, un poco mujer, etc., todo depende de lo que requiera la expansión capitalista en determinado momento. La oposición entonces ya no es entre clases, sino entre quienes se dejan capturar por la axiomática y los que se fugan (los “fuera de clase”). La política de la transversalidad se convierte en una política anticapitalista, en la que el objetivo es evitar a toda costa resonar con esa instancia de integración que es el Hombre, un Hombre subordinado al imperio inmanente del capitalismo. En este punto se introduce una diferencia un tanto técnica al nivel de los flujos: si el capitalismo no cesa de *conjug*ar flujos descodificados y de correr sus límites, la alternativa revolucionaria pasa por *conectar* flujos para rebasar toda axiomática. ¿Cuál es la diferencia entre conectar y jugar? Conectar es, en opinión de Deleuze, sinónimo de devenir-minoritario, de montarse en una línea de fuga capaz de franquear definitivamente toda axiomática capitalista:

¿Cuál sería entonces, si uno sueña, la fórmula revolucionaria? (...) Si ustedes me conceden que la axiomática es realmente jugar flujos (...) yo diría que hay que distinguir, e incluso oponer, la conexión y la conjugación. A las conjugaciones axiomáticas hay que oponerles las conexiones. Las conexiones son las relaciones eventuales entre flujos indecibles. (...) *Flujos que tienen en común el trazado de líneas de fuga en el sistema* (Deleuze, 2017: 403 [cursiva añadida])

¿Qué es lo que define un movimiento minoritario? (...) Es realmente la determinación de una línea de fuga. Es decir, por oposición a la minoría, el movimiento minoritario no es un conjunto, es un devenir. ¿Qué es “mujer”, entonces, como movimiento minoritario? Es el devenir-mujer. No es un subconjunto. ¿Quién deviene mujer? La respuesta, me parece,

es que son las mujeres las que devienen mujer en primer lugar. (...) *Un movimiento minoritario es entonces el trazado de un devenir. Y esto es exactamente lo mismo que decir que es el trazado de una línea de fuga* (Deleuze, 2017: 410-411[cursiva añadida]).

El capitalismo, como modo de producción inmanente, es profundamente creativo, pues no para de conjugar flujos descodificados con el objetivo de expandirse. Conjugar flujos es relacionar fuerzas, remodelar organismos a partir de hacer cuerpos sin órganos. El problema es que la conjugación se mantiene siempre en los límites del imperio del valor y la acumulación y, por ende, del modo de vida capitalista con el rostro del Hombre blanco y burgués aún en el centro, aunque parezca diluirse para acoger a las “minorías”. Conectar (devenir), en contraste con conjugar, aparece acá como una relación entre diferentes fuerzas y, por ende, como el trazado de cuerpos sin órganos, pero constituidos como verdaderas líneas de fuga (devenires) respecto a la axiomática capitalista: más allá del imperio del valor y la acumulación. ¿Y todo dirigido hacia dónde? No es posible saberlo ni predecirlo, ya que si se supiese de antemano no se trataría de “indecibles”, de verdaderos devenires: “Esos flujos indecibles, esas proposiciones indecibles, esas líneas de fuga, son indecibles en el sentido de que no se sabe en absoluto cómo pueden resultar. No se sabe cuál es su carga revolucionaria” (Deleuze, 2017: 403). Esto no quiere decir que no se puedan emprender actos revolucionarios, ya hemos hablado suficiente de una política transversal que, eventualmente, sería revolucionaria, lo que Deleuze está precisando es que los devenires no tienen garantía alguna, ni tampoco se pueden plegar a un gran programa político dado de antemano. Se trata de una construcción tan cuidadosa e inmanente como la propia acción.

Dicho esto, ¿cuáles son las distancias que me separan del análisis de Deleuze y Guattari? Fundamentalmente, su alejamiento del problema del fetichismo de la mercancía y, paso seguido, su consideración del capitalismo como sistema inmanente.¹³³ Continuando con la lectura que propone Irigaray, no encuentro inmanencia alguna en el capitalismo como tal, lo considero una formación patriarcal más que, de hecho, lleva al extremo la tendencia a la

¹³³ La crítica al fetichismo que aparece, por ejemplo, en *El anti-Edipo* nos parece insuficiente.

abstracción idealista. Primero, asumiendo la materialidad como irracional (sea irracional bruta/estática o irracional desbordante —a la manera de las actuales teorías de la complejidad, de sistemas, de la indeterminación, etc.—¹³⁴), luego, convirtiéndola en cosa con valor (mercancía) y, finalmente, produciendo valor como *valor en sí mismo* (lo que tiene como correlato una *pretensión* divina, es decir, de dominio absoluto sobre cualquier realidad material). Con el capitalismo no logro percibir nada de inmanencia inherente en tanto modo de producción, solo una hiperbolización de las dinámicas de apropiación, intercambio y equivalencia presentes en las formaciones patriarcales más arcaicas. De otro lado, tampoco veo que el Hombre sea una especie de forma-capitalista subsidiaria del movimiento inmanente, esquizoide, del capitalismo como modo de producción, sino todo lo contrario: el Hombre constituye también una hiperbolización de la posición de sujeto que intercambia, acumula y consume objetos, empezando por los cuerpos de las mujeres hasta llegar a las abstracciones “recurso humano” y “recurso natural”. Son las formas capitalistas (forma-empresa, forma-salario, forma-asalariado, forma-dinero, etc.) las que, de una u otra manera, extienden el imperio del falogocentrismo/patriarcado y lo hacen, en ciertos sentidos, más imperceptible, ya que *pareciese* que el reinado es el del *valor por el valor*, sin que se pudiera trazar la genealogía de tal reinado y de tal valor.

Me pregunto si Deleuze y Guattari, con el ánimo de querer explicar lo que de novedoso tiene el capitalismo y de evitar trazar una línea histórica molar de continuidad demasiado amplia, no terminan por consumir la imagen que proyecta el capitalismo de sí mismo, una imagen de un monstruo sin forma, que todo o casi todo lo devora y trans-forma, y frente a la cual no queda más remedio que huir sin seguridad respecto al lugar de llegada (o insertarse en sus dinámicas). Me parece, además, que esta imagen omnímoda del capitalismo, presa de la desesperación que precede a la fuga, *contrasta con el potencial de la política transversal que me esforcé por dibujar atrás*. Alguien podría replicar que, a diferencia de Deleuze y Guattari, yo cambio el capitalismo por el patriarcado, y que, de hecho, la imagen se vuelve más desesperante aún. Lo que impide que sea así es que, en mi opinión, el fa-

¹³⁴ Esto no significa que tales enfoques estén atados de una vez y para siempre al falogocentrismo, tema que abordaremos a continuación. Ninguna forma, como hemos visto, está libre de coeficiente de transversalidad; de hecho, el reto es hallarlo allí donde nos encontremos.

logocentrismo/patriarcado es un tipo de formación social entre otras y, en efecto, coexiste con otras. Valdría la pena, por ejemplo, mirar a las hormigas y encontrar en ellas las formas y fuerzas adecuadas para el contagio. Sería necesario hallar esas instituciones –en cualquier terreno, humano o no– que no son fundamentalmente sedimentaciones de carácter patriarcal en sus diversas variantes, y habría, a la par, que descubrir la multiplicidad de diagramas que se encuentran entreverados con el diagrama de la metafísica de lo Uno, volviendo a precisar, igualmente, que las fuerzas de este diagrama no son intrínsecamente falogocéntricas ni patriarcales. El gesto análogo al de Deleuze y Guattari, en nuestro caso, hubiera sido asegurar que el patriarcado es un colosal y despiadado *cuerpo sin órganos* que ha puesto prácticamente todas las formas a su favor, y que, en ese sentido, lo que resta es reventar ese cuerpo sin órganos para poder acceder al gran cuerpo sin órganos que es la Naturaleza y lograr, así, un eventual triunfo revolucionario. Vale recordar, una vez más, que lo escrito en este acápite son solo un par de notas finales que pretenden abrir algunos caminos de análisis, acción política y nuevos modos de vivir. Queda todo el trabajo por hacer.

Finalmente, dada la relevancia que para nosotras tiene el problema del fetichismo y la ideología, es importante cerrar este capítulo con una breve caracterización del falogocentrismo. Así pues, diremos que el falogocentrismo es una formación discursiva entrelazada con el patriarcado, lo cual explica que lo vengamos abordando desde el capítulo 1, y a su vez diremos que su funcionamiento básico se puede comprender a través de una particular historia de la filosofía. Precisamente Irigaray, en un gesto nietzscheano, se sirve de la historia de la filosofía canónica occidental para captar sus operaciones más elementales. En ese sentido, la filosofía es asumida como una manera de hallar los elementos rectores del pensamiento patriarcal, de ahí que se la trate como un discurso maestro o “discurso de discursos”: “lo que hay que cuestionar, y *perturbar*, es el discurso filosófico, en tanto que impone la ley a todos los demás y constituye el discurso de discursos” (Irigaray, 2009: 55). Podría decirse que su característica central es el privilegio de lo Mismo frente a lo Otro, donde el primer polo ocupa, en sentido estricto, el lugar del logos –principio racional inmaterial–, mientras el segundo polo está relacionado con el universo de lo material. De hecho, a partir del esquema Mismo/Otro es posible comprender todo un conjunto

de dicotomías a través de las cuales pensamos continuamente: universal/particular, creador/creación, uno/múltiple, cultura/naturaleza, humano/animal, etc. Habría que precisar que las dicotomías funcionan de manera *concatenada*, pero no absolutamente ordenada, cada tanto se producen ciertas series, alineaciones, inversiones de polos, etc. Por ejemplo, en determinadas circunstancias, la sensibilidad puede estar más ligada al cuerpo que al pensamiento, pero también puede ocurrir lo opuesto, a saber, que se relacione con el pensamiento antes que con el cuerpo, como ocurre en la filosofía de Descartes. El asunto es que no se trata de una cadena de dicotomías estáticas ni absolutamente evidentes.

Ahora bien, lo Mismo posee dos rasgos cruciales, la actividad/creatividad y la masculinidad, mientras que lo Otro se comprende como pasivo y femenino. La creatividad *real* es monopolio de lo Mismo. Este es un elemento clave, ya que, en la medida en que lo Mismo es creatividad absoluta, tiene la capacidad de autoengendrarse, de autoafectarse, como dice Irigaray, mientras que lo Otro solo será considerado como *reflejo* de lo Mismo: “la dominación del logos filosófico procede, en buena medida, de su poder de reducir todo otro a la economía de lo Mismo” (2009: 55). Esto puede entenderse a la perfección con el esquema judeo-cristiano dominante ideológicamente hablando, en el cual Dios Padre, principio inmaterial único y no creado, produce el mundo material. De allí se deriva que toda posición de sujeto (activo) se halle marcada masculinamente y que, asimismo, toda posición de objeto (pasivo) sea femenina. De acuerdo con este razonamiento, Irigaray asegura que lo Otro es siempre lo Otro-para-lo-Mismo, se encuentra continuamente supeditado a lo Mismo, así como las mujeres, en las relaciones sociales patriarcales, se hallan apropiadas por los hombres. Con la modernidad, momento en el que el Hombre blanco y burgués ocupa el lugar de Dios Padre, se traza una continuidad entre sus diversos Otros: mujeres, por supuesto, pero también niños, animales, indígenas, negros, personas empobrecidas y un largo etcétera que conduce al cuerpo entero de la Naturaleza.

Todos los Otros, empezando por las mujeres, se perciben como naturalizados en el sentido de que se los piensa en tanto materia irracional, pasiva, dispuesta para el trabajo y las necesidades del Hombre. Anteriormente lo

mostramos: es el Hombre aquel que valoriza y se apropia de la materia. Colette Guillaumin, en su conocido texto *Práctica del poder e ideas de naturaleza* (2005), argumenta que las mujeres son físicamente apropiadas en la vida cotidiana de por lo menos cuatro formas, las cuales han sido una constante histórica: 1) apropiación del tiempo (se les ha demandado, por ejemplo, una presencia constante, atención y cuidado físico de los demás); 2) apropiación de los productos del cuerpo (empezando por los hijos, quienes reciben el apellido del padre); 3) obligación y disponibilidad sexual (no solo individual en el matrimonio, también, aunque de otros modos, en el terreno de lo público y por fuera del matrimonio); y 4) cuidado de los sujetos masculinos y de los miembros más indefensos de la sociedad, empezando por los niños. Estas características de las formaciones sociales patriarcales se explican perfectamente en relación con el esquema falogocéntrico.

Una conclusión que Irigaray desprende de lo anterior es que, si los Otros se consideran *reflejos* de lo Mismo (Otros-para-lo-Mismo), entonces las formaciones sociales patriarcales han tenido una dificultad inmensa para pensar la diferencia, pero no solo para pensarla, sino para relacionarse con ella, o mejor, con lo que se muestra inapropiado/ble. ¿Por qué?, porque solo se puede lidiar con diferencias estabilizadas para la intelección por parte de lo Mismo, como lo fenoménico kantiano, el resto parece ser una gran incógnita. Al tiempo, si lo Mismo es masculino, se deduce fácilmente que las formaciones sociales falogocéntricas/patriarcales son, fundamentalmente, *monosexuales*, en estas el Otro es siempre Otro para un Yo masculino. El reto está, entonces, en pensar la diferencia *sin supeditarla a la identidad*, a lo Mismo. La concepción de la diferencia como identidad (yo = yo y tú = tú) es ya una manera de tematizarla para el imperio de lo Mismo. Así, la posibilidad de la diferencia sexual, de perturbar la monosexualidad, no radicaría en una nueva identidad, sino en algo más que, *pudiéndose enunciar*, no apele a la inteligibilidad de lo idéntico. Como sabemos después de este largo recorrido, Irigaray opta por la estrategia de la mimesis lúdica o paródica. Es a través de dicha estrategia que ella encuentra la esperanza de que, por fin, aparezca la diferencia, comenzando por la diferencia sexual. El falogocentrismo, entonces, constituye una formación profundamente objetivante que, erigiéndose ante una materialidad proyectada como *irracional*, intenta captarla y capturarla, aprehenderla, iluminarla, trabajarla, ordenarla

(a través de la tesis de la analogía tomista, de la lógica aristotélica, de las Ideas platónicas, de las categorías kantianas, en fin, modos de hacerlo sobran). La materialidad es misteriosa, como la mujer, no sabemos realmente qué desea, qué piensa, qué quiere, porque, en realidad, ella solo actúa mecánicamente o caóticamente, en realidad no razona. Cuando ella(s) dice(n) “no”, quiere(n) decir que “sí”. Miente(n), engaña(n), se sale(n) de quicio, se histeria(n). El falogocentrismo implica, pues, el despliegue de un conjunto de técnicas de *visión* y *penetración* para poder enfrentar *eso* tan atractivo y tan aterrador. Se trata de *la aventura de la conquista*, que es la conquista de territorios no blancos, pero también del cuerpo de las mujeres. Aquí, el mejor símbolo es el del ojo divino que todo lo ve y no es visto, que todo lo ordena para sí sin tener con-tacto, sin contaminarse con aquello que desea aprehender. El falogocentrismo involucra un optocentrismo, privilegia aquel sentido que permite *tomar distancia* para percibir los objetos con claridad. Pero ese optocentrismo está ligado a un haptocentrismo curioso, a un privilegio del tacto, pero de un tacto que se transforma en mero *coger* o *agarrar*. El falogocentrismo tiene una habilidad impresionante para transformar las diferencias en identidades (defectuosas o invertidas), para producir *ideales normativos* y sujetos objetivados, asibles (¿alienados?). No concibe, en suma, otra cosa que la identidad, que lo Mismo. En el terreno de los ideales de Mujer (como gran Otro especular, reflejo masculino), Irigaray asegura que existen por lo menos tres grandes formas: Madre (valor de uso [(re)productivo, tierra fértil] y valor de cambio), Virgen (valor de cambio puro) y Puta (valor de uso que se intercambia). Como se dijo, solo ellas tienen *valor*, solo ellas, en tanto apropiadas/bles, entran a jugar en los intercambios patriarcales:

Madre, virgen, prostituta, tales son los roles sociales impuestos a las mujeres. De donde se derivan los caracteres de la (llamada) sexualidad femenina: valorización de la reproducción y del amamantamiento; fidelidad; pudor; ignorancia e incluso desinterés por el placer; aceptación pasiva de la “actividad” de los hombres; seducción para suscitar el deseo de los consumidores, pero ofreciéndose como soporte material de este sin gozar del mismo (Irigaray, 2009: 139).

Y yo, como hombre, no puedo hacer otra cosa que intentar hallar la potencia creativa de ellas, moléculas de infinitas apariencias, con el fin de

palpar caminos que conduzcan al deshacimiento del falogocentrismo y del patriarcado, es decir, con la esperanza sin espera de dibujar una o muchas líneas de fuga revolucionarias capaces de conducir al Hombre a su ocaso.

Bibliografía

- Ajo, C. (2004). "La regla de Ocha o religión de Santería. Elementos para un diálogo con la tradición cristiana". En: Marcos, S. (Ed.). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (1997). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bakunin, M. (1990). *Escritos de filosofía política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bakunin, M. (2008). *Dios y el Estado*. Barcelona: El viejo topo.
- Benjamin, W. (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Braidotti, R. (1996). *Patterns of dissonance A study of women in contemporary philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones: Sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2016). "La diferencia sexual como cuestión ética Alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty". En: *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cooper, J. (2012). *Pursuits of wisdom: six ways of life in ancient philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press.
- De Lauretis, T. (2000). "Sujetos excéntricos". En: *Diferencias Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- De Sousa Santos, B. (2018). *La nueva tesis once*. Artículo publicado por Pagina 12. Consultado el 19 de febrero de 2018 en: <https://www.pagina12.com.ar/96589-la-nueva-tesis-once>

- Deleuze, G. (1976). “Prefacio. Tres problemas de grupo”. En: Guattari, F. *Psicoanálisis y transversalidad Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2005a). “¿En qué se reconoce al estructuralismo?” En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pretextos.
- Deleuze, G. (2007). “Prólogo a *La anomalía salvaje*”. En: *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2007a). *Pintura: el concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2009). “La inmanencia: una vida...”. En: Rodríguez, F. y Giorgi, G. *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2012). *El pliegue Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2014). *El poder Curso sobre Foucault Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2016). “Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada”. En: *Ideas 3, revista de filosofía moderna y contemporánea* # 3 (julio).
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II: aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Foucault, M. (1999). “Los intelectuales y el poder”. En: Foucault, M. *Estrategias de poder Obras esenciales, volumen II*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El Anti-Edipo Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Delphy, C. (1985). “El enemigo principal”. En: *Por un feminismo materialista El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: La Sal.

- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Eckhart. (2011). *El fruto de la nada*. Madrid: Alianza.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault (1995). “¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung”. *Daimon Revista de filosofía* # 11. Pp. 5-25.
- Foucault, M. (1985) *Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Grosz, E. (1993). “Bodies and knowledges: feminism and the crisis of Reason”. En: Alcoff, L. y Potter, E. (Eds.). *Feminist epistemologies*. New York: Routledge.
- Guattari, F. (1976) *Psicoanálisis y transversalidad Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guillaumin, C. (2005). “Práctica de poder e ideas de naturaleza”. En: Curiel, O. y Falquet, J. (Comps.). *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis*. Barcelona: Alpha Decay.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid, Ediciones Cátedra.

- Haraway, D. (1999). "Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles". En: *Política y sociedad* N° 30.
- Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncorratón®: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, D. (2018). *Como una hoja Una conversación con Thyrsa Goodeve*. Madrid: Editorial Con Tinta Me Tienes.
- Hulin, M. (2007). *La mística salvaje En los antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela.
- Iacono, A. (2016). *The history and theory of fetishism*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Irigaray, L. (1985). *Cuadernos inacabados 5: El cuerpo a cuerpo con la madre – El otro género de la naturaleza – Otro modo de sentir*. Barcelona: La Sal.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona: Icaria.
- Irigaray, L. (1998). *Ser dos*. México: Editorial Paidós.
- Irigaray, L. (2004). *Luce Irigaray Key Writings*. New York: Continuum.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Pontevedra: Ellago Ediciones.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- La Santa Biblia. (1952). Buenos Aires: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lozano-Vásquez, A. y Melendez, G. (2016). *Convertir la vida en arte: Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lykke, N. (1996). "Between monsters, goddesses, and cyborgs". En: Braidotti, R. y Lykke, N. (Coords.). *Between monsters, goddesses, and cyborgs: feminist confrontations with science, medicine, and cyberspace*. New Jersey: Zed Books.

- Maeterlinck, M. (2017). *La inteligencia de las flores*. Bogotá: Rocca.
- Marx, K. (2004). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. México: Sexto piso.
- Marx, K. (2010). “Tesis sobre Feuerbach”. En: Engels, F. y Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Montevideo-Barcelona: Grijalbo Pueblos Unidos.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Muraro, L. (2006). *El Dios de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca Edaf.
- Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos: (1869-1874), volumen 1*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas Volumen I Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia Vol. IV 1880-1884*. Madrid: Trotta.
- Onfray, M. (2013). *Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona: Anagrama.
- Platón (1988). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Porete, M. (2005). *El espejo de las almas simples*. Madrid: Siruela.
- Quijano, A. (2007): “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: PUJ-Siglo del Hombre.
- Ress, M. (2003). “Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina”. En: Marcos, S. (Ed.). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- Rich, A. (1985). “Notes towards a politics of location”. En: Zabala, I. y Díaz-Diocaretz, M. (Eds.) *Women feminist identity and society in the 1980's*. Utrecht: Jhon Benjamin Publishing Company.

- Schopenhauer, A. (2014). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, B. (1966). “Tratado de la reforma del entendimiento”. En: *Obras completas*. Madrid: Clásicos Bergua.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado teológico-político – Tratado político*. Madrid: Tecnos.
- Spivak, G. (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. En: *Orbis Tertius*, 6. Pp.175-235.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza: Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Tse-Tung, M. (1967). *Sobre la contradicción*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Vásquez, F. (2006). “El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu: de la epistemología a la ética”. En: *Opinión Jurídica*, volumen 5, No. 10, 206. Pp. 87-104.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- Whitehead, A. (1956). *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Woolf, V. (1980). *Una habitación propia*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Para la diagramación se utilizaron los caracteres
Georgia y Frutiger
Agosto de 2022

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos.

¿Cómo hacer la revolución dándole la espalda al Dios de Spinoza, de la Santería, de Gebara, de Nietzsche y de nosotras mismas, Blissett y Porete? Imposible. Solamente componiendo cuerpos o conectando flujos, descubriendo pacientemente y de manera situada los diversos *coeficientes de transversalidad*, solamente a través de carcajadas cegadoras, lograremos que el mundo de *ellos*, el de Nadie, nos tome en serio. Las grandes y pequeñas instancias de integración del teatro patriarcal y falogocéntrico toleran sin inconveniente los ataques, excepto si proceden de la seriedad revolucionaria de la risa, el mimetismo, la parodia... el cuerpo. Pero ¿cómo sería posible todo esto si no somos capaces de distinguir la ideología de la ciencia y la sabiduría? Una ciencia y una sabiduría que ya no reconocen expertos, sacerdotes ni iluminados. Que desconfían incluso de los intelectuales orgánicos, o de los sociólogos de combate, y que entienden la necesidad de la ideología sin entregarse a ella.

Esperamos que esta sea suficiente provocación para *acariciar* un libro que, sin representar a nadie, le incumbe literalmente a *cualquiera*.

Luther Blissett & Margarita Porete

Ediciones
desde abajo



Iván Darío Ávila Gaitán

Doctor en filosofía, magíster en estudios culturales y magíster en filosofía (Universidad de los Andes).

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia.

Posdoctorado en filosofía (Universidad de San

Buenaventura). Ha publicado con Ediciones Desde Abajo

los libros *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios*

(2013), *La cuestión animal(ista)* (comp.) (2016), *Rebelión*

en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación (2017), y

Glosario de resistencia animal(ista) (2022).