



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

CUERPO, IMAGEN Y VIOLENCIA EN LA OBRA DE
JEAN-LUC NANCY

TESIS

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

STEFANIA ACEVEDO ORTEGA

ASESORA:

DRA. MARIA KONTA



México, D.F.

Noviembre 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras les ofrezco mi gratitud más profunda al ser mi casa de estudios, porque en sus aulas cultivé mi pensamiento y llegué a conocerme. Gracias a todos aquellos que han hecho posible que tantos jóvenes, como yo, estudien en este recinto tan lleno de cultura y conocimientos.

Agradezco a la Dra. Maria Konta por asesorar esta tesis y compartir conmigo su pensamiento a lo largo de estos años; agradezco también su confianza al comunicarme con Jean-Luc Nancy para comentar este trabajo. Gracias al Lic. Edgar Morales por otorgarme su confianza desde el principio y darme la oportunidad de participar en el Proyecto PIFFYL-2013-022, *Territorios y márgenes ontológicos del imaginario*; al Dr. Bily López por transmitirme, a través de su ingenio y humildad, la pasión por la ontología; a la Dra. Sonia Rangel por la sinceridad y calidez con la que comparte su enseñanza; y a la Dra. Rosaura Martínez por esclarecer el camino de este trabajo desde su seminario dedicado al pensamiento de Jacques Derrida. A todos ellos les agradezco el empeño que su trabajo otorgó al mío. Tendría que mencionar a numerosos profesores que han transformado mi pensamiento en estos años, pero en especial quisiera mencionar a la Dra. Leticia Flores, quien guió esta tesis en sus inicios, ayudándome a darle forma y claridad. Así mismo, agradezco a la Dra. Greta Rivara, porque el eco de sus enseñanzas siempre me acompañará.

Sobre todo, gracias a mis padres, Rogaciano Acevedo y Aquilina Ortega, quienes han mostrado su apoyo incondicional en todo momento. También agradezco a mis hermanos, Arnold y Mauricio, porque han llenado mi vida de amor. Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo de toda mi familia. No puedo dejar de agradecer a Mario por acompañarme en este camino de vida, ofreciendo siempre su ayuda y amor.

Índice

Introducción	1
1. Jean-Luc Nancy: una ontología contemporánea	8
1.1 Un paso más en las ontologías sin fundamento	13
a) La “muerte de Dios” en Nietzsche	14
b) El “ser-ahí” frente al “ser-con”	24
1.2 El sentido de la existencia en Nancy	32
2. Cuerpo	41
2.1 La promesa del cuerpo	44
2.2 El cuerpo del sentido	53
2.3 Ser-con otros cuerpos	65
3. Imagen	74
3.1 La imaginación enmascarada: la creación de las imágenes	75
3.2 La imagen ausente	82
3.3 La fuerza de la imagen	88
4. Violencia	94
4.1 Violencia y verdad	96
4.2 Violencia e imagen	101
4.3 El cuerpo como imagen: vestigio de una violencia ontológica	106
Conclusión	115
Bibliografía	119

Introducción

Desde lo que Nietzsche anunció como la “muerte de Dios”, es decir, aquella pérdida de todo principio que aseguraba un orden, origen y dirección de la existencia, en filosofía no podemos más que concebir la existencia como una condición totalmente supeditada al azar, la contingencia, el error y la incertidumbre. Bajo esta perspectiva, estamos sujetos a una época en la que los sucesos que acontecen en nuestra cotidianidad han perdido un sentido originario o trascendente y nos vemos expuestos a la violencia de un nihilismo que amenaza con imposibilitarnos cualquier intento de dar sentido a nuestra existencia. En todo caso, somos nosotros quienes podemos otorgar ese sentido y orden a cada momento, de lo contrario, no podríamos soportar la existencia. Después del anuncio de la “muerte de Dios” se han sostenido varios intentos por hacerse cargo del nihilismo que acompaña esta falta. Desde algunas perspectivas, este nihilismo tiene que ser superado, esto se logra colocando otro fundamento que satisfaga cualquier duda o preocupación sobre el sentido de la existencia. Otras posturas son aquellas que toman al nihilismo no como un obstáculo que debe ser superado, sino como un impulso que puede llevarnos a producir sentidos de la existencia sin volver a colocar un principio absoluto. Hasta ahora, no es posible ofrecer una fórmula para hacernos cargo de la falta de sentido que trae consigo esta condición, pero seguimos preguntándonos por éste, lo buscamos desde distintas disciplinas y perspectivas. ¿Cómo hacernos cargo de las contradicciones y paradojas que implican existir desde la falta de fundamentos?

Jean-Luc Nancy es un filósofo que ha retomado esta provocación, pensando al mundo ya desde el retiro de todo fundamento metafísico y sin volver a colocarlo sobre ningún concepto que quiera presentarse como tal. En esta ontología se hace una reflexión de las implicaciones que posee la violencia en la llamada “muerte de Dios”. Marie-Eve Morin, comentadora del trabajo de Nancy, ha abordado el tema de una violencia ontológica como la creación del mundo y de la existencia que surgen de la nada y se realizan a cada momento de manera contingente. Desde esta falta de fundamentos metafísicos y el rasgo violento que acompaña esta apertura, propongo que la existencia puede ser pensada en términos de cuerpo e imagen en la obra de Nancy. Para decirlo brevemente: en esta tesis planteo que la creación de sentidos sólo puede darse desde la imaginación del cuerpo, es decir, tomando al cuerpo como una imagen; pues la creación, o imaginación, de los cuerpos nos hace visible el carácter violento de la existencia, esto es, su condición de abandonada por todo fundamento. Luego,

mediante la relación imagen-cuerpo se puede dar cuenta de las huellas o marcas que deja la violencia en los cuerpos que asalta. Además, a través de la imagen también damos cuenta de la violencia que acontece en nuestra cotidianidad. Así, las imágenes pueden ofrecernos sentidos a nuestra existencia pero ellas tienen que estar en continua creación.

Este trabajo parte, principalmente, de la lectura de dos libros de Nancy: *Corpus* (1992), en donde se muestra la ontología del cuerpo y su relación con la imagen; y *Au fond des images* (2003).¹ En éste se expone la concepción de la imagen y su relación con la violencia. En estos libros se encuentran los registros que nos permiten afirmar a la existencia como una experiencia violenta que deja su huella en la imagen de cada cuerpo. Como se dijo, la lectura de la violencia como carácter inherente de la existencia y vinculada a la verdad ha sido trabajada por Morin, quien parte del capítulo “Image and Violence”, situado en *The Ground of the Image*. Sin embargo, las implicaciones de la relación entre el cuerpo, imagen y violencia no han sido desarrolladas hasta ahora. Hacer la relación entre estos tres, y no trabajarlos por separado, es la intención de esta tesis. Aunque Nancy no explicita la relación entre cuerpo, imagen y violencia, ofrece las lecturas que permiten pensar en estas conexiones. Por ello, será necesario indagar en gran parte de la obra de Nancy, así como de comentaristas de la misma, que faciliten este recorrido.

Actualmente se encuentra disponible una extensa bibliografía sobre el trabajo de Nancy. Por ejemplo, investigadores como Ian James, B. C. Hutchens, Harman G., Cristina Rodríguez o Marie-Eve Morin² han explorado distintos momentos en la obra del filósofo francés y han dado sentido a las preguntas que van interpelando a todo aquel que se aventura a explorar la compleja propuesta de esta ontología. Con el respaldo de estos comentaristas espero hacer más claro el camino trazado a lo largo de estas páginas, diferenciando mi postura donde sea necesario.

¹ En adelante nos referiremos a su traducción en inglés: *The Ground of the Image*, en la cual se compilan otros textos de Nancy.

² Ian James es autor de *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (2006), en donde recorre los momentos que conforman la ontología de Nancy, además de haber escrito artículos sobre el tema. B. C. Hutchens ha abordado el tema del estilo de la escritura en esta ontología en *Nancy and the Future of Philosophy* (2005). Cristina Rodríguez es autora de *Nancytropías* (2011), en donde realiza una lectura sobre el cuerpo y el retrato a partir de las propuestas del filósofo francés. Por su parte, Marie-Eve Morin ha dedicado un libro al estudio del cuerpo, arte y comunidad en su libro *Jean-Luc Nancy* (2012), además ha publicado “Nancy, Violence and the World”, artículo en el que se estudia el papel de la violencia en esta ontología. Morin también ha editado libros que abordan los temas de la comunidad y política como *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking* (2012), en este mismo libro Graham Harman, ha publicado “On Interface: Nancy’s Weights and Masses.”, en el que trabaja la noción de contacto y cuerpo.

El trabajo más importante que se ha escrito para dar cuenta de la ontología desarrollada por el filósofo francés, es: *El tocar, Jean-Luc Nancy* (2000), escrito por Jacques Derrida: “Ofrecido primero a Jean-Luc Nancy, a él solo”.³ El argumento principal del libro es que el “contacto” se ubica como el punto en el que cuerpo y pensamiento se tocan. Para el filósofo de la deconstrucción, la manera en que Nancy concibe el contacto es opuesto a cualquier idealismo. De manera transversal, en este trabajo, se presentan los comentarios del pensador argelino sobre la obra de Nancy. En 1987, Derrida formó parte del jurado de *La Experiencia de la libertad*, escrita por Nancy para obtener el grado de “Docteur d’état” (Doctor de Estado) por la Universidad de Toulouse-Le-Mirail. En 1999, Safaa Fathy realizó el documental “D’Ailleurs, Derrida” (Por otra parte, Derrida), en el cual aparece Nancy hablando sobre su relación con el filósofo de Argelia.

Escribir sobre un autor contemporáneo acarrea obstáculos que se hacen visibles al momento de buscar la bibliografía necesaria. En el caso de Nancy, la mayoría de sus libros no han sido traducidos al español, a la vez que tampoco se encuentra mucha bibliografía secundaria. Por ello, las traducciones que proceden de textos en inglés y, en pocas ocasiones, en francés son propias. Ante un pensamiento no sistemático como éste, cada tema y apartado trabajado ha de ser tomado más bien como una “llamada” que nos convoca a pensar desde distintos lugares a la existencia. No se trata entonces de diferentes partes de un cuerpo conceptual cerrado y acabado. Tal como lo diría Morin: “El trabajo de Nancy ciertamente no es sistemático ni tampoco la mayoría de sus libros e, incluso, los más claros raramente presentan una línea de desarrollo de axiomas a argumentos a conclusiones, sino más bien una pluralidad de secciones que circulan alrededor de una idea central.”⁴ Estas secciones o fragmentos siempre pueden ser unidas y colocadas para hacer una lectura propia, esto es lo que hace de su ontología una propuesta diferente, pues permite el movimiento de esas secciones que circulan alrededor de una idea.

En el primer capítulo situó el trabajo de Nancy desde dos filósofos alemanes que marcan su ontología. Primero, veremos las implicaciones de lo que Nietzsche llama la “muerte de Dios” y su relación con una violencia ontológica. A través de ella se vislumbrará: 1) el carácter violento de esta muerte; 2) la importancia del cuerpo para Nietzsche; y 3) el papel de la metáfora en el lenguaje. Estos puntos serán trabajados desde lo que Nancy llama la deconstrucción del cristianismo, pues sólo

³ Jacques Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011), 39.

⁴ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy* (Cambridge: Polity Press, 2012) 1.

mediante ésta, y lo que en él se nombra como creación *ex nihilo*, podemos proponer el carácter violento de toda creación después de la “muerte de Dios”. Después iremos hacia Heidegger y su *Ser y Tiempo* (1927), tomando lo que ahí se concibe como el “ser-ahí”, o “Dasein” en alemán. Marcaremos la diferencia que hace Nancy al trabajarlo como “ser-con”, mediante: 1) la condición de arrojado del “ser ahí” y las posibilidades que le vienen de esta condición; 2) la propiedad e impropiiedad del ser en el “ser ahí”; y 3) la cotidianidad como el momento donde el “ser ahí” experimenta sus posibilidades. Con este recorrido, veremos cómo Nancy sitúa al “ser-con” como una experiencia que sólo puede ser corporal y que implica confrontación con otras existencias. Esto será trabajado también como el “ser singular plural”, éste nos indica que sólo si compartimos la existencia podemos crear sentido de la propia.

En el segundo capítulo se establece la concepción del cuerpo: 1) el cuerpo como existencia singular que no puede ser atrapado en un concepto; y 2) el cuerpo compuesto por múltiples partes o intrusos que nos impiden tratarlo como una unidad. Veremos cómo esta concepción del cuerpo parte de un trabajo de Nancy sobre la fenomenología de Merleau-Ponty,⁵ principalmente mediante el pensamiento en torno al “contacto” de los cuerpos y el “sentido” que emerge de esta relación. Se hará necesario entonces señalar al “ser-con” de los cuerpos desde: 1) la comunidad; 2) la confrontación en la

⁵ La fenomenología ha sido una gran influencia para el pensamiento del cuerpo en la ontología de Nancy. Pero debemos señalar que no se trata de un acercamiento a través de Husserl, pues en su propuesta se piensa desde estructuras intencionales internas al sujeto, esencias ideales que preceden a la experiencia. En la ontología de Nancy no se piensa a través de expresiones puras o conceptos esenciales. En esta ontología se pregunta por la experiencia desde otra perspectiva que, aunque atravesada por la línea fenomenológica, retira cualquier tipo de esencia a la existencia y, a la vez, a la experiencia. Así, no es preponderante la clarificación epistemológica de nuestra experiencia corporal, pues, no hay reglas universales, ni sistema o estructura que nos guíe hacia el verdadero descubrimiento de éstas.

Tampoco nos situamos en la “fenomenología de la carne” planteada por Michel Henry, a pesar de que ella tiene por intención tratar la “materia fenomenológica” de aquello que aparece, es decir, de nuestra naturaleza encarnada. Mediante el desarrollo de su propuesta, el filósofo francés medita acerca de la tradición cristiana y la manera en la que desde ahí se ha pensado la encarnación, su intención es hacer una fusión del pensamiento cristiano y fenomenológico. Para Nancy, esta fenomenología todavía queda pensando a la existencia desde un fundamento trascendente. En los términos de Nancy, lo que entretiene al sentido y al cuerpo no es la encarnación, sino la carne. Lo que se intenta evitar con este concepto es la dualidad alma/cuerpo. Paradójicamente el concepto “carne” no se refiere a la materia ni a una sustancia, mucho menos a un espíritu. Sin embargo es el elemento básico del ser, pues a través de ella el ser se devela a sí mismo como una existencia encarnada y como la existencia de los cuerpos. De ahí que la elección por una lectura del cuerpo que pase por la fenomenología se hace a través de Merleau-Ponty, pues él trabajaría el concepto de “carne” en su obra *Lo visible y lo invisible*. (Ian James, *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (California: Stanford University Press, 2006) 116-117.)

existencia compartida, así como la posibilidad de terminar con ella; y 3) la responsabilidad del pensamiento como la manera de compartir sentidos. Así, veremos que el “ser-con” implica un violencia irruptiva desde donde surge la posibilidad de terminar con la existencia y desde esa posibilidad crear espacios para compartir el sentido.

En el tercer capítulo se presenta el análisis de la imagen por Nancy. Éste se apoya en los siguientes puntos: 1) la lectura de Heidegger sobre el esquematismo trascendental kantiano que se encuentra en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), específicamente en el párrafo 20, donde Heidegger se pregunta si el esquema puede ser una imagen; 2) el carácter metafórico del lenguaje y la posibilidad de ofrecernos imágenes de lo que no puede ser explicado conceptualmente; 3) la fuerza de las imágenes y la manera en la que ellas nos transmiten sentidos. A partir de estos puntos mostraré que el cuerpo se percibe como imagen. Al mismo tiempo, se entreteje la concepción de la imagen como una “fuerza” que ejerce un “contacto” con aquel que la mira. Con la noción de “fuerza” nos llevará a discutir el vínculo entre la imagen y la violencia. Además, veremos que el proceso mediante el cual las imágenes son creadas nos revela que la imaginación es una imagen ausente. Es decir, no contamos con una imagen del origen, por ello la violencia ontológica se hace visible en esa falta, esto será trabajado desde la deconstrucción del cristianismo. Señalaremos que las imágenes son un producto de la creación *ex nihilo*, la cual es violenta.

Finalmente, en el último capítulo, expongo la idea de violencia que Nancy trata desde: 1) la relación de la violencia con la verdad, en donde distinguiremos la violencia creadora de la violencia que borra cualquier posibilidad de sentido; 2) la relación de la violencia con la imagen, que se experimenta al ser afectados por ella e impregnando imágenes en nuestro cuerpo; y 3) la relación entre imagen-cuerpo en términos de retrato y exposición. Esto nos hará visible que el cuerpo es una superficie en la que se enmarcan las imágenes que lo forman, que lo hace una existencia singular y que lo crean como un cuerpo capaz de ser intervenido o apropiado.

Esta tesis invita al lector a pensar con ella la relación entre cuerpo, imagen y violencia. Proponemos un camino que no es definitivo o concluyente pero desde el cual podemos decir que: 1) la existencia es un acontecimiento radicalmente corporal pero, al mismo tiempo, la experiencia corporal es un proceso imaginativo; 2) el cuerpo es una experiencia de la imaginación, pero es una imagen en continua formación; 3) estamos expuestos a la mirada del otro, es decir, a la existencia compartida; 4)

la creación de los cuerpos implica una falta de origen de la cual debemos hacernos cargo para seguir compartiendo sentidos y no acabar con la existencia.

Este trabajo analiza cuerpo, imagen y violencia porque desde cada uno de ellos se ofrecen indicios para dar cuenta de la existencia. Por sí mismo, cada apartado tiene la intención de hacerse cargo de eso que se ha advertido desde el principio como la falta de fundamentos. No se trata de una tesis explicativa o reseña, pues se lanza una lectura propia sobre relaciones que no se han trabajado anteriormente dentro de esta ontología. Combinar la concepción de cuerpo, imagen y violencia es un esfuerzo por crear sentido, no es casual que éstas sean pensadas en el contexto histórico y biográfico local y global al que asistimos actualmente. Esta relación es una línea que intenta dar sentido a toda esa violencia sin sentido que se nos presenta e impone todos los días. El pequeño aporte que me atrevo a hacer es dejar las relaciones expuestas, generar un impulso por la creación de imágenes para entendernos a nosotros mismos. Lo que queda por pensar es qué tipo de imágenes deberían ser creadas para entender toda la violencia que nos envuelve actualmente. Sobre todo, en un contexto donde la reproducción de imágenes de cuerpos mutilados o cadáveres son expuestos frecuentemente, volviéndose parte de nuestra cotidianidad. Queda por pensar cómo entender todas esas marcas que han quedado grabadas en los cuerpos. ¿Con qué imágenes confrontaremos toda esa violencia?

La dificultad de partir de una ontología que se sitúa en la falta de fundamentos trascendentes nos obliga a ser cuidadosos con las propuestas emitidas, a no olvidar que la relación entre cuerpo, imagen y violencia no es obligatoria o inflexible pero que no por ello no puede ser pensada. Este trabajo queda abierto a distintos acercamientos, giros y cambios de sentidos, bajo el entendido de que justamente en esas rupturas es donde surge el pensamiento. No se trata de generar una propuesta inmóvil, sino de ponerla en movimiento a través de la confrontación y la partición del sentido.

Los esfuerzos que se han hecho en México por compartir este pensamiento han sido contados, aunque muy afortunados. Las condiciones de salud de Nancy le impiden viajar, por ello siempre ofrece videoconferencias en este continente. A principios de este año se presentó en el coloquio “Las tres eras de la imagen”, organizado por I7, Instituto de Estudios Críticos y moderado por la Dra. Maria Konta. En Abril del 2014 tuvo lugar su conferencia “Au-delá de la politique” en el XVII Congreso Internacional de Filosofía que se realizó en Morelia. En este año también se presentó en Puebla como parte de la Semana de Francia. En 2013, se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Querétaro el V Simposio internacional de estudios cruzados sobre la modernidad “Jean-Luc Nancy: de un pensamiento

finito a la adoración”. Por cinco días distintos académicos, entre ellos la asesora de esta tesis, se dieron a la tarea de compartir sus reflexiones en torno al pensamiento de Nancy. Ese mismo año sería invitado al XI Simposio Internacional de Teoría sobre Arte Contemporáneo en la Ciudad de México. Mientras en 2011 sería invitado al coloquio “Orígenes (com)partidos: el arte, tecnología, y lo político”, coordinado por la Dra. Maria Konta y que tomó lugar en el Centro Nacional de las Artes.

Mencionar los esfuerzos que se han hecho para compartir este pensamiento es una muestra de cómo atreverse a generar reflexiones desde una ontología contemporánea y no temer a la actualidad de esta filosofía. Probablemente sea muy inocente de mi parte querer tomar por las riendas un pensamiento que abarca demasiados conocimientos en la historia de la filosofía, pero el intento debe hacerse y abrirse a la lectura de todo el pasado que lo forma.

Realizar la exposición de esta ontología, sin duda, ofrece una visión sobre cómo, actualmente, se genera pensamiento desde la filosofía. Precisamente, uno de los señuelos es que la imagen se presenta como el momento que ahora ocupa la reflexión desde la ontología. Esto no es casual, pues asistimos a una época en la que las imágenes y su forma de producción y reproducción poseen una relación directa con la manera en la que experimentamos la vida. Por ello, es provechoso cuestionar los proyectos como el de Nancy y ver en qué medida ofrecen un sentido a la realidad contemporánea. Hay una particularidad en la manera en que Nancy ofrece su propuesta ontológica que atrapa de inmediato a quien se enfrenta a ella. Además, invita a seguir preguntado por las propuestas de la misma. Este proyecto intenta ser tomado como una escritura que regresa sobre ella misma y es crítica de su procedencia y de su formación. El impulso que brota de esta ontología es poner tanto a la escritura como al pensamiento en movimiento, tocando cada uno de los lugares en los que se siembran violentas paradojas o metáforas; distanciándose de lecturas dogmáticas o indiscutibles.

En la escritura trabajada por Nancy, nos enfrentamos a la convergencia de diferentes sentidos que se desplazan hacia distintas direcciones. Así, el principal esfuerzo que debe realizarse es registrar esos desplazamientos con la exigencia que nos empuja a formarse y meditar sobre ella. Esta escritura no esconde nada. Ésa es su principal propuesta, dejarnos ver que no hay misterio qué descubrir o sentido oculto que revelar. Ésta es la apertura que se deja para seguir creando, desde diferentes lugares, zonas o superficies, la posibilidad de la existencia misma, esto es, seguir compartiéndola.

1. Jean-Luc Nancy: una ontología contemporánea

Una de las preocupaciones que constantemente asalta al pensamiento es aquella relacionada con el origen o dirección de la existencia propia, de las redes de su sentido. Las respuestas que se han dado a esta inquietud han sido múltiples y han cambiado según su momento histórico. Actualmente, se sigue reflexionando sobre nuestra existencia pero desde distintos horizontes. En esta tesis se abordarán los conceptos de cuerpo, imagen y violencia como hilos conductores que dirigen estas reflexiones. El punto de partida de esta propuesta es el mundo que habitamos, un mundo que se ve dominado por imágenes del cuerpo, así como la forma en las que éstas son valoradas. Esta forma de apreciar nuestra existencia a través de estas imágenes es una imposición, sobre todo, porque son asumidas como verdades incuestionables.

Generar una reflexión en torno a la imagen, el cuerpo y la violencia, así como la relación entre estos, es un acontecimiento al que somos llamados, especialmente, en nuestro tiempo. A través de la historia del pensamiento, hemos presenciado la insuficiencia de conceptos definitivos que den cuenta de la existencia. Uno de esos momentos dentro de la historia del pensamiento es aquella que genera una postura crítica ante el lenguaje como instancia que define, en última instancia, nuestra existencia. Así, se nos presenta un desafío por pensar más allá del concepto y comenzar a pensar en términos de imagen. Justamente, en la relación entre la imagen y el cuerpo se pretende mostrar que desde la imagen podemos generar una reflexión provechosa para crear otras maneras de entender la existencia; mientras que la relación con la violencia mostrará que esta posibilidad de pensar desde la imagen, nos hace visible la radical falta de fundamento de la existencia.

La existencia puede ser pensada como una red de relaciones, en donde acontecen movimientos que se tensan y des-tensan. Este movimiento ya no es visible en los conceptos creados por el lenguaje, ahora puede analizarse a través de las imágenes que creamos y que han sido creadas a través de la historia. Se trata de un entendimiento de nuestra existencia a partir de las imágenes que son constitutivas de nuestro mundo y determinan nuestra experiencia. De ahí que la experiencia del cuerpo como imagen, no sólo nos hace visible un abandono de todo fundamento trascendente, sino que también muestra la posibilidad de crearnos una y otra vez. Estas relaciones encuentran su lugar en la ontología trabajada por Nancy, en ella se deja ver el esfuerzo por pensar a la existencia desde su finitud, la cual tiene una relación directa con el cuerpo, en cómo éste se presenta a los demás.

Nancy, Francia 1940, es profesor emérito de la Universidad March Bloch de Estrasburgo. Su trabajo se ha desenvuelto, principalmente, en el terreno de la ontología y desde este lugar ha recorrido distintos temas dentro de la filosofía. Nancy trabajó, desde sus primeros libros, al lado de Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007). Juntos publicarían: *El título de la letra* (1973), *El absoluto literario* (1978), *El mito nazi* (1981) y *Le retrait du politique* (1983). Así, su obra se fue formando desde una escritura compartida, esto indica una manera particular de concebir al pensamiento y a la filosofía, como lugares donde se hace visible que siempre pensamos “con” otros, nunca de manera aislada. Uno de los filósofos con los que Nancy compartiría su pensamiento es Derrida (1930-2004), si bien no hay una coincidencia total entre sus planteamientos filosóficos, sí hay una concordancia en la manera en que se abordan los problemas que analizan. Desde 1981, Nancy editó, junto con Lacoue-Labarthe, las memorias del congreso llamado “Los fines del hombre: a partir del trabajo de Jacques Derrida.”, el cual tomó lugar en Cerisy-la-Salle, en 1980, donde participó el mismo Derrida. Este congreso sería un punto de partida para la creación del Centro de Investigaciones Filosóficas sobre Política (1980-1984), fundado por Nancy y Lacoue-Labarthe, de donde surgirían los libros *Rejouer le politique* (1981) y *Le retrait du politique*.

Habitualmente se coloca a Nancy dentro de la formación deconstructiva.⁶ Bajo esta línea ha publicado: *À plus d'un titre: Jacques Derrida* (2007), en donde Nancy analiza un retrato de Derrida realizado por Valerio Adami; *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)* (2005); *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, II)* (2010); en estos libros se desmontan los momentos más importantes del cristianismo desde tres aspectos: la fe, el pecado y Dios viviente.⁷ Así, se van señalando las implicaciones del retiro de Dios y la creación a partir de este retiro, esta lectura se apoya, principalmente, en Nietzsche y Heidegger.

Por su parte, Derrida realizaría una entrevista a Nancy, publicada en la revista *Topoi* en 1988, además de dedicarle su obra llamada: *El tocar, Jean-Luc Nancy* (2000), en donde se hace un recorrido por las propuestas de Nancy en torno al “contacto”, “cuerpo” y “sentido”, sin dejar de lado los propios problemas y preguntas que Derrida va entrelazando en este trabajo de lectura íntima.

Las influencias por las que ha pasado la ontología a la que nos referimos son vastas y variadas, pues atraviesa gran parte de la filosofía occidental: desde Platón, Descartes, con quien Nancy discute

⁶ Cristina Rodríguez, *Nancytropías* (Madrid: Dykinson, S. L., 2011) 16.

⁷ Jean-Luc Nancy, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, trad. Bettina Bergo, et al. (Nueva York: Fordham University Press, 2008) 140-141.

la importancia del alma y el cuerpo a través de la célebre tesis “Cogito Ego Sum” en su libro *Ego Sum* (1979); Nietzsche y Heidegger, quienes están presentes a lo largo de toda su obra, sin tener dedicado algún libro en específico. Se suma también Kant, de quien Nancy hace una revisión de sus obras más importantes en *Le Discours de la syncope: I, Logodaedalus* (1976); ahí realiza la pregunta por cómo escribir filosofía, es decir, cómo es que reconocemos la escritura filosófica y la distinguimos de otras. Sobre Merleau-Ponty no tiene dedicado ningún libro en específico pero puede encontrarse un importante impacto en *Corpus* (1992), libro que aquí servirá como pieza clave para entender la compleja idea de cuerpo que Nancy desarrolla; así como en *El sentido del mundo* (1993), donde Nancy desarrolla su concepción de sentido ligada al mundo y a la política. En estos libros se puede observar la propuesta de Merleau-Ponty sobre el cuerpo, el contacto y los sentidos que se generan a partir de éste, concluyendo en una ontología en donde el cuerpo no es visto como un objeto ni es objetivable. Sobre Bataille, Nancy re-trabajaría la idea de la comunidad en *La comunidad inoperante* (1983). Cabe mencionar que, a partir de este libro, Maurice Blanchot escribiría en respuesta: *La Comunidad inconfesable* (1983). Más recientemente Nancy le dedicaría a Blanchot: *Maurice Blanchot, passion politique* (2011) y *La Communauté désavouée* (2014), en donde indaga la posición política de Blanchot en los años 30. Hegel también forma parte de su obra. En su libro *Hegel. La inquietud por lo negativo* (1997) abordaría principalmente el papel de la negación en la dialéctica hegeliana. Éstas son algunas muestras de la inmensa complejidad de las discusiones que Nancy aborda. A esto debe agregarse que el autor pocas veces se detiene a explicar los argumentos que retoma de cada filósofo o a señalar las ideas que re-trabaja. Así, la lectura de sus textos se realiza como un “mapeo” en donde, según la formación del que lee, se sabrán reconocer los momentos en los que Nancy empieza a trabajar de la mano de otro filósofo.

Tal como afirma B. C. Hutchens, parece que, en ocasiones, el pensamiento y escritura de Nancy puede verse como un “delirio conceptual”, debido a la pasión y energía que en ellos se refleja, en donde la claridad se deja en segundo plano. Pero es precisamente esta experimentación en la escritura lo que va situando su propia postura frente al estilo de la filosofía, de tal forma que ésta última es llevada hasta su propio límite, integridad o tolerancia.⁸ En esta ontología se da una mayor importancia al proceso que realiza el pensamiento al abordar una cuestión y no al punto de llegada o respuesta final.

⁸ Benjamin C. Hutchens, *Nancy and the Future of Philosophy* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005) 7.

Esto implica una postura determinante con la escritura y el pensamiento, tanto en uno como en otro se forja la premura por la creación de la existencia propia y la existencia en común. Como se dijo, en la escritura que nos presenta Nancy se encuentran movimientos que van de un lugar a otro, al asumir estos desplazamientos se distancia de una postura dogmática.

Este primer capítulo tiene como objetivo mostrar desde qué líneas se va formando la propuesta de Nancy, pasando por Nietzsche y Heidegger. Ambos envuelven una compleja red de problemas filosóficos que merecen ser atendidos con sumo cuidado, pero aquí nos enfocaremos en tomar temas muy precisos de cada uno.

De Nietzsche, se tomará la “muerte de Dios” y las implicaciones que ésta arroja. A grandes rasgos, tocaremos los siguientes puntos: 1) La violencia intrínseca en la “muerte de Dios”. 2) La práctica de desmontaje que Nancy nombra “deconstrucción del cristianismo”, donde se expone la condición de abandono a una nada en la que nos encontramos. 3) Las aportaciones de Nietzsche sobre el lenguaje; principalmente a partir de su texto: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), en donde expone la manera en que creamos las palabras y olvidamos, justamente, que han sido inventadas por nosotros. 4) Esto nos dejará ver cómo es que la creación es un movimiento necesario para dejar de lado el nihilismo “pasivo”, que criticaría Nietzsche, y hacer la apuesta por un nihilismo “activo”. 5) También se planteará la posibilidad de una violencia, derivada de la “muerte de Dios”, que se exprese mediante la creación de verdades. 6) Se verá la importancia que Nietzsche daba al cuerpo como el lugar en donde se enraíza la vida. 7) Por último, se tomará a la metáfora como el medio que nos ofrece un sentido para hacer visible lo que no puede ser expresado de manera tan clara por el lenguaje.

A partir de lo anterior, se realizará una revisión de lo que Heidegger definió como el “ser-ahí” (*Dasein*) en su emblemático libro *Ser y tiempo* (1927). En éste se ponen las bases para entender a la existencia como algo que se sitúa en una red de conexiones que conforman el mundo y a través de los cuales vamos creándolo. Como Heidegger afirmó en su *Nietzsche* (1961): “todos los grandes pensadores piensan lo mismo.”⁹ De ahí que podamos sugerir que el esfuerzo de Nietzsche por pensar la existencia desde la falta de fundamentos metafísicos, hace en Heidegger un eco al pensar la existencia en su condición de abandonada. De *Ser y tiempo* nos interesa tomar los siguientes puntos: 1) la importancia de las relaciones con el otro y con el mundo, que adquieren un sentido radical en la

⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Ediciones Destino, 2000) 46.

propuesta del “ser-con” que realiza Nancy, en donde la existencia tiene lugar a través de los cuerpos; 2) La propiedad e impropiedad de la existencia y el cambio que realiza Nancy al hablar de posesión; 3) la condición de arrojado del “ser ahí” y su relación con sus propias posibilidades; 4) la “cotidianidad” como el sitio donde acontece la experiencia de la falta de fundamento pero, al mismo tiempo, donde creamos diferentes posibilidades para experimentar nuestra existencia y la de los otros. En todos estos puntos se irán señalando las diferencias que surgen entre la ontología planteada por Heidegger y la manera en la que Nancy re-trabaja sus propuestas, con la finalidad de afirmar que hay una experiencia violenta ligada íntimamente a nuestra existencia.

Así, se podrá dar pie a la explicación directa de la ontología de Nancy, pasando por los siguientes momentos: 1) el paso de la escritura a lo que Nancy llama la “ex-critura”; 2) la condición de abandono y su relación con la libertad; 3) la presentación del “ser singular plural”; 4) los choques o enfrentamientos de sentidos a los que estamos expuestos; 5) el mundo como el espacio donde se producen estas luchas de sentido. A partir del camino trazado desde Nietzsche, Heidegger y las implicaciones de éstos en Nancy, concluiré que: 1) en las luchas de sentidos, generadas desde el “ser-con” otras existencias, siempre se crean diferentes mundos; y 2) el sentido de nuestra existencia nos rebasa racionalmente, pues es un exceso que sólo puede experimentarse a través del cuerpo. Con estos puntos finales se podrá dar paso al capítulo sobre el cuerpo. Mientras tanto, es importante situar históricamente el impacto de Nietzsche y Heidegger en Francia.

1.1 Un paso más en las ontologías sin fundamento

La gran relevancia que tuvo el pensamiento de Nietzsche sobre Nancy se debe contextualizar en la Francia de las décadas de 1960 y 1970. El filtro por el que pasaba su lectura era la de Heidegger, principalmente en el libro titulado *Nietzsche* (1961), de donde proviene su conocida sentencia sobre la obra nietzscheana como la última gran metafísica occidental, criticando la insuficiencia con la que Nietzsche se separa del pensamiento metafísico del ser.¹⁰

En ese entonces, Heidegger era una figura de gran impacto, de ahí que su lectura de Nietzsche tuviera gran acogida entre los filósofos de la época. El momento que ejemplifica dicha influencia alemana en Francia es el coloquio llamado *¿Nietzsche, hoy?* llevado a cabo en Cerisy-la-Salle en el mes de julio del año de 1972, en el cual participaron Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Sarah Kofman, Jean-François Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe y Nancy.¹¹ Es en este contexto donde surgen los primeros artículos publicados de Nancy en los cuales toma distancia de la interpretación de Nietzsche como el último gran metafísico. Es importante notar la separación que desde estas décadas toma el filósofo francés del pensamiento de Heidegger pues, a pesar de que éste fue uno de los filósofos que más influyeron en su trabajo, adopta desde sus primeras publicaciones una distancia crítica.

En definitiva, se puede ver que la elección de los dos filósofos alemanes no es fortuita, ambos influyen fuertemente en la formación de una ontología que acepta las rupturas y la falta de certeza como algo provechoso para el pensamiento, en tanto permite que el movimiento del pensamiento se pueda llevar hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, es importante retomar las propuestas ontológicas de Nietzsche, pues a partir de ellas se abrirá la posibilidad de pensar desde lugares que no

¹⁰ Heidegger expone a la “Voluntad de poder” como el concepto fundamental de la filosofía nietzscheana y que, al mismo tiempo, funge como el concepto metafísico de su proyecto filosófico. Según esta perspectiva, Nietzsche afirma la preponderancia del ente frente al ser. Heidegger declara en su *Nietzsche I*: “El ser es, pensado metafísicamente, aquello que se piensa, *desde* el ente como su determinación más general y *hacia* el ente como su fundamento y causa.” Recuérdese que para el filósofo alemán la pregunta por el ser se realiza de manera original en su obra *Ser y tiempo* (1927), rompiendo con la tradición metafísica anterior y comenzando, según él, con el pensamiento ontológico del ser.

¹¹ James, *The Fragmentary Demand: An Introduction To The Philosophy Of Jean-Luc Nancy*, 16. Cabe señalar que en 1972 también se realiza la traducción al francés, por parte de Klossowski, de las conferencias dictadas por Heidegger entre 1936-1940, entre las que se encuentran: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (1936), *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (1939) y *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940).

son guiados hacia una comprensión conceptual, sino que nos abren el camino hacia la creación a partir del lenguaje.

a) La “muerte de Dios” en Nietzsche

La muerte de Dios se anuncia en el párrafo 125 de *La ciencia jovial* (1882),¹² a través de la voz de un “loco” quien, con linterna encendida en pleno día, camina por la plaza pública y, dirigiéndose a las personas que ahí se encontraban, proclama: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”¹³ Ante esta advertencia los ateos presentes se burlan, pues ellos no conocen a Dios y no saben nada de su muerte. Sin embargo, el loco les responde: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado!”¹⁴ Evidentemente, estas sentencias se refieren a la muerte de Dios como la figura que representa a los fundamentos trascendentes y no a la muerte de la religión cristiana ni de sus prácticas.

Podemos afirmar que esta muerte es violenta, en primer lugar, por el asesinato que implica. Es decir, se trata de la pérdida de aquello que daba sustento y fundamento a la existencia. De tal forma que, además de la violencia del asesinato, se suma la violencia de haber quedado sin parámetros para dar sentido a la existencia. En otras palabras, hay dos violencias implicadas aquí: 1) la violencia del momento de la pérdida; y 2) la violencia como condición que le sigue a la pérdida. En estas dos violencias estamos implicados todos como colectividad, pues a esto se refiere el loco al proclamar que “nosotros” hemos asesinado a Dios.

Después de este colapso, cualquier verdad que pueda crearse está condenada a sufrir el mismo destino, pues parte de la ausencia de fundamento absoluto. Paralelamente, surge la pregunta por la orientación o dirección hacia la cual se podría virar ante dicha condición. Como señala Paulina Rivero:

¹² Dentro de *La ciencia jovial*, otros de los párrafos en donde se puede localizar un desarrollo de la muerte de Dios son los siguientes: “Nuevas luchas” (§108) y “Lo que sucede con nuestra jovialidad” (§343), en ambos Nietzsche continúa trabajando las consecuencias de lo que en el párrafo 125 ha anunciado.

¹³ Friedrich Nietzsche, “El loco.” en *La muerte de Dios*, editado por Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003) 23.

¹⁴ *Ibíd.*, 24.

con la muerte de Dios el loco se queda sin medidas, sin parámetros para la acción o para la valoración de las cosas. Dios era un valor absoluto, a su cobijo habían crecido aquellas metafísicas que, aunque fueran hostiles a la vida, ofrecían parámetros claros.¹⁵

Con la muerte de Dios muere también el sentido y orden que éste le otorgaba a la existencia. Este abandono es como un relámpago que sacude cualquier intento de asentarse en un terreno fijo. Pero dentro del mismo párrafo de *La ciencia jovial*, el loco que ha anunciado la muerte de Dios expresa una urgencia por la creación al preguntar: “¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas *tendremos* que *inventar*?”¹⁶ En esta interrogante lo que se implora es la creación de nuevas verdades que produzcan distintas maneras de dar sentido a la existencia propia. Por ello, la “creación” es la actividad más importante tanto para Nietzsche, como para Nancy, pero ésta, en el caso del primero, sólo puede acontecer gracias a la voluntad de poder.¹⁷ Todo lo que existe tiene voluntad de existir, de perseverar en su ser. Esto define a la vida y a lo viviente en su totalidad.

La vida no posee un objetivo que alcanzar fuera de ella misma, pensarla de esa manera sería posicionarla bajo un valor trascendente. Por el contrario, al igual que la voluntad de poder, la vida es un movimiento de quererse y superarse constantemente a sí misma.¹⁸ Para Nancy, es la existencia lo que se encuentra en un continuo movimiento, sin fundamento ni garante sobre alguna finalidad. Como se verá más adelante, la condición de la existencia es el estar abandonada.

Nancy hace un giro a la “muerte de Dios” y reúne esta desaparición del ser supremo con uno de los dogmas cristianos por excelencia: la creación *ex nihilo*. De esta forma, la creación a partir de la nada es trabajada por Nancy como la “deconstrucción del cristianismo”. En sus propias palabras:

¹⁵ Paulina Rivero, “Presentación” en *La muerte de Dios*, editado por Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003) 10.

¹⁶ Nietzsche, “El loco,” 24.

¹⁷ La voluntad de poder es una fuerza que crea valores mediante los cuales evalúa a la existencia. La voluntad de poder no debe ser entendida como dos partes separadas, por un lado la voluntad y, por el otro, el poder. La voluntad no busca el poder, sino que éste, como característica activa, es inherente a ella. La voluntad no quiere otra cosa más que a sí misma, es decir, su “seguir” siendo voluntad de poder. La voluntad de poder se toma en el sentido positivo de la creación, pues es ella la que nos permite superar la nada en la que quedamos suspendidos después de la muerte de Dios.

¹⁸ Esta lectura es realizada por Heidegger en lo que conforma su conocido *Nietzsche*. El concepción de vida en Nietzsche puede definirse como un enigma del que no puede darse cuenta de manera conceptual, pues se trata de un cúmulo de fuerzas que nos atraviesan a cada momento. En este trabajo se utilizará lo que Nancy trabaja como “existencia”, en el mismo sentido que “vida” en Nietzsche. Pues en ambos casos, existencia y vida, se enraízan en el cuerpo y es esto lo que importa resaltar.

el creador desaparece necesariamente en el seno mismo de su acto y con esta desaparición se efectúa, al menos en potencia, un episodio decisivo del movimiento que, en su conjunto, he acabado denominando «deconstrucción del cristianismo», y que no es más que el movimiento más íntimo y propio del monoteísmo como desaparición integral de Dios en la unidad que lo reabsorbe y donde se disuelve.¹⁹

Para Nancy el cristianismo es inseparable de Occidente pues coexiste en él.²⁰ Como ya se mencionó, este ejercicio de deconstrucción del cristianismo se expone en *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)* (2005) y *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, II)* (2010). En estos libros se va generando una reflexión sobre la creación “ex nihilo” y sus consecuencias para entender la existencia. “Lo que Nancy anuncia hoy bajo el título de «deconstrucción del cristianismo» será, la dura prueba de una decristianización del mundo: tan necesario sin duda, y fatal, como imposible. [...] La decristianización será una victoria cristiana.”²¹, diría Derrida. Es decir, pensar y asumir a la existencia sin fundamentos trascendentes, como lo hace Nancy, es un ejercicio realizable pero, a la vez, es un esfuerzo que está condenado a ser irrealizable de manera total. Así, en Nancy, la imposibilidad no debe ser un impedimento para pensar a la existencia alejada de determinaciones trascendentes.

Que Nietzsche anuncie a Dios como muerto es, para Nancy, la presentación de Dios como una “nada”.²² Nancy compara la parálisis de Nietzsche, ocurrida en enero de 1889, con la parálisis de Dios o su muerte. La presencia de Dios, como presencia muerta, no sólo causa ansiedad, sino que paraliza a cualquiera que dé cuenta de ella. Por ello, sugiere Nancy, Nietzsche sufrió *paralysis progressiva*, según lo diagnosticó el psiquiatra Wille, y que es comparable con la parálisis de Dios. Es decir, en el cuerpo de Nietzsche se expresa la conmoción de la pérdida, su cuerpo es la encarnación de Dios muerto.²³ Nancy hace una comparación con la afirmación de Nietzsche: “Yo soy Dios, yo hice esta caricatura”,

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. Pablo Perera Velamazán (Madrid: Paidós, 2003) 74.

²⁰ Nancy, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, 142.

²¹ Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, 88-89.

²² Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, trad. Brian Holmes *et al.* (California: Stanford University Press, 1993) 51.

²³ *Ibíd.*, 50.

con la parálisis de Dios como una caricatura de la creación. Esto nos indica que en la afirmación “Yo soy Dios” hace eco el “Yo estoy muerto”.²⁴

En la deconstrucción del cristianismo la palabra “Dios”, y su significado, queda expuesta a la apertura de una “nada”. Pues se concibe a Dios más allá de cualquier concepto que la razón pueda crear para aprisionarlo. Se trata de un exceso que no puede entenderse racionalmente, sino sólo a través de lo que Nancy trabaja como “gesto” o “pasaje”, en ellos la presencia y la ausencia de Dios no han terminado de llegar ni de concluir, pues se encuentran en un continuo movimiento en el que no podemos determinar en qué momento hay presencia o ausencia. La presencia es “venida-en-presencia”, a saber: una acción que ocurre continuamente. En palabras de Nancy: “La presencia es lo que nace y no deja de estar naciendo.”²⁵

La presencia y ausencia de Dios se atrapa momentáneamente. En palabras de Cristina Rodríguez, quien ha trabajado sobre las propuestas de Nancy: “La presencia es la «venida»; pero no en el sentido del participio pasado de lo ya venido, sino en el de la acción de venir, transportar y transir.”²⁶ Se trata de un gesto de la creación, una brecha que nos arroja a una nada, así, la pérdida es vista como una apertura o una liberación.

La creación “ex nihilo” deja una “apertura” que permite dar paso a la creación. Ésta es una apertura que se abre a la falta, es decir, a la nada. Con este ejercicio se pierde cualquier clase de fundamento, pues la “nada” no funciona como tal. Tal como afirma Morin: “el *nihil* no como un sedimento o fundamento, sino como una apertura.”²⁷ Por ello, la “nada” es el lugar de un “principio vacío”. La “muerte de Dios” nos revela que el fundamento es precisamente el retiro o la muerte de aquello que nos otorgaba un soporte. Lo negativo no se vuelve el fundamento, pues no hay una “nada” que otorgue claridad.

Con la “muerte de Dios” la seguridad en la que se enraizaba la existencia ha quedado perdida y aquel que se encuentra en esta suspensión ha quedado abandonado por todo fundamento. De ahí que pueda afirmarse que lo único que podemos predicar sobre nuestra existencia es su condición de

²⁴ *Ibíd.*, 52.

²⁵ *Ibíd.*, 2.

²⁶ Rodríguez, *Nancytropías*, 57.

²⁷ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 59.

abandonada.²⁸ Nancy advierte que no podemos escapar de esta condición pues todo pensamiento sobre la existencia está condenado a ella. Pero esta condición de abandono también nos lleva a las múltiples posibilidades desde las cuales podemos decir algo sobre la existencia, ya que está desprendido de categorías trascendentes. En este abandono nos encontramos arrojados a la multiplicidad en la que se puede hablar sobre la existencia, por lo que no se está tratando aquí de una ontología que se plantea a sí misma como la única vía para analizar las pregunta en torno a ella.

¿Cómo es que la existencia ha sido abandonada? Parecería que nos referimos a que ha sido abandonada por una categoría o ser específico que le aseguraba un respaldo o fundamento, tal como lo era Dios. Pero, para Nancy, este abandono debe ser pensado desde la ausencia de cualquier instancia trascendente. El abandono es una condición que se desprende de todo tipo de conceptos trascendentes que puedan darle algún tipo de fundamento. Tal como Nancy afirma: “No hay historia de este abandono, no hay conocimiento o narración de cómo, dónde, cuándo y a causa de quién ha sido abandonado.”²⁹ Así, en lugar de fundamento se trata de un pasaje o de una llegada en la que nada puede distinguirse.³⁰ Paralelamente, esto nos indica que nuestra existencia no está encaminada a alguna dirección, pues al encontrarse abandonada no sólo carece de fundamento, sino que pierde un rumbo fijo. Este abandono nos remite a la violencia implicada en la “muerte de Dios”, en donde su ausencia nos arroja a una experiencia del abandono.

Los fundamentos trascendentes se erigen como verdades absolutas, de ellos brotan los valores con los que miramos y evaluamos nuestra existencia. El derrumbe de un fundamento de este tipo implica el abatimiento de las verdades que sostenía. Todo fundamento, y con éste toda verdad, se encuentra expuesto a perecer. Este riesgo hace visible la relación que posee cualquier tipo de verdad con el lenguaje.

Desde Nietzsche, el lenguaje tiene un poder legislativo porque fija lo que ha de ser verdad y, de esta manera, ayuda a la convivencia entre individuos. Así, se establece lo que es verdad, produciendo

²⁸ Nancy, *The Birth to Presence*, 36.

²⁹ *Ibíd.*, 40.

³⁰ *Ibíd.*, 2.

una designación uniformemente válida para entender la existencia. Las verdades crean parámetros para vivir. Estos parámetros otorgan un sentido para la existencia de aquel que se acate a ellos.³¹

Nietzsche advirtió que el lenguaje es una herramienta que se ajusta al uso que le demos. La esencia de la existencia, así como la determinación de todo lo existente, es inalcanzable por el lenguaje. De ahí que hallemos una gran multiplicidad de lenguas y maneras de expresarnos. Esto mismo sería visto por Nancy, al afirmar: “no hay «el» lenguaje, sino lenguas, y hablas, y voces, una participación originariamente singular de las voces sin la que no habría ninguna voz.”³²

Es decir, el lenguaje posee una característica plástica que nos impide ceñirnos a una lengua perfecta y universal. Para Nietzsche, todas las palabras se convierten en conceptos porque no sirven para expresar aquel suceso singular por el que éstas se originaron, la misma palabra debe servir para múltiples experiencias que nunca son las mismas ni son del todo parecidas. Por ello, la existencia no se puede reducir o medir a través de un concepto o significado, pues no hay una verdad final sobre la existencia.

Nietzsche decía que la verdad es “una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, adornadas y que después de un prolongado uso se olvida que son ilusiones y se les toma por verdades firmes.”³³ Habitarse a este uso del lenguaje conlleva a dejar de lado el carácter de invención que tienen las palabras y, con ellas, la verdad. De esto se sigue que no haya hechos objetivos, sino interpretaciones de la vida.³⁴

La propuesta de Nietzsche, y que Nancy retoma para su ejercicio deconstructivo, gira en torno a la creación de verdades y no sólo a su destrucción. Esto último puede identificarse como nihilismo pasivo en donde el paso a la creación de nuevas verdades nunca se da, pues permanece un resquicio de culpa o nostalgia por aquello que cumplía el papel de fundamento. En cambio, el nihilismo que se

³¹ Así, la verdad de los valores bajo los cuales regimos nuestras vidas no es más que el producto de la costumbre. Los valores son aquello que nos acostumbran a ver y a valorar a nuestra existencia desde una perspectiva determinada. Ellos no son eternos porque se crean una y otra vez, variando según el contexto y la comunidad en donde se establezcan.

³² Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela Sancho (Madrid: Arena libros, 2006) 93.

³³ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña (Madrid: Tecnos, 1996) 25.

³⁴ Es importante destacar que es Nietzsche quien inaugura, a través de la genealogía, un ejercicio de interpretación que toma a la verdad y al conocimiento como interpretación. De ahí que se pueda tomar a la existencia como una narración que está en constante creación. A través de los movimientos que ejerce la interpretación de aquel que realiza una evaluación genealógica, se hace visible una operación interminable, pues nunca se deja de interpretar.

propone es uno activo que se dirija a la creación de verdades finitas. Por ello, es esta pérdida la que también nos permite crear verdades de las cuales sostenernos, de ahí que sea una tarea continua crearlas una y otra vez. Pero, en este proceso de múltiples creaciones podríamos preguntar si toda creación no implica una violencia, precisamente, porque surge de la nada. De ser así, se podría sugerir que la violencia es inherente a todo acto de creación.

La crítica de Nietzsche no se dirige hacia la creación de verdades que ayuden a sobrellevar la vida, sino a situar al orden del concepto por encima de ella y, en consecuencia, exigir a la vida que se comporte según el concepto de verdad. Ésta sería su crítica a la metafísica, apuntando que a través de esta concepción de la verdad, se le da la espalda a las fuerzas contingentes que acontecen en la vida.

Siguiendo la crítica realizada por Nietzsche, Nancy toma a la metafísica como el movimiento que instaura una presencia fundadora que se sobrepone a la existencia. Esta entidad trascendente ha sido llamada de diferentes maneras: Idea, Sujeto o Voluntad. Cada una de ellas estandariza lo que ha de tomarse como “verdadero” y como “existencia”. Así, se establecen dos regímenes de la presencia: el inmanente y el trascendente; lo sensible y lo inteligible; lo aparente y lo real. Tal como Nancy señala, estas polarizaciones frenan las estrategias mediante las que podemos crear “otras” maneras de apropiarnos de nuestra existencia.³⁵

Nietzsche ofrece una manera de leer, ofrece un ejercicio diferente para acercarse a los textos filosóficos. Éste es: la sospecha y la desconfianza, tanto en la escritura o sistemas filosóficos, como en el lenguaje mismo y la manera en la que es usado. De ahí que el filósofo alemán pudiera leer los sistemas filosóficos no desde las verdades que los fundamentaban, sino desde los valores que estaban de fondo, pues desde ahí interpretaba el porqué de las verdades que sostenían.

Esta sospecha en el uso del lenguaje nos deja ver que éste no es del todo exacto y que “se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces.”³⁶ Es por esto que Nietzsche tomó a la verdad como metáfora y no como un concepto transparente, así las verdades que él creaba se enunciaban como metáforas pero también como interpretaciones que estaban sujetas a una constante autocrítica. Veremos más adelante cómo opera, en Nancy, el uso de la metáfora.

³⁵ Nancy, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, 6.

³⁶ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 22.

Éstos elementos operan de manera móvil en el pensamiento nietzscheano pues permiten la creación de verdades pero al mismo tiempo las destruyen. Tal como Nietzsche nos advierte: “quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre abismos.”³⁷ Así, se expresa la premura por “crear nidos”, es decir, verdades desde las cuales podamos dar sentido a nuestra existencia. También se señala la importancia de construir nidos sobre “abismos”, esto es, sobre la falta de fundamentos trascendentes. Estos “nidos” creados sobre “abismos” tienen que perecer, en otras palabras, someterse a la autocrítica. Por eso Nietzsche aconseja que quien no es “pájaro”, es decir, aquel que puede ejercer la crítica hacia sus propias verdades, no puede quedarse suspendido en el abismo de la nada.

En “De los despreciadores del cuerpo”, Nietzsche afirma la importancia del cuerpo como el lugar donde radicalmente se enraíza la vida y la existencia. Así, uno de los “nidos” que el filósofo alemán construyó fue el del cuerpo, tomado como un entramado de fuerzas que se oponen al orden del concepto. Éstas se expresan mediante contradicciones y tropos del lenguaje, en tanto éste último no es capaz de atrapar al cuerpo en una sola definición. En palabras de Nietzsche:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, [...] tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido- llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.³⁸

Como se puede ver, en la concepción del cuerpo que Nietzsche presenta, se acepta que éste va más allá de nuestro entendimiento racional pero, sobre todo, que no es algo separado de nuestra existencia, por el contrario, somos y existimos únicamente como cuerpo. De ahí que el cuerpo sea la superficie en la que se inscriben los sucesos, las historias, los significados y las reglas. El lenguaje juega una relación muy importante con el cuerpo, pues es un instrumento de poder que lo determina, al modelar al cuerpo con significados se determina nuestra manera de verlo.

La violencia de los significados se impregna en el cuerpo, con el propósito de que no sean olvidados. Esto es lo que muestra Nietzsche cuando en *La genealogía de la moral* (1887), nos dice que, en un primer momento, toda conciencia es una mnemotécnica del dolor, es decir, un registro de lo que

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2009)162.

³⁸ *Ibíd.*, 64-65.

puede ser asimilado y desechado por el cuerpo. Así es como el hombre se hace capaz de hacer promesas. Luego, en un segundo momento, cuando alguien no pagaba sus deudas, o no cumplía sus promesas, podía ser despojado de alguna parte de su cuerpo. Así, el cuerpo del deudor quedaba marcado y expuesto a los demás por su falta.³⁹ Sólo dejando marcas sobre el cuerpo es posible recordar una obligación o un deber. Es decir, primero hay un memoria que recae sobre el cuerpo y que después llega a la razón como lenguaje. Por eso, para Nietzsche el cuerpo no se colma en ningún significado o definición, sino que está en un continuo proceso de creación y que se expresa a partir de tropos.

Para Nancy, la metáfora es la imagen de las imágenes, pues nos genera una imagen de aquello que no puede expresarse con palabras.⁴⁰ Por ello, una metáfora puede darnos el sentido que no se encuentra en el lenguaje pero que puede darnos una imagen. De esta manera, es más fácil entender cómo, en la deconstrucción del cristianismo, la ausencia de Dios se expresa como un pasaje o gesto. “Se vuelve claro, entonces, que el espacio abierto por la muerte del Dios cristiano no es más que una marca, o una huella, de la apertura que hace posible la creación.”⁴¹ Así, una metáfora nos muestra que hay diferentes maneras de otorgar sentido a nuestra existencia y que éstas pueden expresadas mediante las imágenes que ella nos ofrece.

La escritura filosófica no escapa del uso de la metáfora, pues se relaciona con todo tipo de tropos que van reflejando un cierto estilo en la escritura de cada filósofo. O, incluso, como afirma Derrida: “Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje.”⁴² El parteaguas que se crea a partir de las propuestas de Nietzsche sobre el lenguaje genera, en las ontologías que han pasado por ese filtro, un estilo de la escritura que juega con el lenguaje y hace uso de la metáfora para hacer visibles las preocupaciones que las constriñen, tal es el caso de Nancy.

Después de las propuestas realizadas por Nietzsche respecto al lenguaje, la apuesta realizada por Nancy es tomar a la escritura como estilo y como forma de pensamiento, abriendo diferentes formas de producción de éstos. Esta apertura conlleva, en ocasiones, a operaciones dentro de la escritura que

³⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1996) 73.

⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *The Ground of the Image*, trad. Jeff Fort (Nueva York: Fordham University Press, 2005) 67.

⁴¹ Tenzan Eaghll, “Sobre la soberanía y el retiro del Dios cristiano en la obra de Jean-Luc Nancy,” trad. Stefanía Acevedo, *Reflexiones Marginales* 23 (2014), consultado Julio 20, 2015, <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/sobre-la-soberania-y-el-retiro-del-dios-cristiano-en-la-obra-de-jean-luc-nancy/>>

⁴² Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos) 151.

podrían llevarnos a lugares incoherentes u oscuros a simple vista. No obstante, en la ontología de Nancy, la importancia de la creación de verdades no se ciñe al ámbito de las refutaciones, esto es, de razonamientos basados en una verdad inamovible.

Se podría decir que en la ontología de Nancy se ensaya la puesta en movimiento tanto de la escritura, como del pensamiento, a través de tropos y contradicciones. En ese sentido, su escritura se ofrece de manera siempre interrumpida por sí misma y fragmentada a su vez por esas interrupciones. Por eso es importante señalar que lo que aquí se está jugando no es la significación acabada de ningún concepto, pues lo importante radica en dejar ver los momentos por los que el pensamiento puede pasar para ofrecer otros sentidos o relaciones que tengan el impulso de crear y mantengan en movimiento lo que pueda dejarse ver como fundamento último.

Podemos concluir, por el momento, que: 1) en esta línea formada de Nietzsche a Nancy hay una carencia de pretensiones absolutistas, pues se alejan de un concepto de verdad inmóvil e imperecedero. Esto no quiere decir que no se asuma una postura específica sobre la creación de verdades, en donde su enunciación y escritura juegan un papel muy importante. Dicha posición se identificaría con una “verdad” mutable y finita en la que se pierde la pretensión de un “decir puro”.

2) Si hay una violencia al experimentar la “muerte de Dios”, podemos sugerir que al encontrarnos en un nihilismo activo, al crear verdades también se ejerce una violencia creadora, pues éstas surgen a partir de la nada. Esta violencia de la creación puede expresarse en las metáforas, en la manera en que éstas ofrecen un sentido o una imagen sin expresarse en un lenguaje claro y distinto. Esta creación de metáforas nos arrojaría a entender al cuerpo desde distintas imágenes que nos mantenga en continua creación.

La verdad finita sólo puede experimentarse al enfrentarse con la existencia de otro individuo, pues así es como nos damos cuenta que hay más perspectivas desde las que se expresan distintas verdades. Por ello, es importante dar el paso hacia la explicación del “ser-con” trabajado por Nancy a partir de las propuestas de Heidegger.

b) El “ser-ahí” frente al “ser-con”

Para Nancy la existencia siempre es compartida, pues existimos sólo en la medida en la que estamos en relación con otros, ya que cada ser existente se coloca “con” y “entre” otras existencias. Cada existencia es singular y finita. La existencia de algo individual y separado de la relación “con” algún otro no tiene lugar. Por ello, existir es exponerse a otros y estar con otros. Así, siguiendo el camino que se trazó desde Nietzsche, podríamos decir que la existencia se expone a la falta de fundamentos pero también a la existencia del otro.

El “ser-con” es la condición que guía esta ontología, éste procede de un re-trabajo, realizado por Nancy, del “ser ahí” heideggeriano. Para entender cuál es el énfasis del “ser-con” respecto al “ser ahí” es importante mostrar algunos de los puntos que definen a este último.

En su libro de 1927, *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla de manera sistemática una de las ontologías más influyentes del siglo XX. En ella realiza la pregunta por el “ser” y, consecuentemente, erige la definición de aquel que realiza esa pregunta: el “ser ahí”⁴³ o el ente “que somos en cada caso nosotros mismos.”⁴⁴

En principio, el “ser ahí” es aquél que puede hacerse la pregunta por el ser, ya que posee una comprensión parcial de éste. De ahí que Heidegger afirme que: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein [ser ahí].”⁴⁵ La esencia del “ser ahí” se concibe partiendo de la existencia, esto quiere decir que su esencia está en su existencia y ésta consiste en su “tener-que-ser”, esto es, en existir.⁴⁶

⁴³ Para Jorge Eduardo Rivera C., traductor de *Ser y Tiempo*, es mejor no traducir la palabra *Dasein* porque se pierde el sentido que Heidegger quiere expresar. Rivera afirma que la traducción literal de *Dasein* es: “ser el ahí”, “existencia” o “existir”, en palabras del traductor: “Dasein significa literalmente ‘ser el ahí’, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero Dasein alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano.” (Rivera C. Jorge Eduardo, p. 452). Mientras que en la conocida traducción de José Gaos se traduce *Dasein* como “ser ahí”, es ésta traducción la que resulta más conveniente, por cuestiones de estilo, para este trabajo, de otra manera se perdería el juego que el mismo Nancy hace con su re-trabajo del “ser-con”. Por lo tanto, en cada cita se agregará entre corchetes la traducción que hace Gaos de este término.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Santiago de Chile: Trotta) §2, 28.

⁴⁵ *Ibíd.*, §4, 33.

⁴⁶ *Ibíd.*, §9, 63

Para Heidegger la ontología fundamental sería aquella que se basa en lo que él mismo llama: “la analítica existencial del Dasein [ser ahí]”, pues en ella se pregunta por la estructura que nos muestre la “analítica de lo constitutivo de la existencia”, a ella la llamará “existencialidad” que, a través de los “existenciales”, muestra las condiciones de posibilidad de los caracteres del ser del “ser ahí”. Los existenciales son estructuras trascendentales, es decir, no están sujetas al tiempo ni al espacio, son estructuras objetivas que distinguen analíticamente entre la existencia y el ser. En esta estructura, Heidegger apuesta por encontrar, paralelamente, el sentido del “ser” en general. Con esto podemos ver que para el filósofo alemán el “ser” en general tiene una estructura que es cercana, de manera privilegiada, al ser del “ser ahí”.

La manera en la que el “ser ahí” existe es en relación con el mundo, pues es parte integral de éste, pero no sólo está inserto en el mundo, sino que el “ser ahí” hace mundo. Es decir, el “ser ahí” no está dentro del mundo, como si éste fuera un contenedor que se llena con los entes que se encuentran en él, ya que el “ser ahí” habita al mundo, habla sobre éste porque posee una relación comprensiva de él. Sólo a través del mundo es como el “ser ahí” puede entender el sentido de su “ser”. De ahí que para Heidegger el “ser ahí” sea fundamentalmente “estar-en-el-mundo”, esto es, estar en relación con otros.

Heidegger indica que hay estructuras co-originarias del “estar-en-el-mundo” del “ser ahí”, como: el “coestar” (*Mitsein*), tomada como la estructura existencial del “ser ahí”; y la “coexistencia” (*Mitdasein*), como el existir de los otros “ser ahí”. Así, el “con” del “ser ahí” es un existencial, ya que determina su “estar-en-el-mundo”: “el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein [ser ahí] es un *mundo en común*.”⁴⁷ El “estar-en” se revela como un estar con otros: co-estar, esto es, la “coexistencia” (*Mitdasein*). Incluso, cuando un determinado “ser ahí” cree que no necesita de otros y se aísla, sigue estando en el modo del co-estar. Heidegger no concibe la existencia sin un mundo compartido, sin la relación y coexistencia con “otros”. Esto también nos indica el carácter finito del “ser ahí”, pues éste se expone a la existencia compartida con otros entes.

Debido a su estado relacional, el “ser ahí” siempre es en “estado abierto”, es decir, nunca está completo o cerrado. El “ser ahí” se distingue de otros entes porque puede decidir si su ser le es o no indiferente, mientras para los otros entes (lo que sólo “está-ahí dentro del mundo”⁴⁸), ni siquiera está la

⁴⁷ *Ibíd.*, §26, 139.

⁴⁸ En la traducción de Gaos esto es el “ser ante los ojos” (*Vorhandensein* o *Vorhandenheit*), es decir, lo que está delante o a la vista. Lo que en la traducción chilena se considera como un mero “estar-ahí” o “pura presencia”.

posibilidad de ser o no indiferentes a su ser. Así, el “ser-ahí” es “cada vez su posibilidad”,⁴⁹ es por eso que puede elegir apropiarse de su ser, aparentarlo u olvidarlo. Esto determina la manera en la que el “ser ahí” está en el mundo, sin anular la posibilidad de apropiarse de su ser. El “ser ahí” siempre está abierto a la posibilidad de existir siendo sí mismo o no siéndolo.⁵⁰ Heidegger indica que estas posibilidades pueden ser escogidas por el “ser ahí” o que puede encontrarse de manera fortuita en ellas. Así, se hace énfasis en el papel de la “decisión” del “ser ahí” sobre la propiedad o impropiedad de su existencia. La comprensión del sentido del “ser” de cada “ser ahí” dependerá del modo en que cada “ser ahí” es, por ello, para Heidegger, la interpretación de este sentido es múltiple.⁵¹

El “ser ahí” está arrojado al mundo, caído en el mundo, y sólo puede, como se ha dicho, interpretar su existencia desde ese mundo. En palabras de Heidegger: “la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre *es*, él mismo, sus posibilidades.”⁵² El “ser ahí” posee la “condición de arrojado” porque, en tanto estado de abierto, no conoce las determinaciones de su ser, su “de-dónde” y su “adónde”. El “ser ahí” es posibilidad arrojada y está ontológicamente abandonado en su condición de arrojado,⁵³ sólo así es como el “ser ahí” está abierto a su propio poder-ser.

El “estado abierto” del “ser ahí” siempre se da en relación con el mundo, las tres formas que menciona Heidegger en *Ser y Tiempo* son: las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad.⁵⁴ Éstas determinan y constituyen la existencia del “ser ahí”. Dicha triada se posiciona como una determinación existencial que expone formas fundamentales del “ser ahí” en la cotidianidad. En ella se corre el riesgo de olvidar el “ser” o la propiedad del “ser ahí”. “El no-ser-sí-mismo representa una

⁴⁹ *Ibíd.*, §9, 64.

⁵⁰ Esto es lo que en la traducción de Gaos se trata como la “propiedad” e “impropiedad” del “ser-ahí”.

⁵¹ *Ibíd.*, §5, 37.

⁵² *Ibíd.*, §39, 199.

⁵³ *Ibíd.*, §31, 163.

⁵⁴ El modo de comprender cotidiano del “ser ahí” se da en las “habladurías”, que no es un término negativo, la cuales están al alcance de cualquiera pero no hay comprensión auténtica en ellas. La “habladuría” cierra las posibilidades del estar-en-el-mundo. El “ser ahí” no puede salir por completo de la manera cotidiana de comprender el mundo. Mientras en el “estar ahí ocioso”, que se refiere al descuido y “desapercibido permanecer en todo y en nada.” (Ser y Tiempo, §26,140.) En la “ambigüedad” la comprensión del ser se hace ambigua porque todos tiene algo que decir sobre ésta. Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad son determinaciones existenciales del “ser ahí” y constituyen lo que Heidegger llama la “caída” del “ser ahí” en el mundo. La “caída” indica que el “ser ahí” se encuentra en la cotidianidad, en un mundo determinado, en donde ya hay un estado interpretativo público en el que el “ser ahí” participa y desde el cual comprende al mundo. (*Ibíd.*, §44, 238.)

posibilidad positiva”⁵⁵ porque, justamente, cuando el “ser ahí” se apropia de su existencia lo hace en la cotidianidad o la impropiedad. El “ser ahí” oscila entre la impropiedad y la propiedad de sí, no puede mantenerse completamente dentro de uno u otro.

Es en la cotidianidad donde Heidegger ve el riesgo de que el “ser ahí” comparezca como indiferencia y extrañeza, es decir, que su ser propio se pierda entre los “otros”. Éstos últimos no son ningún ente determinado, sino que es el impersonal: “se” o el “uno”. En palabras de Heidegger: “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.”⁵⁶ En la cotidianidad se experimenta el “se” o el “uno” (*das Man*). El “uno” es un existencial del “ser ahí” que ofrece una interpretación inmediata del mundo, ahí el ser del “ser ahí” se pierde y se hace impropio. Sin embargo, es en el “uno” donde también radica la posibilidad del “ser ahí” de apropiarse de su ser.

El “ser ahí” es “espacial” e indica una “des-alejación” y una “direccionalidad” que se activan en la cotidianidad según lo que está “a la mano”, pues el “ser ahí” se aleja a la vez que también deshace esa lejanía. Así, en tanto movimiento, el “ser ahí” también toma una dirección. Estos son movimientos paralelos del “ser ahí” en su estar-en-el-mundo.⁵⁷ Es importante notar que Heidegger no se refiere a la espacialidad del cuerpo, pues dice:

El acercamiento no toma como punto de referencia la ‘cosa-yo’ dotada de un cuerpo, sino el ocupado estar-en-el-mundo, es decir, lo que en este estar-en-el-mundo comparece inmediatamente. Por eso, la espacialidad del Dasein [ser ahí] tampoco puede determinarse indicando el lugar en el que está presente una cosa corpórea.⁵⁸

Heidegger agrega que la espacialidad del “ser ahí”, en su “corporalidad”, es una problemática que no tratará en su *Ser y tiempo*.⁵⁹ En su lugar, trata al espacio desde la posibilidad que tiene el “ser ahí” de

⁵⁵ *Ibíd*, § 38, 194.

⁵⁶ *Ibíd*, , §27, 147.

⁵⁷ Un “útil” siempre ocupa un lugar, un “ahí” o su lugar correspondiente. Ocupando una zona, en palabras de Heidegger: “Entendemos la zona como el adónde de la posible pertenencia del contexto pragmático a la mano que debe poder comparecer en cuanto direccionalmente desalejado, es decir, en su lugar propio.” Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 24, 131.

⁵⁸ *Ibíd*, , §23, 128.

⁵⁹ *Ibíd*, , §23, 129.

ordenar cosas en éste, quitarlas o ponerlas, en su “estar-en-el-mundo”. El “ser ahí” está determinado con el existencial del “ordenar espaciante”: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio.”⁶⁰ El espacio está “en” el mundo sólo porque el “ser ahí” se constituye por el “estar-en-el-mundo” y, así, abre el espacio. Por ello, el “ser ahí” originariamente es espacial, es decir, es en su habitar el mundo como se abre el espacio. Sólo se puede dar cuenta del espacio a partir del mundo. La espacialidad del “ser ahí” no se refiere a un punto privilegiado del espacio, sino a su ocupación que parte de su cotidianidad y lo que está “a la mano”.

Heidegger no está trabajando desde una idea de la corporalidad. Tal como él mismo lo expresa: “El estar-en mienta una constitución de ser del Dasein [ser ahí] y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) ‘en’ un ente que está-ahí.”⁶¹ Es decir, la “espacialidad” no puede ser derivada de la corporalidad, pues esto hace al ser de cualquier ente más oscuro.⁶² Sólo comprendiendo la estructura del “estar-en-el-mundo” del “ser ahí” es como se puede entender su “espacialidad existencial”.

De forma diferente a Heidegger, Nancy sitúa al cuerpo como aquello que ocupa un lugar en el mundo y mediante el cual somos y existimos, pues para su propuesta ontológica es importante situar a la existencia como una experiencia del “con”. Ésta se define a través de lo que Heidegger entendía por “coestar” (*Mitsein*) y “coexistir” (*Mitdasein*). Pero para Nancy no hay “ser ahí”, sino únicamente “ser con”. Así, la existencia se define como un “compartir” el mundo a partir de tres maneras de entender este “coexistir”: El primero es banal, el segundo es el entrecruzamiento de relaciones y el tercero es lo común en sí mismo como colectivo. A manera de pregunta Nancy plantea lo siguiente:

El *Mitdasein* ¿cómo es posible, y en primer lugar, cómo representarlo? ¿Como un ser-con de varios donde cada uno abre su propio ahí por su propia cuenta? O bien ¿como un ser-con-el-ahí, o tal vez más claramente como un ser-el-ahí-con que implicaría que las aberturas, de alguna manera coincidan entre ellas, se crucen, se mezclen, o dejen interferir sus propiedades pero sin fusionarse en un solo *Dasein* (de lo contrario el *mit* se perdería)? O, de nuevo - tercera manera - ¿como una relación común tiene un ahí que será más allá de los singulares (pero que sería pues un tal ahí-más-allá)?⁶³

⁶⁰ *Ibíd.*, §24, 132.

⁶¹ *Ibíd.*, §12, 75.

⁶² *Ibíd.*, §12, 77.

⁶³ Jean-Luc Nancy, “El ser-con del ser-ahí,” trad. Maria Konta próxima a publicarse, *Estudios* 113 (2015).

Desde esta perspectiva se retoma la importancia que Heidegger da al “ser con”, afirmando a ésta como la única forma de existir. El re-trabajo que se hace sobre el “coexistir” consiste en situar al “con” (*Mit*, en alemán), como el espacio y unión de los cuerpos. El “ser-con” es la condición de la existencia, y toma lugar a través de los cuerpos.

No se puede pensar en un cuerpo existiendo separado de otro cuerpo: “El cuerpo es una relación con otro cuerpo — o una relación consigo mismo.”⁶⁴ Los cuerpos se enfrentan y confrontan al “ser-con” otros cuerpos. Se trata de una concepción de la existencia que va de la mano con el espacio. El “ser-con” es una experiencia de los cuerpos que configuran al espacio, pero éste se encuentra también en ellos. Es decir, el espacio se dispone a partir del propio espacio de los cuerpos:

El ‘con’ entendido como la extensibilidad debe, por lo tanto, ser elaborada como la naturaleza de un espacio particular- la palabra ‘espacio’ entendiéndose aquí tanto en el sentido literal, ya que los existentes son también cuerpo, seres extendidos y, en un sentido figurado, que respondería a esa pregunta: ‘¿qué está pasando allí entre nosotros?’⁶⁵

Mientras, para Heidegger, el espacio del “ser ahí” se constituye a partir del mundo, para Nancy el espacio se encuentra en el cuerpo, al mismo tiempo que éste modifica su espacio alrededor de él. Esto se abordará de manera detallada en el capítulo del cuerpo y veremos cómo el cuerpo realiza un “espaciamento” al habitar el mundo. Lo que aquí importa señalar es la distancia que se forma al entender a la existencia como un “ser-con” que sólo puede darse a través de los cuerpos.

En Heidegger, sólo en la medida en que el “ser ahí” siempre posee una pre-comprensión originaria del ser puede dar cuenta de su co-estar. En cambio, en la ontología trabajada por Nancy no hay determinaciones existenciales del “ser” ni haría falta la comprensión del “ser” o de “sí mismo”. Tan sólo con existir ya generamos un sentido de nuestra existencia.

Recordemos que para Heidegger la piedra es, simplemente, un “estar-ahí”. Mientras el “ser ahí” siempre está en una posición privilegiada sobre los demás entes, pues está iluminado porque se aclara a sí mismo y “lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad.”⁶⁶ Además, un ente sólo tiene sentido cuando es comprendido por el “ser ahí”. El sentido es aquello en lo que se mueve la

⁶⁴ Jean-Luc Nancy, *Corpus*. trad. Patricio Bulnes (Madrid: Arena Libros, 1993) 100.

⁶⁵ Nancy, “El ser-con del ser-ahí.”

⁶⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, §25, 137.

comprensibilidad de algo, se trata de un existencial. Sólo el “ser ahí” puede hacer sentido o puede estar desprovisto de él. Al hacer sentido, o comprenderse, el “ser ahí” se apropia de su ser y de sus posibilidades. Por lo tanto, la piedra no genera un sentido porque no comprende su ser propio.⁶⁷ Por el contrario, para Nancy, toda existencia genera sentido, no importa de qué tipo de existencia se trate, mientras entre en una relación “con” otras existencias. Así, se pierde el privilegio de un ente sobre otros y sobre la existencia misma.

Aunque Heidegger no plantea una propiedad absoluta del ser del “ser ahí”, sino el ir y venir entre su propiedad e impropiidad; para Nancy, no ocurriría tal oscilar porque, de entrada, no habría diferencia entre la propiedad y la impropiidad del ser. Se deja ver, nuevamente, la insistencia por dejar de lado las determinaciones existenciales que expongan una forma fundamental del ser. No hay autenticidad, origen, olvido u apariencia de la existencia propia. Este rechazo por las polaridades rescata la importancia de la cotidianidad de la existencia. En la cotidianidad, o en el “uno”, es donde venimos a existir y donde nos hacemos cargo de nuestra existencia sin situarnos en un momento más auténtico o propio de la misma. En lugar de hablar de propiedad, Nancy toma la palabra “posesión” porque da cuenta de una apropiación que no necesita pasar por la legitimación de otra instancia que no sea la posesión misma.⁶⁸ Esta posesión de la existencia es la decisión de poseer las posibilidades a las que estamos arrojados, así como los sentidos que podemos crear a partir de ellas.

En cuanto a la finitud del “ser ahí”, Nancy marca también una distancia respecto a Heidegger. En este último la finitud está determinada por el “ser para la muerte”, todo “ser ahí” está destinado a morir, pues su carácter es finito. De hecho, la cotidianidad es, para Heidegger, “el ser ‘entre’ el nacimiento y la muerte.” Por esto: “El fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein [ser ahí] es la *temporeidad*.”⁶⁹ Dicho de otra manera, la posibilidad de todas las posibilidades del estar-en-el-mundo es la muerte. Sin embargo, para Nancy, si asumimos que no hay esencia de la existencia entonces no podemos poner a la muerte como un umbral hacia el que todos nos dirigimos. La “Muerte” no es un destino al que estuviéramos abocados y tampoco es la esencia de la existencia.

⁶⁷ *Ibíd.*, §32, 170.

⁶⁸ Nancy, *Corpus*, 23.

⁶⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, §45, 250. Por otro lado, la temporeidad es el sentido del ser del “ser ahí”, así la estructura existencial de éste se debe entender como modos de temporeidad del “ser ahí”, pues desde el tiempo el “ser ahí” interpreta el sentido del “ser”. Tiempo, o lo que es lo mismo: “el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo.” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, §5, 38.) Es decir, como sólo podemos tener un entendimiento del sentido del “ser” a partir del tiempo, nuestra condición es ontológico-temporaria.

La muerte, como efecto de la finitud, es una experiencia que se mueve paralelamente a la vida. Vida y muerte no están separadas: “nuestro cuerpo no sólo es nuestro sino nosotros, nosotros mismos, hasta la muerte, es decir, hasta en su muerte y su descomposición.”⁷⁰ La muerte, como experiencia de la finitud, es aquello que se vive constantemente en el cuerpo.

En resumen, las diferencias que podemos distinguir entre Nancy y Heidegger son: 1) el “ser-con” como la única manera en la que podemos existir que, además, se diferencia del “ser ahí” porque sitúa a la existencia como cuerpo; 2) toda existencia genera sentido, sin importar si posee o no una comprensión de ella; 3) la posesión de nuestra existencia es la decisión de apoderarnos, desde la cotidianidad y sin salir de ella, de nuestra condición de arrojados, es decir, de nuestras posibilidades de crear sentido a partir de nuestro cuerpo; 4) La finitud de nuestra existencia no está guiada por la muerte, sino por la condición de existir como cuerpos finitos.

Para concluir, retomaré tres puntos que se unen con el camino trazado desde Nietzsche y que sostienen la experiencia de una violencia ontológica: 1) En el estado de abandono del “ser ahí” se revela una experiencia violenta. Esta condición de abandono o de estar arrojados nos deja ver que no tenemos ninguna garantía ni fundamentos sobre nuestra existencia y que ni siquiera la muerte puede otorgarla; 2) Esta pérdida o abandono también nos permite crear sentidos sobre nuestra existencia. Este proceso de creación surge de la nada, por ello, todo acto de creación implica una violencia creadora que expone la presencia de un sentido que no estaba ahí antes. En el caso de la posesión de nuestra existencia, la ausencia de una instancia trascendente que la respalde nos indica que ésta no tiene una dirección a partir de la cual se guíe. La posesión de la existencia se afirma a sí misma; 3) esta posesión de la existencia es la constante creación de sentidos que se construye a través y entre los cuerpos a partir de una relación donde la violencia es parte decisiva.

Con el trayecto de Nietzsche a Heidegger, he intentado mostrar los antecedentes desde los que podemos vislumbrar, entre otras cosas, la posibilidad de una violencia inherente a la existencia. Con el planteamiento de estos puntos podemos entrar de lleno a la exposición de la ontología de Nancy y observar cómo su concepción de la existencia deja abierto el espacio para derivar distintos sentidos de la misma.

⁷⁰ Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, trad. Daniel Alvaro (Buenos Aires: La cebra, 2007) 27.

1.2 El sentido de la existencia en Nancy

El camino que se ha hecho, pasando por Nietzsche y Heidegger, ha tenido la intención de marcar el lugar desde donde se sitúa la ontología de Nancy, recalcando en cada caso la importancia de la falta de origen y de fundamentos, así como de finalidades o destinos. Ahora ahondaremos en algunos momentos tratados anteriormente pero desde el trabajo de Nancy, éstos son: 1) el lenguaje y su relación con la escritura, que ahora se presentarán bajo la “excritura”; 2) el ser abandonado y su relación con la libertad. De estos puntos se deriva la exposición de términos propiamente creados en esta ontología, tales como: 1) El “ser singular plural”; 2) el sentido como la confrontación de existencias; 3) el mundo como el espacio donde acontece la experiencia compartida. A partir de estos puntos podremos concluir que: 1) cada lucha de sentidos abre un mundo; 2) el sentido es un exceso que sólo puede experimentarse en el cuerpo.

Como se ha visto, para Nietzsche la formación de un concepto es como un circuito impenetrable. Ahí, el significado se clausura a sí mismo y da la espalda a los movimientos de la vida. La formación de conceptos deja atrás el sentido que les dio un origen y toma a la realidad como un orden que puede ser ejecutado por la razón. Es en las rupturas del lenguaje donde conseguimos tocar otro tipo de sentidos que nos ayudan a dar cuenta de nuestra existencia. El peso de esos momentos de contradicción dentro del lenguaje no están apartados o excluidos, pues debemos hacernos cargo de ellos.

Nancy trabaja su ontología desde un espacio en el cual la escritura produce “gestos” cargados de sentido que no están guiados por conceptos definitorios. En palabras del filósofo francés: “«Escritura» quiere decir: no la mostración, ni la demostración, de una significación, sino un gesto para *tocar el sentido*.”⁷¹ Esta definición de la escritura es una provocación a pensar más allá del concepto, es decir, de un significado fijo, y situarnos, en su lugar, en la invención de múltiples sentidos.

El lenguaje expone el sentido de la existencia compartida: “es el elemento del con como tal: el espacio de su declaración.”⁷² Así, el “gesto” es un “dirigirse a” que sólo puede darse en la relación con otro, en el “ser-con” otro y, de manera más radical, en el “con-tacto” con el otro, se generan varios “sentidos”. El sentido no puede compartirse de manera equivalente entre las singularidades que se

⁷¹ Nancy, *Corpus*, 18.

⁷² Nancy, *Ser singular plural*, 96.

encuentran en una relación de comunicación, pues la equivalencia entra en el orden de intercambio de información, en donde lo que se comunica es siempre claro y distinto. Para distanciarse de esta manera de entender al sentido, Nancy cambia de escritura a “excritura” o “excripción”, pues con el prefijo “ex” realiza un gesto que indica aquello que se expone a un otro. La excripción refiere a una exterioridad de lo que se inscribe, así, en los sentidos que compartimos ya no hay un “adentro” o una verdad que descubrir, pues lo valioso está en los movimientos que van produciendo, a la vez, distintos sentidos.

La excritura es dirigirse a otro, querer comunicar algo. La clave está en la “relación”, pues ésta genera al sentido. La excritura toca el extremo del sentido, pero es ahí donde también cambia de dirección.⁷³ El sentido siempre está en continuo movimiento, tocando diferentes posiciones, a veces contrarias unas con otras. Es el propio movimiento del sentido lo que le impide la sujeción a un fundamento inmóvil, esto es, a una verdad imperecedera.

Bajo la excripción se entiende a la ontología como un juego de distintos sentidos, en donde la pregunta por el “ser” o por la “existencia”, ya no posee un origen o respuesta determinante.⁷⁴ El existir no tiene una esencia y al existir exponemos, justamente, esta falta.⁷⁵ Esta última se expone en el movimiento del sentido, el cual no se dirige a un lugar determinado. La “ex-cripción” es exposición de un exceso del sentido que, como una fuerza, se empuja a sí mismo hacia el encuentro con una existencia que se apropiará de él y cambiará su dirección. En palabras de Nancy:

La excripción se produce en el juego de un espaciamiento in-significante: el que desliga las palabras de su sentido, y no deja de hacerlo, y que las abandona a su extensión. Una palabra, en cuanto que no es absorbida sin que quede nada en un sentido, *queda* esencialmente extendida *entre* las demás palabras, estirándose para tocarlas, sin alcanzarlas, no obstante. Y esto es el lenguaje en tanto que *cuerpo*.⁷⁶

La concepción del lenguaje en esta ontología parte de la materialidad del mismo, de ahí que sea tomado como “cuerpo”. El lenguaje no es un instrumento que sólo sirva para comunicarnos, sino que otorga sentido a la existencia y permite que haya relaciones entre los cuerpos. El lenguaje acontece como “ser-con”: “Antes de ser palabra, lengua, verbalidad y significación, el «lenguaje» es esto: la extensión y

⁷³Nancy, *Corpus*, 13.

⁷⁴ *Ibíd.*, 18.

⁷⁵ *Ibíd.*, 59.

⁷⁶ *Ibíd.*, 56.

simultaneidad del «con» en tanto que es *la más propia potencia* de un cuerpo, su propiedad de *tocar* a otro cuerpo (de *tocarse*), que no es nada más que su de-finición de cuerpo.”⁷⁷

Sólo hay “existencia” en la medida en la que ésta se dirige a un “afuera”, esto es, a un otro. Así, la excripción nombra la relación entre el cuerpo y el sentido, pero también la relación entre el sentido y los significados.⁷⁸ En el análisis que realiza Derrida sobre el trabajo de Nancy, se dedica un capítulo al uso del prefijo “ex” y nos dice:

Sin duda, habrá que poner esta sílaba en configuración con todo un pensamiento de la expulsión, de la ex-presión, de la ex-creción al afuera —que a su vez condiciona el «sentido del mundo»—, y con ese pensamiento del «exceso» que empuja «inexorablemente al afuera», hasta arrojar [*jeter*] (eyectar, deyectar, objetar, abyectar) la subjetividad del ego en la *exterioridad*. [...] El movimiento en *ex-* determina ya en una suerte de escritura y esto prepara el concepto de *excrito*, que aparecerá bajo este nombre más tarde y pondrá en dificultades a todas las fenomenologías del tocar.⁷⁹

A través del tratamiento de Derrida sobre el prefijo “ex”, podríamos afirmar que hay, de parte de Nancy, una insistencia por marcar una y otra vez el afuera y la relación con el otro. Toda escritura es un querer comunicarse con otro, estableciendo una relación de sentido y no de intercambio de información. Cuando un sentido se expone a otra existencia se traza un trayecto que se va fragmentando y que, al mismo tiempo, va cambiando al sentido mismo.⁸⁰ De ahí que se tome al sentido como un efecto de la superficie, pues no se halla en la profundidad de una “verdad” a la cual debamos acceder. El sentido siempre re-comienza, no tiene un origen o fin.

La excritura no puede dejar de hacer visibles los momentos contradictorios, fragmentados e inconsecuentes que llegan a crearse a través de la relación con otro. La contradicción no es un momento negativo, pues es un movimiento que se da dentro de la misma excritura. Es en las rupturas del lenguaje donde conseguimos tocar otro tipo de sentidos que nos ayudan a dar cuenta de nuestra existencia. En la ontología trabajada por Nancy se toma el peso de esos momentos de contradicción, pues no se apartan ni excluyen.

⁷⁷ Nancy, *Ser singular plural*, 99.

⁷⁸ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 131.

⁷⁹ Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, 51-52.

⁸⁰ Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo*. trad. Jorge Manuel Casas (Buenos Aires: La marca, 2003) 16.

Esta ontología se erige también como una fonología,⁸¹ pues el “ser abandonado” se nos presenta como una ley o mandato al que estamos arrojados. Esta ley se expresa a través de una “voz” que nos ordena y que, a la vez, constituye a la ley misma. En palabras del filósofo francés:

Bannan, bannen, en el Alto alemán antiguo y medio, (ordenar o prohibir, bajo amenaza de castigo), son injertados sobre una “raíz” (*bhâ) de expresión, de declaración. *Fari* y *phanai* son parte de la “familia”, y así, como resultado, se da *phone*. El ser abandonado es devuelto o dejado a *phone*, y a *factum*, que a su vez deriva de *phone*.⁸²

Así, esta ontología está ceñida por un ritmo del sentido o un orden que se interrumpe y deja espacio para que otro sentido resuene.⁸³ En tanto ley, el “ser abandonado” no se subsume a ninguna condición que no sea él mismo, así, constituye la ley absoluta del ser y de la existencia. Por ello, estamos condenados a existir en ese abandono. Estamos expuestos o abandonados a la falta de un sentido absoluto.

Nuestra condición de existencia es el “estar abandonados” por todo tipo de fundamento, por eso continuamente demandamos un sentido que nos otorgue una seguridad para actuar. Esto nos puede llevar a “temibles trampas”, tales como: “seguridad, identidad, certeza, filosofía como distribuidora de valores, de visiones del mundo y [...] de creencias y mitos”.⁸⁴ Con este gesto el mismo Nancy se vuelve crítico de su propia ontología, pues se percata del riesgo que corre al definir la existencia de un modo u otro.

Estar abandonados es carecer de un cálculo para la existencia, esto nos enfrenta a una ontología que abre un abismo entre la seguridad y la pérdida, ahí se hace visible la finitud y fragilidad de nuestra existencia. La existencia no posee un origen determinado, pues se inserta en una red en la que acontecen múltiples relaciones. Nuestra existencia no tiene ninguna tarea u objetivo determinado, ya que se encuentra sin una dirección fija. Pero esta condición nos empuja a buscar más posibilidades para

⁸¹ Nancy, *The Birth to Presence*, 45.

⁸² *Ibid.* Nótese aquí la derivación de *Bannan, bannen* para la palabra en inglés: “ban” (prohibir) y “banned” (prohibido).

⁸³ Jean-Luc Nancy, “La imagen. Mímesis y Methexis,” trad. Julián Santos Guerrero, *Escritura e imagen 2* (2006): 21.

⁸⁴ Nancy, *El sentido del mundo*, 15.

existir y generar distintos sentidos que nos ayuden a explicar esta falta de origen. Precisamente, en la brecha creada por el abandono se sitúa la libertad.⁸⁵

La libertad no sólo es un tema que pueda ser abordado por la filosofía, para Nancy. Más bien, en la forma de hacer filosofía se hace muestra el abandono y la libertad: “De hecho, la ‘filosofía’ importa poco si no tiene nada que ver con la libertad o, más bien, la ‘filosofía’ importa poco si ella no es la inscripción de la libertad, en lugar de ser la (in)comprensión de su Idea.”⁸⁶ Asumir esta postura sobre la libertad nos empuja a desprendernos de cualquier sentido fijo de ella. La libertad de la que aquí se trata no posee un objetivo o finalidad que la guíe, pues no nos es dada a través de una presencia trascendente,⁸⁷ por ello, tampoco puede ser esencial a nuestra existencia. La libertad viene del abandono al vacío y a la brecha que se abre cuando se retira todo fundamento.⁸⁸ Así, la libertad es una de nuestras posibilidades que se juega en el riesgo de decidir compartir o no la existencia.

La experiencia de la libertad es experimentar la finitud que nos viene dada por el abandono. Estamos abandonados a la libertad, arrojados a la existencia, es decir, al riesgo que implica existir o ser con otros. La libertad acontece cuando se hace visible el abandono al que estamos arrojados, esta exposición a la falta es lo que nos hace libres. La libertad no es una elección autónoma o soberana, pues no se trata de una elección consciente, pero puede tratarse de una posesión.⁸⁹

La posesión de nuestra existencia es la posesión de nuestra condición de abandono, al hacernos cargo de esta falta también nos abrimos a la libertad de abrir nuevos sentidos. La libertad es una fuerza que se efectúa como la acción de existir aquí y ahora. Es la fuerza de existir: “Es la resistencia misma de la existencia de las cosas.”⁹⁰ Es estar abandonados a nuestra existencia compartida.

Existir es ser o estar expuesto a otras existencias diferentes a la nuestra. Aquello que no se expone a otra existencia no puede ser nombrado, no puede ser concebido, no existe. La exposición no se refiere sólo a la existencia de entes que tengan una pre-comprensión originaria del ser, como ocurría en Heidegger, pues la exposición incluye todo aquello que se exponga a otra existencia. Una existencia

⁸⁵ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 34.

⁸⁶ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, trad. Bridget McDonald (California: Stanford University Press, 1993) 61.

⁸⁷ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 35.

⁸⁸ Nancy, *The Experience of Freedom*, 9-10.

⁸⁹ *Ibíd.*, 88.

⁹⁰ *Ibíd.*, 102.

singular es cualquier cosa que exista o se exponga a otro. Cada “existencia singular” es una presencia que se expone y coloca “con” y “entre” otras existencias, es decir, existir es exponerse a otros y estar con otros, pues nunca se puede estar totalmente separado: “La coexistencia no sobreviene a la existencia, no se añade a ella y no puede abstraerse de ella; es, sin más, la existencia.”⁹¹

En su libro *Ser Singular Plural* (1996) Nancy afirma: “la existencia *es con*: o nada existe.”⁹² Ahí argumenta que la existencia es un acontecimiento singular. Sin embargo, ésta no puede imaginarse sin la pluralidad que le otorgan las otras existencias, es decir, sin el “ser-con”. En el “ser-con” la partícula “con” refiere al lugar de encuentro de las existencias singulares, así como a las confrontaciones que entre ellas pueden acontecer. Ahí se entrelazan los múltiples brotes de sentido que arroja cada una de las existencias. La existencia singular siempre es compartida, pues se trata de ser-con-varios⁹³ o de una pluralidad de singularidades.

Sólo mediante la relación de varias existencias, es decir, de una existencia singular-plural, se genera la posibilidad de crear sentido. El “sentido” es aquello que se genera a partir de la existencia, esto es, de la relación con otros. El sentido se toma aquí en dos acepciones: por un lado, expresa un modo particular de entender o expresarse sobre algo; por otro lado, indica el proceso fisiológico de recepción de sensaciones y el contacto. El sentido no sólo es una operación que crea diferentes maneras de enfrentarse con la falta de fundamento, pues también es una experiencia corporal que surge cada vez que un sentido toca o afecta a un cuerpo.

Un sentido corre de un lugar a otro “tocando” diferentes posturas pero también a distintas existencias que se verán afectadas por él. El “tocar” acontece cuando se hace “contacto” o relación con otra existencia, pero tocar no es consumir una unión, sino acercarse, manteniéndose en la cercanía. El contacto no es fusión, sino aproximación. Se requiere de un cierto espacio que se mantenga entre aquel que toca y es tocado. Si la relación se consumara, esto no sería contacto, sino dominación pues ya no habría espacio para el sentido. El contacto es una forma de relación con el otro que genera varios sentidos.

De acuerdo con Morin hay una violencia de la existencia que radica en la manera en la que venimos a la presencia, en cómo nos exponemos y mostramos. Según su lectura, el “venir a la

⁹¹ Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, 147.

⁹² Nancy, *Ser singular plural*, 15.

⁹³ *Ibíd.*, 39.

presencia” siempre es violento en tanto que es irruptivo.⁹⁴ La violencia puede ser abordada desde una perspectiva ontológica, si asumimos que el mostrarnos o exponernos a otros siempre implica una irrupción.⁹⁵ Es decir, el “venir a la presencia” es un movimiento que se puede terminar cuando nuestra exposición se vea exterminada por otra existencia.

Toda creación de sentidos se da únicamente si asumimos que hay un riesgo latente de extinguir a las demás existencias: "La verdad, el sentido, la existencia y el mundo se dan bajo este precio: que la violencia bruta siempre debe permanecer como algo posible."⁹⁶ Ésta es una de las consecuencias que acarrea la existencia sin fundamento, el “ser abandonado” parece no ofrecernos ningún criterio para la acción.

Nancy afirma que debemos hacernos responsables de esta condición de abandono, pues la existencia es un *ethos*, es decir, una manera de lidiar con el mundo o una manera de comportarse frente a él, pero también es una *praxis*, ya que es una manera de actuar. Existir es una actividad mediada por la decisión de cómo existir. Morin señala que esta decisión sólo puede concebirse si, paralelamente, se produce la posibilidad de terminar con la existencia. La decisión de existir es mantener una apertura que permita la circulación de sentido entre una existencia singular y otra. Estar expuesto es “responder a” y, por lo tanto, ser responsable de la existencia. Existir es un acto que nos abre a la posibilidad de decidir acabar, o no, con las demás existencias.⁹⁷ Morin advierte que una de las maneras en las que se termina con otras existencias es:

Imponiendo una verdad trascendente, un fundamento o valor absoluto sobre la existencia, definiendo o arreglando el “significado” de la existencia y, por lo tanto, no permitiendo a cada existente hacer sentido de su propia existencia, articulándose a sí mismo con otras existencias.⁹⁸

Cuando imponemos una definición de la existencia e impedimos que cada existencia singular genere la propia se termina con la existencia, con la relación de sentido. Como se vio con Heidegger, la existencia es algo que acontece en el mundo y desde el mundo. De igual manera, para Nancy, sólo

⁹⁴ Marie-Eve Morin, “Nancy, violence and the world,” *Parrhesia* 16 (2013) 68.

⁹⁵ *Ibíd.*, 70.

⁹⁶ *Ibíd.*, 69.

⁹⁷ *Ibíd.*, 66.

⁹⁸ *Ibíd.*, 67.

desde este espacio es donde podemos compartir la existencia. Así, existir con otros significa que el mundo no es algo separado de nosotros mismos, pues nos encontramos en una relación que no sólo se refiere a su sentido semántico o a la relación cognitiva que tenemos con el mundo, sino también a las sensaciones corporales que experimentamos. Para Nancy “habitar” el mundo es poner en juego la existencia compartida:

Habitar es necesariamente, habitar un mundo, es decir, tener ahí algo más que su morada, tener su lugar en el sentido fuerte del término, el mundo como aquello que hace posible que algo tenga propiamente lugar. Tener lugar es acaecer propiamente [...] Un mundo es el lugar común de un conjunto de lugares, es decir, de presencias y de disposiciones para posibles tener-lugar.⁹⁹

Al habitar el mundo cada ser singular comparte distintos sentidos de la existencia. El sentido del mundo no es algo que pueda determinarse, ya que éste siempre excede su definición. No podemos remitirnos a un principio o fin porque no hay tales. Así, se retoma la idea una creación *ex nihilo*, como se vio en la deconstrucción del cristianismo, en donde la creación del mundo no tiene origen ni es consecuencia de una voluntad trascendente. Por ello, el sentido del mundo puede ser inventado una y otra vez.

A partir de los momentos que hemos recorrido, podemos concluir dos puntos: 1) La producción de sentidos es un encuentro de perspectivas que chocan, concuerdan o luchan para imponerse una sobre otra. Se trata de un entrelazamiento de múltiples líneas que pueden equipararse a fuerzas o impulsos, pues al crear un sentido se abre “cada lucha posible por un mundo.”¹⁰⁰ Sin embargo, cada lucha debe tomar en cuenta que el mundo procede de la nada, que su creación es *ex nihilo*.¹⁰¹ Así, el sentido, entendido desde la “ex-cripción”, es la exposición de un exceso que será poseído y transformado por otra existencia.

2) Lo que compartimos es el sentido de la ausencia de sentido: “compartimos el sentido de la ausencia de sentido y la relación de lo que carece de razón, fin y seguridad.”¹⁰² Pero, al mismo tiempo, creamos distintos sentidos que, como ya se mencionó, son la exposición de un exceso que se encuentra

⁹⁹ Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, 31.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 54.

¹⁰¹ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 40.

¹⁰² Jean-Luc Nancy, *Adoration*, trad. John McKeane (Nueva York: Fordham University Press, 2013) 93.

en continuo cambio. Este exceso sólo puede experimentarse en el cuerpo, ahí se escribe o se expone. Si la excripción es un movimiento dirigido al “afuera” que no es otro lugar que la superficie del cuerpo. Pero no se trata aquí del concepto de “cuerpo”, pues “No hay tal cosa como el cuerpo. No hay cuerpo.”¹⁰³ Entonces podríamos decir que el cuerpo es la imagen creada desde metáforas, la imagen de las imágenes según Nancy, que nos ofrecen un sentido de éste. Es decir, si la existencia como cuerpos es un exceso de sentido, entonces una manera de lidiar con este exceso es a través de la creación y posesión de imágenes. Desde aquí ya se puede vislumbrar una conexión entre el cuerpo y la imagen. Para que esto sea más claro es necesario abordar el sentido a partir del cuerpo.

¹⁰³ Nancy, *The Birth to Presence*, 207.

2. Cuerpo

El principal libro de Nancy sobre el cuerpo es *Corpus* (1992). En él se recorren distintos puntos que van formando esta ontología del cuerpo, por ejemplo, la escritura, la exposición y el sentido, entre otros. Desde ellos expone la difícil tarea de pensar y escribir sobre el cuerpo, pues el pensamiento siempre trata de tocar al cuerpo: “El cuerpo, o los cuerpos, eso mismo es lo que se trata de tocar con el pensamiento.”¹⁰⁴ Pensamiento y cuerpo no están separados, siempre están en contacto porque cada pensamiento es ya un cuerpo, es decir, una relación de sentido.¹⁰⁵

Uno lee *Corpus* con la mirada atenta, aquella que tiene consideración por el orden de las palabras, como si éstas formaran un dibujo del cuerpo. Por lo mismo, es poco provechoso lanzarse a hacer lecturas generales de un texto como éste, pues su particularidad se juega en los detalles, aquellos que inquietan, perturban o alteran la lectura y la enseñanza del mismo. Como se menciona en un artículo atribuido a Adolfo Vasquez Rocca, quien ha trabajado el concepto de cuerpo en Nancy: “el conocimiento del cuerpo nunca es entero y absoluto, sino modal y fraccionario, y la forma del discurso que mejor comporta tal saber es la de un *Corpus*, precisamente, una cartografía, un inventario de las zonas del cuerpo que brinda un conjunto de acercamientos.”¹⁰⁶ Así, el *Corpus* se nos presenta como las distintas líneas desde las que podemos observar, escribir y generar sentido del cuerpo.

Para Nancy, un informe conceptual sobre el cuerpo no se arriesga a abordar la existencia de éste, pues no abre el sentido del mismo, sino que lo cierra. Toda escritura toca al cuerpo. Si la escritura no toca al cuerpo, entonces, no es escritura.¹⁰⁷ Lo que se hace mediante cualquier exposición sobre el cuerpo es crear, más bien, distintos sentidos sobre éste. Por ello, pese a lo que afirma Nancy, los informes también tocarían al cuerpo, pues éste “exige una escritura, un pensamiento popular”¹⁰⁸, esto es, una escritura que evidencie la pluralidad de pensamientos sobre el cuerpo. La escritura o pensamiento popular sería aquel que piensa el “ser-con” de los cuerpos que forman una comunidad,

¹⁰⁴ Nancy, *Corpus*, 20.

¹⁰⁵ Jean-Luc Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*. trad, Anne O’Byrne (Nueva York: Fordham University Press, 2013) 86.

¹⁰⁶ Adolfo Vásquez Rocca, “Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la *téchne* de los cuerpos a la apostasía de los órganos,” *Eikasia*, 5 (2012) 59.

¹⁰⁷ Nancy, *Corpus*, 12.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 13.

justamente, en el ejercicio de “ser-con” los otros. Pero debe precisarse: La escritura no toca al cuerpo, sino a un cuerpo singular, cada vez otro y cada vez diferente: “Una singularidad siempre es un cuerpo —y todos los cuerpos son singularidades (los cuerpos, y sus estados, movimientos, transformaciones).”¹⁰⁹ Como se vio anteriormente, todo lo que existe se expone como cuerpo a otros cuerpos, sin importar si hay una comprensión o no de su existencia. No podemos referirnos a un solo cuerpo, sino en “los cuerpos” como pluralidad: “La ontología del ser-con es una ontología de los cuerpos, de todos los cuerpos, inanimados, animados, sensibles, parlantes, pensantes, pesantes.”¹¹⁰

El segundo libro que nos servirá para presentar esta ontología del cuerpo es *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma* (2006). En él se aborda al cuerpo a partir de fragmentos o indicios, cada uno de ellos ofrece una forma diferente de mirar al cuerpo. Incluso, dentro de los 58 indicios se expresan ideas contrarias, cada fragmento otorga por sí mismo un sentido, de manera que el texto en su totalidad no ofrece un discurso unívoco.

La singularidad de cada indicio, el paso de uno a otro, y su forma de componerse a sí mismo como obra se muestra particularmente en el indicio número 55: “cuerpo oxímoron polimorfo: adentro/afuera, materia/forma, homo/heterología, auto/alonomía, crecimiento/excrecencia, mío/nada.”¹¹¹ Es en la oposición de un término con otro como se hace visible una concepción del cuerpo que va dejando de lado el afán por hacer del cuerpo un concepto terminado y que expone su exceso de sentido. Recordemos que el cuerpo se sitúa bajo la ex-cripción, así, a través de esos términos opuestos se muestra que el cuerpo es un movimiento que va de un lado a otro, dejando abierta la posibilidad de generar un pensamiento sobre él que tome por herramientas a los tropos del lenguaje, tal como se vio anteriormente con la metáfora.

El tercer libro desde donde se forma esta ontología del cuerpo y que además ofrece un sentido testimonial por parte del autor es *El intruso* (200). A finales de los ochenta y principios de los noventa, Nancy sufrió de problemas de salud que lo llevaron a realizarse un trasplante de corazón, el cual derivaría en una lucha contra el cáncer. En este libro Nancy narra su experiencia de trasplante de corazón, dejándonos ver que el cuerpo se compone de múltiples “intrusos” o partes ajenas a él. Con la

¹⁰⁹ Nancy, *Ser singular plural*, 34.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 91.

¹¹¹ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 33.

figura del “intruso” se pone en cuestión la propiedad del cuerpo y la identidad de nosotros mismos como cuerpo.

En el primer apartado de este capítulo desarrollaré los siguientes puntos: 1) La promesa de no hacer del cuerpo un objeto del saber, así como la imposibilidad de penetrar al cuerpo con el lenguaje; 2) el cuerpo como existencia singular que, además, se compone de distintas partes y sentidos; 3) tomando una de las conclusiones del capítulo “la muerte de Dios”, aquella que advertía que el sentido del cuerpo no puede ser colmado en el lenguaje pero sí en una imagen o metáfora del mismo, se desarrollará brevemente el papel de la piel como el lugar donde pueden generarse estas imágenes. Este punto se desarrollará con profundidad en el último capítulo de este trabajo. 4) Se expondrá al cuerpo como un intruso que nos enfrenta con nuestra falta de identidad; y finalmente, 5) la creación del espacio a partir del movimiento de los cuerpos y su relación con la producción de sentido a través del contacto.

En el segundo apartado, se revisará la propuesta de Merleau-Ponty sobre el cuerpo y el sentido, principalmente en lo que desarrolló en su *Fenomenología de la percepción* (1945). De este texto se abordarán: 1) la percepción y 2) las partes extra partes. Mientras, de *Lo visible y lo invisible* (1964): 3) la carne y 4) el quiasmo.

Finalmente, en el último apartado, se tomará al “ser-con” desde una perspectiva de la comunidad a partir de *La comunidad inoperante*, libro compuesto de cinco ensayos en donde Nancy expone no sólo su pensamiento en torno a la comunidad, sino también sobre la historia y la literatura. De aquí se tocarán los siguientes puntos: 1) la comunidad como el espacio en el que se expresan los sentidos o fuerzas de cada cuerpo; 2) la confrontación violenta como una consecuencia del “ser-con”; 3) la distinción entre caricia y golpe, así como su relación con la distancia; y 4) la partición y responsabilidad del pensamiento.

A través de estos tres apartados se dará luz a las siguientes conclusiones: 1) El “ser-con” es una condición que implica una violencia de la presencia, es decir, de la manera en la que nos exponemos a otras existencias; 2) Nuestra condición de abandono nos empuja a crear distintos espacios desde donde crear sentido, esta creación de espacios puede hacerse en el cuerpo mismo.

2.1 La promesa del cuerpo

La ontología de Nancy ofrece la “promesa” de no hacer del cuerpo un “objeto, tratado, materia de citas o recitados, ni personajes u ornato de una historia.”¹¹² ¿Pero no es esta promesa imposible de cumplir, pues es difícil mantener el sentido del cuerpo en apertura permanente y exponer lo que se podría nombrar como una definición de lo indefinible? Expongo esta dificultad porque, precisamente, en este trabajo realizo una aproximación al sentido del cuerpo, intentando situarlo con un orden y, además, por medio de una escritura expositiva. Parece imposible ser totalmente fiel a esta promesa. No podemos evitar hablar y escribir sobre el cuerpo porque éste siempre insiste sobre nuestro pensamiento, esto nos empuja a hacernos cargo de nuestra existencia. De ahí que Nancy afirme que sólo podemos evitar encerrar al cuerpo en un concepto si prometemos callarnos. La promesa es una forma de advertir que no vamos a llegar al lugar esperado porque no hay manera de asegurarlo. Esta ontología promete presentar lo que el cuerpo es pero, al final, queda en silencio. “Es preciso no dejar de presionar la palabra, la lengua y el discurso contra este cuerpo de contacto incierto, intermitente, escondido y que, no obstante, insiste.”¹¹³

A propósito de este silencio sobre la definición del cuerpo, hace eco la conferencia pronunciada en Jerusalén por Derrida, titulada: “¿Cómo no hablar?”¹¹⁴ En ella se aborda el tema de la teología negativa y cómo es que se determina lo que es Dios (o lo que Derrida denomina “X”) a partir de lo que no es, de manera que esta “X” exige otra sintaxis que exceda el orden del discurso predicativo. Para Derrida el discurso que esta “X” exige es uno en el que se renuncia al saber. Así, nos colocamos en la renuncia por saber qué es el cuerpo, en palabras de Nancy: “No se trata, pues, sobre todo de buscarles [a los cuerpos] asiento en un saber «oscuro», «pre-conceptual», «pre-ontológico», o «inmanente» e «inmediato».”¹¹⁵ El cuerpo no atiende a un saber que lo paralice en una instancia teórica. Sin embargo, es inevitable intentar otorgarle al cuerpo un sentido fijo que nos ayude a comprenderlo, de ahí que Nancy advierta que la promesa de callarnos sobre el cuerpo es imposible de mantener.¹¹⁶

¹¹² Nancy, *Corpus*, 42.

¹¹³ *Ibíd.*, 49.

¹¹⁴ Jacques Derrida, *Cómo no hablar: y otros textos*. trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Antrhopos, 1997). La conferencia fue realizada en 1986 dentro del marco del coloquio Ausencia y negatividad.

¹¹⁵ Nancy, *Corpus*, 76. Lo que está entre corchetes es mío.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 43.

Por ello, la ontología de Nancy se expone en un *corpus* que no es un tratado, entendido como un documento en el que se consta la efectividad de algo, por el contrario, se trata de recitar o recolectar los distintos momentos por los que pasa el pensamiento sobre el cuerpo: “Haría falta un *corpus* de una tan infinita simplicidad: nomenclatura desperdigada de los cuerpos, lista de sus entradas, la recitación misma enunciada desde ninguna parte, y ni siquiera enunciada, sino anunciada, registrada y repetida. Como si yo digo: pie, vientre boca, uña, llaga, golpear.”¹¹⁷ El *corpus* es un registro de todas esas singularidades del cuerpo que se exponen como formas de intentar tocar al cuerpo. Así, se va formando un *corpus* de textos, por eso, diría Nancy, no se trata ya de escribir *sobre* el cuerpo, sino de escribir *al* cuerpo, en donde se lean cada una de las singularidades de éste.¹¹⁸

El ejercicio de mantenerse entre la promesa y la imposibilidad de cumplirla, entonces, se expresa en lo que se ha expuesto como “excritura”. En ella se toma en cuenta la materialidad de la escritura, pues las palabras poseen por sí mismas una extensión. También mencionamos, desde las diferencias entre Heidegger y Nancy, que todo lo que se expone a otra existencia es cuerpo. El lenguaje se expone a un otro, a una mirada, a una “escucha” o al contacto, por ello, es cuerpo.¹¹⁹ Además, situándonos en el “ser-con”, sólo a través de la relación entre los cuerpos es como podemos hacer sentido de la existencia.

Las distintas lenguas no pueden penetrar completamente al cuerpo porque ellas mismas son cuerpo, se trata de cuerpos enfrentándose a otros cuerpos. Nancy parte de una concepción material de la escritura y del lenguaje, por eso al movimiento de la escritura lo llama “trazo” o “dibujo”: “No hay más que una línea in-finita, el trazo de la misma escritura excrita, que proseguirá infinitamente quebrada, repartida a través de la multitud de los cuerpos, la línea divisoria de todos sus lugares: puntos de tangencia, toques, intersecciones, dislocaciones.”¹²⁰ Esta línea infinita o trazo se va formando cada vez que rompemos la promesa de callarnos sobre el cuerpo, es decir, cuando escribimos sobre el cuerpo.

La penetrabilidad del cuerpo sólo puede darse, si acaso, hasta llegar al límite de su impenetrabilidad, es decir, sólo cuando se llega a la imposibilidad de la escritura, cuando el lenguaje ya no nos permite penetrarlo: “Los cuerpos son impenetrables a las lenguas — y éstas son impenetrables a

¹¹⁷ *Ibíd.*, 46.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 17.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 56.

¹²⁰ *Ibíd.*, 13.

los cuerpos, dado que ellas mismas son cuerpos.”¹²¹ La penetración del cuerpo implica una agresión, aún cuando el cuerpo sólo sea penetrado por las palabras. Cada vez que rompemos la promesa de callarnos sobre el cuerpo, cometemos una agresión, pues creamos sentidos sobre el mismo. Como vimos con la “muerte de Dios” y a través de la deconstrucción del cristianismo, todo acto de creación implica una violencia porque surge de la nada. Un cuerpo sólo puede ser penetrado a través de la asimilación o la destrucción.¹²² Por ello, en esta ontología se propone una escritura de “golpes sordos”¹²³; ahí se genera un impacto entre el cuerpo de la escritura y el cuerpo que recibe su impacto.

Un *corpus*, o “catálogo”, es un conjunto de relaciones en donde se incluyen de forma aleatoria y desarticulada varias “entradas” que constituyen al mismo *corpus*.¹²⁴ No debe olvidarse que al lenguaje, que es cuerpo, se le escapa el cuerpo mismo, pues no puede apropiarse de él totalmente, pero a través de sus golpes sordos puede ejercer un contacto o acercamiento que le permita crear sentido. Se trata aquí de una escritura, o *corpus*, que no lleva a ningún lugar determinado y que no revela nada, es decir, no hay ningún secreto que revelar sobre el cuerpo. Sin embargo, seguimos hablando y escribiendo sobre el cuerpo, ésta es la imposibilidad de callarlo, pues es la insistencia del cuerpo sobre el cuerpo mismo.

Nancy afirma que “los cuerpos son el existir, el acto mismo de la ex-istencia, *el ser*”¹²⁵, así realiza un desplazamiento hacia el cuerpo, privilegiándolo como el lugar desde el cual se debe pensar la existencia propia. Existimos sólo como cuerpo. Exponerse es existir y lo que exponemos de manera inmediata es nuestro cuerpo o, en otras palabras, exponerse a un otro es existir como cuerpo.

En la exposición no hay privilegio de un ente sobre otro, pues desde la piedra hasta nuestro cuerpo crean sentido, pues están expuestos uno a otro, es decir, se encuentran en “relación”. No sólo se piensa en el cuerpo propio, pues el pensamiento del cuerpo incluye todo lo existente, esto es, todo lo que entre en “relación” con nosotros. Todo es cuerpo y hace cuerpo. En ocasiones, de manera sumamente paradójica, Nancy afirma que: “El cuerpo no es ni substancia, ni fenómeno, ni carne, ni

¹²¹ *Ibíd.*, 45.

¹²² Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*, 83-84.

¹²³ Nancy, *Corpus*, 46.

¹²⁴ *Ibíd.*, 45.

¹²⁵ *Ibíd.*, 19.

significación.”¹²⁶ En esta ontología se intenta violentar a cada momento una verdad que, aunque nos auxilie a establecernos en la certidumbre, termine con los sentidos posibles de la existencia.

No se trata de hacer generalidades sobre el cuerpo, como se ha dicho, no hay “un” cuerpo, sino múltiples. Cada cuerpo es singular, no puede generalizarse en un concepto. Precisamente, el *Corpus* comienza con la frase: “Hoc est enim corpus meum”¹²⁷ (Éste es mi cuerpo), ésta proviene del sacramento de la eucaristía, en la cual se transubstancian el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Nancy señala que en esta frase hay un deseo de ver, tocar, probar, comer y ser el cuerpo de Cristo, es decir, de formar cuerpo en él. Esto se da a través de la invisibilidad, intangibilidad y ausencia del Cuerpo Sagrado y la comunión que hacemos con él. En sus propias palabras:

Estamos obsesionados con mostrar un éste y convencer (nos) de que este éste, aquí, es lo que no se puede ver ni en ninguna parte — y que éste no está ahí de cualquier manera, sino como cuerpo. [...] El éste hecho presente de lo Ausente por antonomasia: sin tregua lo habremos llamado, convocado, consagrado, inspeccionado, captado, querido, absolutamente querido. Habremos querido la seguridad, la certidumbre sin mezcla de un HE AQUÍ: he aquí, sin más absolutamente, he aquí, aquí, éste, la misma cosa.¹²⁸

Lo “Ausente” es el cuerpo divino que queremos tener presente pero, al mismo tiempo, es el deseo de identificarnos como cuerpo, es decir, con un lugar de existencia. Lo que nos indica el indicativo “este” o “esto” es la presencia de nuestro cuerpo. El “éste” marca un lugar de la existencia. “Esto” indica la exposición de una existencia frente a otra. Se trata de “este lugar” o “ese cuerpo” en particular, es decir, de un cuerpo concebido desde el “ser singular plural” de la existencia, donde lo singular no puede pensarse sin la co-existencia. El registro de lo singular es lo que marca lo “uno”. “Un cuerpo es una diferencia”¹²⁹, nos dice Nancy, pues se trata cada vez de una existencia singular y finita.

Un cuerpo nos lanza a una experiencia parcial del mismo. La experiencia del cuerpo no es unitaria, es decir, no experimentamos al cuerpo como unidad, sino que experimentamos la separación de cada una de sus partes: esta mano, este pie o este dedo. Cada una de estas partes es experimentada a

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Ibíd.*, 7.

¹²⁸ *Ibíd.*, 7-8.

¹²⁹ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 18.

través de su relación o contacto entre cada una de ellas. De ahí que se afirme que un cuerpo está lleno de otros cuerpos y, a la vez, es un cuerpo fragmentado en múltiples partes.¹³⁰

El cuerpo es el movimiento de sus partes, ellas generan distintas configuraciones de los espacios que son finitos en su extensión y existencia. La fragilidad del cuerpo, la posibilidad de desmembrarlo, nos muestra que nuestra existencia es finita. Esto se hace evidente en la enfermedad, la muerte y en el dolor que se presenta cuando una de las partes de nuestro cuerpo tiene que ser separada.

Esta fragmentación del cuerpo o posibilidad de que sea destruido por otro cuerpo nos muestra que la penetrabilidad del cuerpo se realiza en su límite, esto es, su superficie. Esto había sido visto como una agresión del lenguaje al intentar definir al cuerpo, pero pensemos ahora en otro tipo de penetraciones o agresiones, por ejemplo, en las perforaciones, heridas, cicatrices o tatuajes realizados sobre el cuerpo. Este tipo de experiencias dolorosas también llevan al límite el sentido del cuerpo. Anteriormente, en el apartado dedicado a Nietzsche, afirmábamos que el cuerpo era un exceso de sentido que podía colmarse o hacerse visible en una imagen o metáfora, la imagen de las imágenes. Así, podemos adelantar, las marcas que se quedan en la piel pueden ser esas imágenes a través de las cuales podemos dar cuenta de nuestra existencia. Esta relación entre las imágenes que se impregnan en el cuerpo a través del dolor o la violencia será abordada en el último capítulo de este trabajo.

Por el momento, podemos advertir que en esas experiencias dolorosas se genera un goce, *jouissance* en francés, que es la fuerza que acontece cuando encontramos el sentido de nuestro cuerpo al límite de sí mismo. En ese sentido, también puede sugerirse que la filosofía es una práctica dolorosa. El “cuerpo de goce” o *corpus*¹³¹ no refiere a una totalidad, sino a la manera dispersa o fragmentada en la que el cuerpo siente. Lo fragmentado puede verse como dislocación del cuerpo propio en sus distintas zonas heterogéneas de sensibilidad. En la sensibilidad del cuerpo se juega el disfrutar de cada una de sus partes. Morin señala que para Nancy el goce no refiere a la disolución del “yo” en el “otro” ni al placer que puede experimentar un sujeto por sí mismo. El goce se refiere a la relación, esto es, al “ser-con” otros cuerpos, un sentimiento finito que se comparte:

Corpus: un cuerpo es una colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones. Cabezas, manos y cartílagos, quemaduras, suavidades, chorros, sueño, digestión, horripilación, excitación, respirar, digerir, reproducirse, recuperarse, saliva, sinovia, torsiones,

¹³⁰ *Ibíd.*, 13.

¹³¹ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 130.

calambres y lunares. Es una colección de colecciones, *corpus corporum*, cuya unidad sigue siendo una pregunta para ella misma.¹³²

Se trata aquí de un cuerpo fragmentado del que sólo se puede dar cuenta mediante los indicios que éste deja a través de su movimiento. Un cuerpo es un conjunto de fragmentos o partes, distintas entre sí, que hacen contacto. Así, la diferencia acontece en el cuerpo mismo, el conjunto de sus partes se componen de diferentes cuerpos, a saber: órganos, bacterias, células, etc.

El cuerpo no puede llegar a ser el mismo todo el tiempo, sus partes se modifican y difieren entre sí. Esto es lo que Nancy hace visible en *El intruso*, donde afirma que no hay una identidad propia: “El intruso no es otro que yo mismo. [...] No otro que el mismo que no termina de alterarse, a la vez aguzado y agotado, desnudado y sobreequipado, intruso en el mundo tanto como en sí mismo, inquietante oleada de lo ajeno.”¹³³ La fragmentación también afecta a la identidad, no podemos afirmar ni siquiera la propiedad total de nuestro cuerpo pero no hay identidad entre nosotros y nuestro cuerpo. Por ello, la promesa de callar nos advertía que no íbamos a asegurar un lugar para el cuerpo y, al afirmar que todo es cuerpo, se escucha ahora: Nada es idéntico al cuerpo. Los cuerpos emergen constantemente dentro del cuerpo mismo, así se crea cada vez un cuerpo diferente que se presenta ante nosotros.

Una vez más, la existencia es pensada desde un vacío que cancela el principio de identidad y nos empuja a pensar desde diferentes perspectivas. A través de la figura del “intruso” emerge un posicionamiento sobre la pertenencia del cuerpo. Éste no es un objeto del que podamos apoderarnos completamente: “Desde mi cuerpo yo tengo mi cuerpo como extraño para mí, expropiado. El cuerpo es el extraño.”¹³⁴ Nuestra existencia como cuerpo es extraña porque la existencia por sí misma es ya un extrañamiento, estamos abandonados a esa condición.

La identificación como cuerpo es, como se había dicho con la lectura de Nancy sobre Heidegger, una “posesión” en donde no se trata de una impropiedad o propiedad de nuestra existencia.¹³⁵ En la posesión no se necesita la aprobación de una instancia trascendente que otorgue fundamento, pues se trata de una afirmación de la existencia como cuerpo que nace de un impulso por

¹³² Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 23.

¹³³ Jean-Luc Nancy, *El Intruso*, trad. Ernestina Garbino (Buenos Aires: Amorrortu editores) 45.

¹³⁴ *Ibíd.*, 18.

¹³⁵ *Ibíd.*, 23.

la afirmación misma. La posesión de nuestro cuerpo ocurre cuando nos damos cuenta de que no somos el fundamento total de nuestra existencia o de nuestras posibilidades, es decir, que estamos abandonados a las contingencias de la vida. La posesión del cuerpo, en ese sentido, es una forma de poseer nuestra libertad. Nuestro cuerpo nos es propio en la cotidianidad, es decir, en la manera en la que ya existimos, en nuestra finitud. Si nuestro cuerpo no nos es propio aquí y ahora, en el día a día, no lo será en otra instancia más pura u originaria.¹³⁶

La posesión se realiza también a partir del espacio, ya que todos los cuerpos ocupan un lugar que van produciendo y modificando, es decir, se van apropiando de los espacios que habitan. El espacio que los cuerpos van modificando, primeramente, es su espacio propio. El cuerpo mismo no es un orden pleno, sino un espacio discontinuo. Se podría llamar al cuerpo como un “cuerpo espacio”. En palabras de Nancy: “Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin ahí, sin un «aquí», «he aquí», para el *éste*.”¹³⁷ La existencia se da en el orden de lo local o singular, esto es, aquello que cambia continuamente y se da de manera múltiple, por esto mismo no se trata de un espacio global. El espacio del que aquí se trata es uno “abierto” o que está en continua apertura. Así, el cuerpo puede pensarse como un lugar en donde acontecen múltiples movimientos. La existencia siempre ocupa un lugar y este lugar lo ocupa nuestro cuerpo. Ésta es la diferencia entre el espacio concebido por Heidegger y el desarrollo que hace Nancy sobre el cuerpo y el “espaciamiento”.

Un cuerpo indica un lugar de ocupación en un espacio que es común. Si el espacio no se comparte con otra existencia entonces no es espacio, ya que en él se juega el sentido generado por cada existencia singular. El espacio se concibe como un “espaciamiento” (*espacement*), es decir un despliegue que va creándose a partir del movimiento de los cuerpos. El espacio no es una entidad independiente y exterior a nosotros que vengamos a ocupar, pues, como nos dice Ian James, quien ha trabajado sobre esta ontología: “El sentido del espacio no debe ser entendido como el significado de la palabra espacio, sino en términos de espacio y espacialidad que pertenecen a, o son constituidas en, el espacio. El espacio existe o se despliega como una apertura del espacio”¹³⁸ De manera que no hay un espacio puro o preexistente a los movimientos del cuerpo. Pensar al espacio en su localidad, o en sus

¹³⁶ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 25.

¹³⁷ Nancy, *Corpus*, 16.

¹³⁸ James, *The Fragmentary Demand: An Introduction To The Philosophy Of Jean-Luc Nancy*, 97.

fragmentos, es pensarlo desde lugares o locaciones singulares.¹³⁹ En el último apartado de este capítulo, veremos cómo esta concepción del espacio da lugar a la comunidad de los cuerpos.

En el espacio común un cuerpo se enfrenta a otro cuerpo pero no se absorben ni se consumen mutuamente. Pues acontece un “contacto” entre los cuerpos, en donde se juega su proximidad, su estar “casi” juntos, pues todavía hay una distancia entre uno y otro. La consumación de un cuerpo con otro desembocaría en su falta de diferencia, en donde se impondría el sentido de uno sobre el otro; mientras en la distancia, o el “casi” juntos la relación de sentido queda abierta.

Cada relación de sentido que se da entre los cuerpos es singular, como nos dice B. C. Hutchens: “Nancy piensa lo singular en términos de experiencias corporales fragmentadas de relaciones singulares.”¹⁴⁰ Con la distancia que permite el contacto entre los cuerpos se mantiene una apertura del sentido. En las relaciones con otras existencias no se encuentran sentidos originales o auténticos, pues nuestro cuerpo es afectado por la multiplicidad de sentidos, éstos nos tocan, nos mueven y nos perturban. Pensar en la paradoja que el cuerpo nos presenta es pensar sobre nuestra existencia como cuerpo, poseyendo nuestro propio sentido. Este ejercicio del pensamiento puede ser atravesado por posturas contrarias, tropos y discontinuidades que nos muestran la dificultad a la que se enfrenta aquel que hace la pregunta por el cuerpo. Por ello Nancy afirma que no es posible “escribir «al» cuerpo, o escribir «el» cuerpo, sin rupturas, cambios de parecer, discontinuidades (discreción), ni tampoco sin inconsecuencias, contradicciones, desviaciones dentro del discurso mismo.”¹⁴¹ Es preciso mantener la relación de sentido y no consumarla, es decir, no imponer un sólo sentido.

Del recorrido realizado podemos derivar los siguientes puntos: 1) El cuerpo no es identidad, aunque sólo existimos como cuerpos. El “sí mismo”, o el ser propio, no es un elemento fijo, sino un movimiento continuo que nos expone a una falta de certeza. La identidad es un efecto de los sentidos que nos habitan como cuerpo y que, al presentarse como movimiento, son difíciles de asir.¹⁴² Esto nos impide pensar a los cuerpos como objetos dispuestos a ser analizados. Podemos afirmar que el cuerpo es un conjunto de fuerzas, es decir, de sentidos. 2) Esta falta de identidad o unicidad del cuerpo, como

¹³⁹ Jean-Luc Nancy, *The Gravity of Thought*, trad. François Raffoul y Gregory Recco (Nueva Jersey: Humanities Press, 1997) 77.

¹⁴⁰ Hutchens, *Nancy and the Future of Philosophy*, 8.

¹⁴¹ Nancy, *Corpus*, 19.

¹⁴² Morin, *Jean-Luc Nancy*, 30.

se vio con el “intruso”, nos indica que está compuesto de varios cuerpos. Sin embargo, es posible realizar una posesión del cuerpo si nos damos cuenta de que no hay ningún secreto que revelar sobre él, pues no hay una verdad que extraer de la profundidad. Esta falta se debe al movimiento de la escritura, que nos muestra que no hay lugar para el cuerpo en los significados, sino en su límite: “La *excripción* de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta *fuera de texto* como el movimiento más *propio* de su texto: el texto *mismo* abandonado, dejado sobre su límite.”¹⁴³ 3) No hay profundidad en el sentido del cuerpo porque con el lenguaje, que también es cuerpo, nunca alcanzamos a penetrarlo. Entonces, lo que nos queda es pensar desde la superficie de éste. La superficie del cuerpo es la piel y en ella se acontece el dolor y el placer, esto es, el contacto con otros cuerpos: “la ley de la mayor superficialidad, aquella en la que el cuerpo vale absolutamente como piel.”¹⁴⁴ 4) El cuerpo configura su espacio común, ahí se enfrentan y chocan los sentidos que cada existencia produce. A través de la distancia que se da entre los cuerpos se juega la posibilidad de acabar con las demás existencias mediante la consumación de la relación. La lucha de sentidos siempre ocurre dentro de una comunidad, pues no puede surgir ningún sentido si no hay contacto de los cuerpos.

¿Pero cómo surge este pensamiento en torno al “contacto”? Y ¿cómo el contacto entre los cuerpos se relaciona con la creación de sentido? En el siguiente apartado se responderán estas preguntas a través de la lectura que Nancy hace de algunos conceptos planteados en la fenomenología de Merleau-Ponty, analizando la percepción de las relaciones entre los cuerpos y la importancia de la piel.

¹⁴³ Nancy, *Corpus*, 13.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 32.

2.2 El cuerpo del sentido

El “cuerpo propio”, o el cuerpo desde el que percibimos a los otros cuerpos, es aquello que nos posibilita, precisamente, entrar en relación con otras existencias. Para entender cómo es que se dan las relaciones entre los cuerpos es necesario ir a los planteamientos fenomenológicos de Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* y en *Lo visible y lo invisible* y la lectura que realiza Nancy de ellos. Del primer libro se abordará: 1) la percepción y 2) las *partes extra partes*; mientras en el segundo: 3) la carne y 4) el quiasmo. Estos conceptos son trabajados por Nancy para afirmar que: 1) el cuerpo se encuentra en el límite del sentido; 2) la piel es el lugar donde acontece el contacto y el sentido; 3) el cuerpo posee su visibilidad a través de la carne.

Merleau-Ponty sitúa a la percepción en la experiencia de ser cuerpo. En su *Fenomenología de la percepción* ofrece una descripción radical de las experiencias primarias del cuerpo. Contra la noción de intencionalidad como un acto ante todo cognitivo, Merleau-Ponty pone gran énfasis en la noción husserliana de “funcionamiento” o “intencionalidad operativa”. Con esto muestra que nuestras intenciones corporales nos conducen a un mundo constituido por nosotros mismos antes de que conceptualmente lo encontremos en la cognición. Podríamos decir que Merleau-Ponty extiende la fenomenología husserliana hacia una dirección existencial, en donde tenemos conocimiento de nuestra corpórea e histórica contextualización. Esta experiencia pre-conceptual intenta corregir las distorsiones del “pensamiento objetivo” que prevalecen en la ciencia moderna y la psicología.

Para Merleau-Ponty, nuestra inserción en el mundo se da a través del cuerpo, pues éste es el motor de los actos perceptuales. El término “intencionalidad corporal” indica que sólo puede haber percepción porque ella está íntimamente ligada con la orientación corporal, sólo así se nos revela el mundo. Esta intencionalidad no es objetivable y posibilita el acceso a nuestro cuerpo mismo como un no-objeto. Así, en *Fenomenología de la percepción*, se fundamenta la investigación fenomenológica en la esfera de la percepción a través de la descripción de los procesos perceptuales.¹⁴⁵ La percepción acontece por la experiencia de ser cuerpo, es decir, una existencia encarnada finita y situada siempre en un contexto determinado.

1) En esta fenomenología el cuerpo o la “subjetividad encarnada” nos indican que la subjetividad es radicalmente física, ésta no existe sin cuerpo. Todo lo que percibimos está mediado por

¹⁴⁵ Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*. (New York: Routledge, 2000) 420.

el cuerpo, por ello, afirmamos que somos y existimos sólo como cuerpo. Éste es percibido de manera parcial, ya que no tenemos una perspectiva o sensación total de él.¹⁴⁶ El cuerpo no es la mera suma de sus partes, pues los estímulos son siempre percibidos de manera distinta.

El pensamiento surge, según Merleau-Ponty, de una forma de la experiencia que es menos articulada, es decir, que no es aún preposicional. Esta experiencia “menos articulada” es una experiencia pre-predicativa que acontece al encarnarse en un cuerpo finito que se sitúa en un contexto y desde el cual desenvuelve sus propias posibilidades de existencia. Nuestros cuerpos nos revelan el mundo de una manera particular en cada caso.

Merleau-Ponty realiza una crítica al pensamiento objetivo, pues señala que la experiencia del cuerpo no puede transmitirse de manera clara a través de un significado o concepto. Es decir, no hay una idea de cuerpo que corresponda directamente con lo que es el cuerpo: “la idea pretende ser para todos la misma, válida para todos los tiempos [...] No hablo de mi cuerpo más que en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. Así se construye un pensamiento «objetivo».”¹⁴⁷

De esta forma, se realiza una crítica a la concepción del cuerpo como un objeto que únicamente nos proporciona conocimiento. El afán por entender a las demás existencias como objetos que puedan ser estudiados a detalle, por medio de la razón, no se ejecuta de manera acabada, pues toda enunciación sobre la percepción de un objeto está pasada por la interpretación que hace cambiar al objeto mismo. En el “pensamiento objetivo” se cree que el sujeto puede acceder al objeto de manera clara sin que se interpongan interpretaciones o preocupaciones pragmáticas del propio sujeto. La manera en la que percibimos al mundo está atravesada por intereses personales, las sensaciones singulares de cada cuerpo y la percepción cognitiva.¹⁴⁸ Merleau-Ponty señala que nuestra experiencia del cuerpo es misteriosa, paradójica y ambigua, es por esta razón que no puede contenerse en un concepto.

¹⁴⁶ De ahí que Merleau-Ponty dirija su crítica hacia la psicología experimental de corte conductista, específicamente hacia Ivan Pavlov y John Broadus Watson, pues en ella se toma al comportamiento del cuerpo como si éste fuera un objeto de estudio que se puede conocer y dominar a la perfección. El comportamiento del cuerpo no puede ser reducido a términos de rígidas y mecánicas respuestas condicionadas por estímulos, pues los estímulos no son neutros, sino que son percibidos por un sujeto que interpreta desde su contexto y que tiene intereses personales, tanto al estar expuesto a cualquier estímulo como al estudiar a un organismo específico. Así, cada organismo es entendido desde su contexto específico.

¹⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (México: Planeta, 1993) 91.

¹⁴⁸ Stephen Priest, *Merleau-Ponty* (Nueva York: Routledge, 1988) 6.

Todas nuestras sensaciones son interpretadas bajo la percepción del sujeto y el contexto en el que se inserta el objeto que se percibe, así, la percepción del objeto cambia, pues no es el mismo para todos los sujetos. No hay sensaciones puras que nos ofrezcan una percepción acabada del objeto: “El «algo» perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un «campo».”¹⁴⁹ El contexto en el que se insertan todas las sensaciones nos indica la existencia de un mundo que está cargado de interpretaciones desde las que experimentamos al mundo. El sentido cambia según la perspectiva en la que estemos situados. No hay sensaciones aisladas, pues todas se insertan en un mundo, en donde cada cuerpo experimenta de manera diferente. Merleau-Ponty rechaza la percepción de sensaciones puras, pues afirma:

La sensación pura será la vivencia de un «choque» indiferenciado, instantáneo, puntual. [...] esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia, [...] las percepciones de hecho más simples que conocemos [...] tienen por objeto, no unos términos absolutos, sino unas relaciones. [...] La impresión pura no sólo es, pues, imposible de hallar, sino también imperceptible y, por ende, impensable como momento de la percepción.¹⁵⁰

Por lo tanto, no hay sensaciones puras, sino relaciones que se crean entre un cuerpo y otro. Estas relaciones son las que configuran la experiencia o el sentido que tenemos del mundo. Por ello, tampoco podemos distinguir con claridad entre el mundo y nuestra experiencia de éste, pues se trata de una relación en la que ambos se mezclan.¹⁵¹ Nancy retoma esta falta de “pureza” en las sensaciones y en el sentido, así es como surge su concepción de éste como un “choque” o un encuentro con otro cuerpo, en donde se pierde cualquier intento de establecer un sentido original. Esto es lo que Merleau-Ponty veía en las relaciones y que a Nancy le sirve para hablar de un encuentro plural de sentidos.

Uno de los ejemplos que Merleau-Ponty ofrece para señalar la enorme complejidad de la percepción, específicamente del sentido del tacto, es cuando nos tocamos a nosotros mismos, pues esto presenta una doble sensación:

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 26.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 25- 26.

¹⁵¹ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 422.

Cuando estrecho mis dos manos, una contra la otra, no se trata de dos sensaciones que yo experimentarí conjuntamente, tal como se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización amiga en la que ambas manos pueden alternar en la función de «tocante» y de «tocada».¹⁵²

Esta experiencia es reveladora porque nos deja ver las complejas relaciones de nuestro cuerpo consigo mismo. Para Merleau-Ponty no podemos experimentar tocar y ser tocados al mismo tiempo, más bien pasamos de un papel a otro. Esta experiencia de las manos que se tocan sería llamada como “sensaciones dobles”, en donde se percibe el movimiento en el que una mano toca a la otra. Esto hace del tacto una intersección entre la propia piel, entre una mano y otra, en donde ya no es posible distinguir en qué momento “tocamos” y “somos tocados”. En esta “sensación doble” experimentamos dos momentos simultáneos: la actividad y la pasividad, por ello es difícil distinguir entre los dos momentos. Tocar es al mismo tiempo ser tocado, sin embargo éstas son sensaciones diferentes.¹⁵³ Así, el cuerpo se conoce a sí mismo desde una experiencia del tacto que apunta a una experiencia del exterior.

Se puede ver que la relación con otros cuerpos, aún siendo nuestra propia mano, es lo que empuja al cuerpo a tener un cúmulo de sensaciones. La existencia del otro es de suma importancia, pues nuestro mundo no está conformado sólo por nuestras percepciones aisladas. La percepción siempre está “en relación” con algo: una mano con una mano, partes de un cuerpo con otras partes.¹⁵⁴

La concepción de cuerpo que trabaja Merleau Ponty coincide con la de Nancy al no tratar al cuerpo como mero objeto ni tampoco como aquello que se determina totalmente a través de los significados o conceptos. Sin embargo, Nancy toma distancia de esta fenomenología porque considera que en ella se recurre a una interioridad primaria, o sujeto. En cambio, entender al cuerpo desde su exterioridad es afirmar que no hay ninguna esencia ni interioridad del cuerpo.¹⁵⁵

2) El término “partes extra partes” (unas partes fuera de otras) se refiere a la manera en la que los objetos están compuestos. Es decir, cada una de las partes de los objetos es exterior a la otra y se relacionan entre sí, esta relación acontece a través de los movimientos propios de cada parte. Pero, para

¹⁵² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 110.

¹⁵³ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 422-425.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 363.

¹⁵⁵ Nancy, *Corpus*, 128.

Merleau-Ponty, el cuerpo no se conforma por “partes extra partes”, pues esto es verlo como un objeto mecánico o como una máquina que está compuesta por partes que se mueven según su propio movimiento. En lugar de ver al cuerpo como “partes extra partes”, el fenomenólogo francés propone:

referirme al cuerpo cuya experiencia actual poseo, por ejemplo, al modo como mi mano rodea por todas partes al objeto que toca, anticipándose a los estímulos y dibujando la forma que percibiré. No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo.¹⁵⁶

La manera en la que se propone tomar al cuerpo es como relaciones que no determinan totalmente la percepción del cuerpo, sino que se sitúan en el contacto de otro cuerpo, dejando abiertas las diferentes posibilidades en las que podemos experimentarlo.

Nancy retoma este término para indicar que los cuerpos no son unidad, sino múltiples partes que existen siempre en una relación que las mantiene fuera de sus propios miembros. Las “partes extra partes” es cada uno de los cuerpos que componen al cuerpo: manos, dedos, uñas, muñecas, etc. Nancy coincide con Merleau-Ponty al no tomar a las partes como los componentes de un cuerpo-máquina, pues cada una de ellas, por sí mismas, nos ofrecen distintas sensaciones.

Nancy desarrolla una ontología materialista que afirma el carácter finito de cada una de las partes del cuerpo. Las partes de nuestro cuerpo se relacionan unas con otras, existen sólo en tanto “son-con”: “La ontología del ser-con no puede sino ser «materialista», en el sentido en que «materia» no designa una substancia o un sujeto —ni un contra-sujeto—, sino que designa propiamente lo que de suyo se comparte, lo que no es sino distinto de sí, partes extra partes.”¹⁵⁷ El cuerpo del que aquí se trata no percibe las sensaciones de manera total, sino fragmentada. Esto fue lo que anteriormente llamamos un cuerpo fragmentado, capaz de ser desmembrado en partes que poseen distintas zonas de sensibilidad. Esta fragmentación del cuerpo se debe a la fractura misma que constituye la existencia y que sólo puede ser expuesta por el cuerpo.¹⁵⁸ Cada cuerpo es diferente, hablar de un cuerpo estandarizado sería tratarlo como un diseño y no como un cuerpo.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 94.

¹⁵⁷ Nancy, *Ser singular plural*, 91.

¹⁵⁸ Nancy, *Corpus*, 22.

¹⁵⁹ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 18.

Merleau-Ponty murió en 1961, dejando inconcluso su libro *Lo visible y lo invisible*, con sólo seis capítulos. En este libro se deja ver una postura filosófica diferente a lo trabajado en *Fenomenología de la percepción*, pues abandona los dualismos entre el sujeto-objeto, además desarrolla un vocabulario propio que abandona la perspectiva psicológica y se centra en una ontológica.¹⁶⁰ En ese sentido, *Lo visible y lo invisible* es considerada como la re-escritura de la *Fenomenología de la percepción*. En esta obra podemos localizar dos momentos de interés para este trabajo: 3) carne y 4) quiasmo.

3) El cuerpo no puede ser un objeto al que podamos examinar de manera precisa, tampoco es algo de lo que podamos derivar conclusiones finales. Merleau Ponty hace un giro a esta concepción del cuerpo al situar a la “carne” (*la chair*) como un “prototipo del Ser”¹⁶¹ o un elemento del Ser. Es decir, ahora la carne es un elemento anterior al cuerpo:

Antes de la ciencia del cuerpo —que implica la relación con otros—, la experiencia de mi carne como coraza de mi percepción me enseñó que la percepción no nace de cualquier parte, que emerge del refugio de un cuerpo.¹⁶²

La carne es una especie de materia primigenia en la que todavía no hay una distinción entre “sujeto-objeto”. La carne es todo aquello que es exterior a nosotros. El mundo confronta a nuestros cuerpos como carne encontrándose con carne. Paradójicamente, el concepto “carne” no se refiere a una materia o sustancia, sin embargo, es el elemento básico del ser, pues a través de ella el ser se devela a sí mismo como una existencia encarnada y como la existencia de los cuerpos. La carne es lo que hace que un cuerpo sea tangible.¹⁶³

El mundo es carne que se enfrenta a mi propia carne, el “sentido encarnado” refleja esta manera de habitar el mundo. Con este término se comete una doble operación en la que, por un lado, se distingue entre la esfera de la significación y, por el otro, el ámbito de lo sensible. La percepción del

¹⁶⁰ Priest, *Merleau-Ponty*, 9.

¹⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010) 124.

¹⁶² *Ibíd.*, 22.

¹⁶³ *Ibíd.*, 117.

mundo se “siente” como un afuera,¹⁶⁴ que nos hace experimentar una relación corporal con aquello con lo que nos enfrentamos.

La “carne” no es material porque no es específicamente el cuerpo en tanto objeto visible, sino que es un elemento concreto en donde el sentido se oculta. La carne es el cuerpo de sentido encarnado que experimenta la vista, el tacto, el placer, el dolor, la orientación temporal y espacial dentro de un mundo que siempre está en un continuo significar. El término “carne” deja ver la cosa misma, sin ser sustancia, de nuestra existencia encarnada y finita, en tanto revelación temporal y espacial del mundo. La carne no es contingencia o caos, sino textura:

Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que quien los aprehende se siente emerger de ellos por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos, es que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne.¹⁶⁵

La carne indica una experiencia de la superficie en donde ésta y nuestro interior se encuentran o chocan.¹⁶⁶ Así, la experiencia de las texturas de la carne pasan a través de un cuerpo que las experimenta y que se relaciona con ellas, pero este cuerpo también es carne, es decir, un entrelazamiento de “texturas”. Este elemento que “compone” al cuerpo es un misterio pero lo experimentamos cuando entramos en relación con otro cuerpo.

Nancy no toma a la “carne” como una experiencia primigenia o como si ésta fuera un elemento que compone al Ser, pues considera que ésta se posiciona como un fundamento. Sin embargo, de ella retoma el carácter misterioso de nuestra encarnación como cuerpos, así como la textura de cada cuerpo que sólo se percibe cuando entramos en una relación de sentido.

4) La visibilidad del cuerpo se analiza desde el “quiasmo”. A pesar de que el último capítulo de *Lo visible y lo invisible* se titula “El entrelazo - El quiasmo”, la palabra “quiasmo” se menciona hasta los fragmentos que dejó Merleau-Ponty sin concluir, es decir, en el “Anexo” del libro. Por eso, el discurso específico sobre el quiasmo se conforma a partir de la conexión de esos fragmentos que en

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 64.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 106.

¹⁶⁶ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 429.

ocasiones sólo son frases o la unión de palabras que dejan ver que había relaciones aún por pensar. A pesar de esto, lo que se deja escrito sobre el quiasmo nos lanza a pensar en la relación como uno de los elementos clave para entender la forma en la que experimentamos al mundo desde nuestro cuerpo.

El “quiasmo”, (Del griego *χιασμός*, disposición cruzada, como la de la letra *χ*), es una articulación de la relación entre lo que anteriormente se llamó sujeto-objeto. Lo que importa notar del quiasmo es el entrelazamiento de un cuerpo y otro, así como la relación de percepción de cada uno. Esto no es una síntesis, sino una relación que genera un experiencia del otro. En este punto Merleau-Ponty indica que el tacto de uno mismo y del otro, acontece como relación o como reversibilidad, es decir, que va de un cuerpo a otro: “El quiasmo no es solamente intercambio yo-otro [...] es también intercambio de mí con el mundo, [...] de lo que percibe con lo percibido.”¹⁶⁷

Algunas de las relaciones que se señalan como quiasmo son: hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido. Esta articulación no sólo se da al percibir a otro cuerpo, pues también acontece al enunciar algo sobre un objeto. El quiasmo también indica una figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias,¹⁶⁸ esto es cuando en una oración se repiten palabras iguales de forma cruzada exponiendo un sentido a través del cruzamiento.¹⁶⁹ De ahí que pueda tomarse al lenguaje como un medio para que el sentido brote desde una perspectiva determinada. En palabras del fenomenólogo francés:

El lenguaje es una potencia de error, puesto que corta el tejido continuo que nos une virtualmente a las cosas y al pasado, y se instala entre él y nosotros como una pantalla. El filósofo habla, pero en él es una debilidad, y una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio, y alcanzar en el Ser con una filosofía que ya está hecha allí. [...] Sería un lenguaje del cual él no sería el organizador, palabras que él no ensamblaría, que se unirían a través de él por entrelazamiento natural de su sentido, por el tráfico oculto de la metáfora —puesto que lo importante no es ya el sentido manifiesto de cada palabra y de cada imagen, sino las relaciones laterales, los parentescos, que están implicados en sus giros e intercambios.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 191.

¹⁶⁸ “Real Academia Española,” acceso 5 Diciembre 2013, <http://lema.rae.es/drae/?val=quiasmo>.

¹⁶⁹ James, *The Fragmentary Demand: An Introduction To The Philosophy Of Jean-Luc Nancy*, 126-129.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 115.

El lenguaje al que se refiere Merleau-Ponty indica la relación entre el cuerpo y el sentido que éste nos ofrece. Seguimos encontrando la insistencia por dejar de lado un lenguaje que atrape la definición del cuerpo, proponiéndose, incluso, el silencio, tal como se vio con la promesa que Nancy consideraba imposible de cumplir, aquella en la que se tenía que dejar de hablar sobre el cuerpo. Sin embargo, el lenguaje puede hacer visibles las relaciones de sentidos a través de sus “giros e intercambios”. Estos giros tocarían los distintos aspectos y perspectivas sobre el cuerpo.

El quiasmo también acontece en la relación entre lo visible y lo invisible. Esta relación es anterior al vínculo entre un sujeto que percibe y el objeto que es percibido. Recordemos que la carne es lo que nos hace visibles a un otro, es el medio de comunicación entre un cuerpo y otro.¹⁷¹ El mundo es un entrelazamiento de lo visible y lo invisible, en ellos se envuelve una relación isomorfa que va de uno a otro.

Ya desde la *Fenomenología de la percepción*, se señalaba que mirar un objeto es habitarlo y situarse en una relación entre el que mira y lo que es mirado.¹⁷² La visión es una especie de contacto entre aquel que ve y el objeto que se ve, así, el ver es hacer que algo sea visible pero también hacernos visible a un otro a través de la mirada. Es la carne que compone a todo lo existente lo que otorga la visibilidad:

Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden también ser vistos y tocados, porque entonces, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles de las que sin embargo está rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro.¹⁷³

Todo lo visible es mirado siempre desde una perspectiva, en cada objeto convergen múltiples visiones que no se fusionan pero sí se relacionan sin perderse una en la otra. Todos estamos expuestos a ser

¹⁷¹ *Ibíd.*, 123.

¹⁷² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 88.

¹⁷³ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 113.

vistos, a cargar con múltiples visiones.¹⁷⁴ El mundo de la percepción es el dominio de lo “visible” entretejido con lo invisible.¹⁷⁵

La exposición, o “exposition” en francés, es inflexionada por Nancy como “expeausition”, en donde “peau” (piel) señala el papel que juega ésta en la exposición del cuerpo, del sentido y la visibilidad. A través de la piel nos sentimos a nosotros mismos, nos tocamos pero este contacto lo ejercemos desde el exterior. Sólo sentimos el exterior de nuestra piel, no su interior.¹⁷⁶ Nos exponemos a nosotros mismos cuando nos tocamos, a través de la piel es como se expone nuestra superficie: “No sólo es que el cuerpo es expuesto, sino que el cuerpo *consiste* en ser expuesto. Un cuerpo es ser expuesto.”¹⁷⁷

Es en nuestra piel donde el sentido toma lugar. El sentido se encuentra en donde deviene su contacto, esto es, en el punto límite del cuerpo, donde experimentamos el dolor, el placer, las caricias o los golpes. Cada cosa que toca el cuerpo hace una conexión entre todo aquello con lo que está en contacto:

Cuerpo cósmico: palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, la silla y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos de las placas tectónicas. Si parto en el otro sentido, por la atmósfera llego a las galaxias y finalmente a los límites sin fronteras del universo.¹⁷⁸

Todos estamos expuestos a ser vistos y cargar con la mirada del otro. Un cuerpo se expone a la mirada del otro a través de su piel, sin la exposición no habría existencia: “Un cuerpo corresponde a la exposición. No sólo que un cuerpo es expuesto, sino que un cuerpo *consiste* en exponerse. Un cuerpo es ser expuesto.”¹⁷⁹ La exposición es la violenta condición de estar arrojados a la falta de fundamentos absolutos, pero también es el enfrentamiento a la mirada del otro, esto es, a la percepción de un cuerpo sobre mí. La mirada se ejerce desde una “distancia” y, precisamente, en esta última Derrida ve la

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 113-115.

¹⁷⁵ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 429.

¹⁷⁶ Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*, 128.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 124.

¹⁷⁸ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 21.

¹⁷⁹ Nancy, *Corpus*, 95.

relación con el respeto y la mirada: “El respeto nos ordena mantenernos a distancia [...] para vigilar atentamente, para tener cuidado [prender garde] (achte, Achtung) de no tocar, afectar, corromper.”¹⁸⁰ Sin esta distancia, o respeto, ya no habría relación de sentido, sino una clausura.

Todo hace cuerpo al ser tocado por otro, sólo así se entra en el orden del sentido y de la relación. Cuando los cuerpos se tocan es cuando hay una relación que permite hablar del “ser-con”. Ésta es la exposición de un cuerpo a otro, en donde hay un contacto a través de la “piel”. Sólo a través de la piel se da lugar a la existencia ya que es el límite o la superficie del cuerpo, por medio de ella acontece el “sentido” del otro y de nosotros mismos: “La piel, el órgano más extenso del cuerpo, pone en contacto el dentro con el afuera, reteniendo, protegiendo, comunicando, sintiendo, almacenando o regulando ese frágil equilibrio que configura todo organismo y su madeja de singularidades efervescentes.”¹⁸¹ Nos sentimos a nosotros mismos a través de nuestra piel, esto es lo que en Merleau-Ponty se llamaba “sensaciones dobles”, una intersección entre nuestra piel que surge cuando tenemos un contacto de nosotros mismos. Esta experiencia del tacto o contacto es finito, pues no hay sensaciones puras o completas: “El tocar también, el tocar ante todo es local, modal, fractal.”¹⁸² El sentido es local, se trata de sensaciones y no de “la sensación” como tal. Los sentidos son múltiples y finitos.

De lo anterior podemos tomar cuatro puntos: 1) Nancy afirma que el cuerpo no está en el orden del discurso ni de la materia porque el cuerpo mismo es un límite: “El cuerpo es el límite del sentido, su borde, que se expone y da lugar al sentido y las interpretaciones.”¹⁸³ Es decir, el cuerpo no se subsume a la significación, traducción o interpretación. El cuerpo no es “anterior, posterior, exterior o interior al orden del significante.”¹⁸⁴ Sólo hay sentido porque hay cuerpo, pero este último está al límite del significado porque ése es su lugar y desde ahí abre espacios para crear sentidos. Sin embargo, el límite del significado no es un espacio ideal, pues este límite posee una materialidad que es, precisamente, el cuerpo. El cuerpo siempre es encarnación de sentido. Al igual que Merleau-Ponty, para

¹⁸⁰ Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 106.

¹⁸¹ Vásquez Rocca, “Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la *téchne* de los cuerpos a la apostasía de los órganos,” 66-67.

¹⁸² Nancy, *Corpus*, 68.

¹⁸³ *Ibíd.*, 23.

¹⁸⁴ *Ibíd.*

Nancy la experiencia del cuerpo es misteriosa y paradójica, por ello no puede contenerse en un concepto ni puede ser estudiado como un objeto. La transmisión del sentido nunca es perfecta, no se da de manera acaba y justamente por esto es que podemos seguir generándolo.¹⁸⁵

2) Las “partes extra partes” nos indican que el cuerpo está compuesto por partes que perciben las sensaciones de manera diferente y en distintas zonas. Tal como Merleau-Ponty señalaba: no hay sensaciones puras, pues cada cuerpo siente desde diferentes perspectivas. Así, no percibimos al cuerpo en su totalidad, sino en partes. Cuando Merleau-Ponty da el ejemplo de las manos que se tocan entre sí, se hace claro que la piel es un órgano que nos relaciona con nosotros mismos y, a la vez, nos deja sentir la complejidad del tacto. La piel es el límite del cuerpo, en ella acontece el contacto con otros cuerpos. El tacto o contacto indica una sensación del exterior que permite a los cuerpos generar sentidos. El “tacto” indica el paradójico hecho de que entendemos y, al mismo tiempo, fallamos en entender lo que los cuerpos son.¹⁸⁶

3) La exposición y visibilidad del cuerpo se genera a través de la “carne”. El cuerpo posee una textura que lo hace visible a otros cuerpos. Para Merleau-Ponty la carne es todo lo que es exterior, de ahí que Nancy la tome como una experiencia de la superficie y de la exposición. Precisamente en la visibilidad es donde se juega el quiasmo del “ver-ser visto”, en donde entramos en una relación con otros cuerpos a los que estamos expuestos a través de su mirada. Así, la mirada que se ejerce sobre un cuerpo establece una relación de “contacto” que dispara diversos sentidos o perspectivas de ese cuerpo mirado.

4) Si la existencia se concreta a través de la exposición de un cuerpo con otro, entonces, hay una posibilidad de que acontezca una confrontación entre cada uno de ellos. Ésta última acontecería porque ningún cuerpo es igual a otro pero esto no impediría que entre ellos hubiera contacto: “«Tocar» quiere decir aquí modificar, cambiar, desplazar, poner en cuestión, pero se trata siempre de una puesta en movimiento, de una experiencia cinética.”¹⁸⁷ Sólo se genera sentido si un cuerpo se expone a otro cuerpo, ya sea a su mirada o a su proximidad corporal. Este encuentro entre los cuerpos podría arrojarnos a pensar la posibilidad de una violencia ontológica que no sólo toca lo referente a la falta de

¹⁸⁵ Nancy, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, 127.

¹⁸⁶ Graham Harman, “On Interface: Nancy’s Weights and Masses”, en: *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking*, eds. Peter Gratton y Marie-Eve Morin (Nueva York: State University of New York Press, 2012) 106.

¹⁸⁷ Derrida, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, 50.

absolutos, sino que también acontece en la medida en que tenemos que compartir la existencia y estar destinados al “ser-con”.

Este último punto será trabajado en el apartado siguiente donde podremos ver lo que anteriormente se desarrolló como el espacio en común que los cuerpos van produciendo a través de sus movimientos, es decir: la comunidad de los cuerpos.

2.3 “Ser-con” otros cuerpos

La existencia de los cuerpos se da mediante la relación entre unos y otros. Es sólo mediante la relación “con” otras existencias, es decir, con otros cuerpos, como podemos crear sentidos finitos. Esta finitud surge de la existencia compartida, pues no existimos sin la exposición hacia un otro. El “ser-con” coloca a cualquier existencia singular, primeramente, desde una relación con otra existencia. Toda existencia singular es finita porque sólo existe en una relación que la limita pero también le otorga las posibilidades para crear distintos sentidos. Como se vio con Merleau-Ponty, los cuerpos no son objetos determinados, ya que cada cuerpo es singular y diferente a cualquier otro. Sin embargo, su carácter singular no excluye la necesidad de “ser-con” otros cuerpos. El intercambio que Merleau-Ponty llamaba “quiasmo”, entendido como contacto, es la forma en que se puede crear sentido de la existencia. Asimismo, este contacto sólo puede acontecer porque somos cuerpos enfrentados a otros cuerpos.

El tratamiento de la existencia, como cuerpo enfrentándose a otro cuerpo, hará visible una relación en donde el choque y la confrontación son momentos importantes para hablar de una violencia ontológica que subyace en toda relación. Esto se abordará a partir del “contacto” de los cuerpos en dos modos: el golpe y la caricia.

La existencia singular, o el ser finito, no deriva de un proceso, como si fuera un producto que responde a la lógica de la fabricación mecanizada; ni tampoco como uno que se lleva a cabo de manera consciente por parte de un sujeto capaz de orientar su propia existencia. Se trata de cuerpos que sólo adquieren sentido en la relación con otros cuerpos y no desde sí mismos. La existencia singular no tiene origen, pues se inserta en una red en donde hay relaciones con múltiples alteridades, es decir, con otros cuerpos singulares que abarcan desde la piedra hasta nuestras vestimentas. Hablar de “un” cuerpo y no

de los cuerpos indica que sólo podemos referirnos a éste a través de indicios porque no hay totalidad del cuerpo: “Hay piezas, zonas, fragmentos. Hay un pedazo después del otro, un estómago, una ceja, una uña del pulgar, un hombre, un seno, una nariz.”¹⁸⁸

Cuando un cuerpo toca a otra existencia se hace cuerpo con eso que tocó. Un cuerpo se enfrenta a otro cuerpo, cada uno es externo al otro y diferentes. Cada cuerpo es un conjunto de diferentes articulaciones o miembros, todos ellos singulares. Por sí mismos los cuerpos son “diferencias”,¹⁸⁹ incluso, un cuerpo es diferente a sí mismo. Los cuerpos son fuerzas de sentidos que se relacionan entre sí, un cuerpo contra otro cuerpo, enfrentándose uno a otro, fuerzas que se tensan unas contra otras: “cuerpos en tanto que fuerzas, [...] que se empujan, se apoyan, se repelen, se modifican, se combinan, se amoldan.”¹⁹⁰ Las fuerzas son, desde lo que anteriormente se llamó “excripción”, movimientos que se dirigen a otra existencia y, desde ahí, toman direcciones diferentes según el sentido generado en los encuentros con otras fuerzas. Este encuentro o cruce de fuerzas se hace visible en los cuerpos, pues éstos exponen el exceso de su sentido que no se puede contener en un significado.

Una fuerza choca contra otra fuerza, es decir, un cuerpo choca contra otro cuerpo, Nancy observa la relación de la palabra “contra” con la palabra “contraste”, la cual nos indica una “diferencia notable”, que señala el diferenciar entre una cosa y otra.¹⁹¹ Los contrastes siempre se dan entre los cuerpos. Cada uno de ellos se enfrenta, se posicionan contra otro cuerpo, ocupando cada uno su propio espacio. En palabras de Nancy:

Un cuerpo, cuerpos: no puede haber un solo cuerpo, y el cuerpo lleva la diferencia. Son fuerzas situadas y tensadas las unas contra las otras. El “contra” (en contra, al encuentro, tan cerca) es la principal categoría del cuerpo. Es decir, el juego de las diferencias, los contrastes, las resistencias, las aprehensiones, las penetraciones, las repulsiones, las densidades, los pesos y medidas.¹⁹²

¹⁸⁸ Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 28.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 18.

¹⁹⁰ Nancy, *Corpus*, 75.

¹⁹¹ De hecho, el verbo “contrastar” está formado por el prefijo “contra”, que indica enfrentamiento, y por “stare” o estar de pie y resistencia. (“Etimologías de Chile,” acceso 22 Marzo 2014, <http://etimologias.dechile.net/?contrastar>).

¹⁹² Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*, 20.

Entre los cuerpos acontece una confrontación violenta dentro de la relación del “ser-con”. Un cuerpo existe como relaciones de fuerzas enfrentadas las unas con las otras, al mismo tiempo, cada cuerpo constituye una fuerza respecto a los demás cuerpos. Los cuerpos son fuerzas que ejercen un contacto con otras existencias, es decir, se realiza un encuentro de distintas fuerzas dirigidas a otra existencia. Así, podríamos pensar que la finitud de la existencia se debe al manera en la que venimos a enfrentarnos con los otros. Este encuentro es violento porque en cada relación se corre el riesgo de acabar con la existencia compartida e imponer un sentido absoluto. El enfrentamiento del “ser-con” ocurre entre los cuerpos y cada uno de ellos indica un “lugar” en donde la existencia se comparte.

Un cuerpo indica un lugar de ocupación que comparte con otros cuerpos, ese espacio común es la comunidad. Los cuerpos se sitúan primeramente en la comunidad porque ellos dan “*lugar* a la existencia”¹⁹³, ya que sin este “lugar” no habría existencia “con” otros. El “lugar” puede ser la extensión de la piel, sus pliegues, sus entradas y salidas; pero también las escuelas, fábricas u hospitales, en todas estas localidades encontramos tanto nuestro límite como la posibilidad de poseer el espacio, de modificarlo y generar otras configuraciones de sentido en él. Podemos exponernos a otros porque hay una brecha o apertura entre cada uno de nosotros, es decir, hay un espacio.

Todas estas fuerzas acontecen en la comunidad y no podemos liberarnos de ellas, pues sólo somos y existimos en la comunidad. Tal como señala Nancy en *La comunidad inoperante*: “La comunidad nos es dada —o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: es un don para renovar, para comunicar, no es una obra que hacer. Pero es una tarea, cosa diferente —una tarea infinita en el corazón de la finitud.”¹⁹⁴

Para entender la relación entre la comunidad y el donar, Roberto Esposito, leyendo a Nancy, nos dice que la etimología del término latino “*communitas*” puede evocar dos sentidos: el primero se encuentra en la palabra griega “*koinos*”¹⁹⁵; pero lo que a Esposito le interesa explicar es un segundo sentido que se da a partir del término “*munus* (arc. *moinus*, *moenus*), compuesto por la raíz *mei-* y el

¹⁹³ Nancy, *Corpus*, 15.

¹⁹⁴ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. Juan Manuel Garrido Wainer (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía. Universidad de Artes y Ciencias Sociales) 47.

¹⁹⁵ Este término refiere a lo “propio o que concierne a más de uno y que por lo tanto es <<público>> en contraposición a privado” Roberto Esposito, *Communitas* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003) 26.

sufijo- nes, que indica una caracterización «social».¹⁹⁶ Se nos dice que este término posee tres probables significados que, a pesar de ser diferentes entre sí, dan a luz a la idea de “deber”.

Estos tres significados son: *onus*, *officium* y *donum*. De los dos primeros se derivan palabras como: obligación, función, cargo o puesto. Pero es en el tercer significado donde Esposito sitúa su reflexión pues se pregunta cómo es que el “don” puede relacionarse con el “deber”. Basándose en los estudios de Émile Benveniste y Marcel Mauss, Esposito nos dice que “*munus*” es un “don” (*donum*) particular y obligatorio que denota “intercambio”, así: “una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*).”¹⁹⁷ Mediante este recorrido se encuentra la “necesidad de retribución” en la raíz “*do*”, que deriva en “*doron*, *dorea* y *dosis*”, dándonos a “*munus*” como:

el don que se da porque *se debe dar* y *no se puede no dar* [...] indica sólo el don que se da, no el que se recibe. [...] No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión. [...] La gratitud que exige nueva donación.¹⁹⁸

Así, el “*munus*” se nos revela como algo que no podemos reservar para nosotros mismos porque no somos totalmente propietarios de aquello que donamos, es entonces cuando surge una reciprocidad del dar y un compromiso. Con todo esto Esposito nos dice que si “*communis*” tiene su sentido en compartir una carga, cargo o encargo, por lo que “*communitas*” adquiere su sentido como “el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda.”¹⁹⁹ Es así como también se puede relacionar la propuesta de Derrida quien, leyendo a Nancy, ve una afinidad entre el alemán *denken* (pensamiento) y *danken* (gracias); y entre el inglés *thinking* y *thanking*.²⁰⁰ El agradecimiento se da cada vez que alguien se atreve a compartir su pensamiento. Esto no sólo nos dice algo de la manera en la que se comparte el pensamiento, también hacer emerger la figura del amigo, en

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 26.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 27.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 28.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 29.

²⁰⁰ Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 116.

donde se observa el paradójico sentido del tocar, aquel que con Merleau-Ponty se llamaba “sensación doble”. Derrida nos dice: “No tocar al amigo [...] no *tocarlo* bastante, es carecer de tacto. Pero *tocarlo*, y tocarlo demasiado, tocarlo en el corazón, también es carecer de tacto.”²⁰¹ Así, para que haya el contacto necesario para crear un sentido, se necesita una lejanía o separación del otro pero, a la vez, se debe estar próximo a él.²⁰²

La comunidad acontece en el “ser en común”, esto es, en un tiempo y un espacio, en un lugar o un sitio: “unos en el sitio de los otros.”²⁰³ Cada ser singular irrumpe en una comunidad, la interrumpe, cambia su dirección, sólo así se da la comunicación, pues: “Una comunidad no es un proyecto funcional, ni de modo general un proyecto productor u operatorio —ni un proyecto a secas.”²⁰⁴ En tanto cada miembro de la comunidad se presenta en su singularidad, se expone como un ser finito y, paralelamente, la comunidad se da en términos de finitud, localidad y singularidad. Estar en comunidad es experimentar la finitud del cuerpo, de la libertad y del pensamiento. Ellas son finitas porque la existencia singular se encuentra “abandonada”, “está arrojada”, es decir, no tiene finalidad u origen.²⁰⁵

Es, justamente, la distancia que hay entre un cuerpo y otro lo que abre la posibilidad de que haya una relación y, con ella, contacto, atracción diferencia y confrontación.²⁰⁶ Aquí resalta la dificultad de saber qué es una caricia o un golpe, en dónde hay contacto, un pisoteo o un estrujamiento, para Derrida la distinción no es fácil de hacer ya que la caricia puede golpear y el golpe acariciar.²⁰⁷ La difícil decisión de distinguir la caricia del golpe se debe al paradójico sentido del tocar y su relación con el placer.

La distinción entre golpe y caricia puede analizarse desde la relación entre peso, pensamiento y cuerpo. En *Le Poids d'une pensée* (1991) se explora el papel de la filosofía y el pensamiento a través de temas relacionados con la significación y el sentido, Nancy afirma que etimológicamente se puede

²⁰¹ *Ibíd.*, 117.

²⁰² Nancy, *Ser singular plural*, 16.

²⁰³ Nancy, *La comunidad inoperante*, 104.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 26-27.

²⁰⁵ Nancy, *Corpus*, 15.

²⁰⁶ Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*, 84.

²⁰⁷ Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 109.

relacionar pensar (*pensée*) con pesar (*pesée*), ya que: “pensar significa pesar, valorar, evaluar [...] Es una forma intensiva de *pendo*: sopesar, hacer o dejar que los platillos de una balanza cuelguen [*pendre*], pesar, evaluar, pagar y, en un modo intransitivo, para pesar, para ser de peso.”²⁰⁸ Sin embargo, el pensamiento no puede pesar totalmente su propio peso, pues sólo puede dar medidas aproximadas y, al mismo tiempo, el peso no puede tocar totalmente al pensamiento. Pero sólo hay pensamiento porque hay un cuerpo finito que le pesa.²⁰⁹ La relación de golpes o la relación en donde se busca lastimar sería una en donde no habría comunicación porque no habría contacto. Si se pierde la distancia entre los cuerpos, ya no hay relación sino imposición, absorción total y falta de diferencia.

Nancy afirma que pensar es, por excelencia, masoquismo en donde se juega el placer y el sufrimiento, aunque sin objeto fijo de representación que ocasione este doble sentimiento: “Uno podría decir, con buena razón, que “pensar” es masoquismo por excelencia, la única diferencia es que el masoquista tiene una representación precisa de aquella dureza que lo lastima [...] El pensamiento disfruta [*jouit*] y sufre sin ninguna representación.”²¹⁰ Así, el pensamiento se vuelve una actividad que sólo es impulsada por aquello que la afecta, que lo hace cambiar su posición y su estado. ¿Y qué mayor golpe que aquel que revela que no hay nada que sostenga su origen? Pero esto nos permite hacer un giro hacia la re-invencción del sentido del cuerpo, creando continuamente las posibilidades en las que lo experimentamos.

La fórmula de la guerra, de la destrucción, del asesinato y del maltrato es la confusión como “la dirección única del sentido, no podemos salir de ella, a no ser a través de una llamada al consenso que no engaña a nadie.”²¹¹ La “confusión” es aquello que no surge de la multiplicidad de sentidos arrojados en una comunidad, sino de la imposición de uno solo que exige a los demás la adhesión y afirmación. En la confusión el pensamiento no intenta pensar su propio peso, pues sólo intenta imponerlo, incluso, podríamos decir que aquí ni el ser ni la existencia se comparten.²¹² Toda esta paradójica relación entre la caricia y el golpe también se deja ver en la siguiente afirmación de Nancy: “«Ser» siempre es, cada

²⁰⁸ Nancy, *The Gravity of Thought*, 75.

²⁰⁹ *Ibid.*, 77.

²¹⁰ *Ibid.*, 2.

²¹¹ Jean-Luc Nancy, “Consecration and massacre,” trad. Amanda Macdonald. *Postcolonial Studies* 6 (2003) 48.

²¹² Nancy, *La comunidad inoperante*, 97.

vez, un golpe de ser (impresión, ataque, choque, palpito, topetazo, encuentro, acceso). [...] un golpe de «con».²¹³

Nancy busca una responsabilidad del pensamiento que se haga cargo del peso de compartir la existencia. La responsabilidad del pensamiento es en donde se vislumbran las paradojas, los límites en donde parece que se borra la diferencia entre contacto y supresión, caricia y golpe, en esos bordes es donde el pensamiento tiene que saber evaluarse a sí mismo.²¹⁴ Hacerse cargo de la existencia es hacerse responsable de la manera en que creamos sentidos que nos ayuden a vivir. La transmisión de esta responsabilidad sólo puede hacerse al compartir con otros la condición de abandono y pensar desde ahí las posibilidades en las que podemos configurar espacios en los que se pueda compartir el peso del pensamiento.

Compartir el pensamiento es compartir con otros la posibilidad de crear desde la nada, desde la falta de origen y sin ningún objetivo o finalidad. La exposición del pensamiento se encuentra abandonada a su propio movimiento, en donde nos exponemos a los otros, a los extraños y a nosotros mismos. En el proceso en el que se comparte el pensamiento siempre se corre el riesgo de saturar de sentido a un cuerpo, de pisotear o eliminar un espacio, a pesar de esto, no se debe dejar de intentar lo contrario, es decir, compartir y relacionarse con los cuerpos, creando otros espacios para dar lugar a la existencia. Sabemos que esto es posible porque lo hemos experimentado, porque seguimos escribiendo y compartiendo con otros el pensamiento.

En cualquier relación en la que se comparte el pensamiento se deja una huella en los cuerpos. Estas marcas o huellas nos dejan ver múltiples relaciones de sentido mediante las cuales se compone una comunidad. La partición del pensamiento puede situarse en cualquier espacio que configuren los cuerpos que lo “espacian”, pues: “*los cuerpos articulan primeramente el espacio*. Cuando los cuerpos no están en el espacio, sino el espacio en los cuerpos, entonces hay espaciamento, tensión del lugar.”²¹⁵ En cada lugar que habitan los cuerpos se está jugando el ser-en-común que no es otra cosa que la exposición de cada uno de los miembros que la componen, como nos dice Nancy “quien quiera exponerlo [al ser-en-común] debe también exponerse ahí (es lo que puede llamarse «pensamiento»,

²¹³ Nancy, *Ser singular plural*, 42.

²¹⁴ *Ibíd.*, 108.

²¹⁵ Nancy, *Corpus*, 25.

«escritura», y su «partición»)."216 Los cuerpos pueden compartir sentidos porque ellos mismos son lugares que permanecen en apertura. Aquel que comparte el pensamiento realiza "gestos" o movimientos que se dirigen hacia aquellos con los que tiene una relación, éste es el "tacto" con el que se realiza la exposición de sí mismo.

El "dirigirse hacia" o el "contacto" se realiza a cierta distancia, es el "cerca", es decir, no se realiza de manera consumada pues esto terminaría con el sentido. Alejarse demasiado es violento, pero acercarse excesivamente también lo es. Realizar un "gesto" para tocar el sentido es mantenerse siempre en la paradoja entre el apresarlos (aprenderlos, aprehenderlos) pero darse cuenta en ese momento que se ha escurrido hacia otro lugar. Éstos son los desafíos que encara cualquiera que se atreva a pensar.

Nancy piensa a la comunidad desde el encuentro de los cuerpos, en una relación entre un cuerpo y otro, o en una comunidad, serán constantes las confrontaciones, las disputas, las luchas, ya que ellas son las fuerzas que nos mueven como cuerpo y que van creando "efectos de sentidos"217, así como fracturas o discontinuidades. Una singularidad violenta es aquella que niega la existencia, o la exposición, ya sea la suya o la de otros. En tanto "ser" siempre es "ser-con" al negar la existencia de otro también niego la mía. No se puede dar una sin la otra.218 Sin embargo, una existencia singular o cuerpo que no niegue a otra existencia, comete una intromisión o un choque con otro cuerpo. Es decir, la existencia viene a ser violenta por la manera en que interrumpimos la existencia del otro. Este giro nos muestra que la confrontación constante con otros cuerpos es primordial, haya o no un aniquilamiento o negación de otra existencia.

La existencia de un cuerpo es una fuerza libre que incluso al ser destruída no desaparece.219 La existencia de un cuerpo, aún destrozado o muerto, no desaparece si éste se encuentra en relación con otra existencia. Lo que distingue a un cuerpo de otro, o la diferencia de una existencia singular y otra, es su propia fuerza, su libertad de existir en sus posibilidades, así como la decisión de acabar o no con la existencia compartida, pues no podemos calcular los efectos de la fuerza de la libertad.

Dos momentos se derivan de lo anterior: 1) Cada cuerpo ejerce una violencia, simplemente, por plantarse frente a otro cuerpo y compartir la existencia. En la imposibilidad de existir separado de otras

216 Nancy, *La comunidad inoperante*, 106. Lo que está entre corchetes es mío.

217 Nancy, *Corpus*, 19.

218 Morin, "Nancy, violence and the world", 67.

219 Nancy, *The Experience of Freedom*, 102.

existencias se deja ver el carácter violento del “ser-con”. Esto implica un choque de fuerzas en donde cada cuerpo empuja a otro a entrar a una relación de sentido. En la proximidad o distancia entre los cuerpos se juega la posibilidad de ejercer una violencia que niegue a las otras existencias; 2) Hacernos cargo del abandono, es decir, de la condición violenta de la existencia, es compartir el peso del pensamiento. Esto se realiza desde espacios finitos o locales que activen distintas configuraciones del espacio y del sentido. Éstas pueden ser comunidades pequeñas que organicen su sentido propio de la existencia. Pero también puede ser la piel del cuerpo mismo, en donde se dejen ver sus texturas, marcas o imágenes impresas en él.

En el siguiente capítulo se abordará la relación del cuerpo expuesto a la mirada del otro, es decir, como un cúmulo de imágenes. Podemos adelantar que la mirada no se limita a una percepción visual del cuerpo, sino que se extiende a todos los sentidos con los que experimentamos la existencia.

3. Imagen

El camino trazado hasta este punto ha mostrado que la existencia propia, vista desde la “muerte de Dios”, sólo puede pensarse desde la finitud. Somos cuerpos finitos, luego existimos. La existencia únicamente puede acontecer si se está en relación con otros cuerpos. En este capítulo se dará un giro hacia la imagen porque, como se dijo anteriormente, la existencia es una experiencia radicalmente corporal, pero esta experiencia es un proceso imaginativo. Ahora se tomará al cuerpo como una experiencia que posee una relación intrínseca con la imaginación, es decir, con la creación de imágenes. De ahí que podamos tratar al cuerpo como una imagen que está en continuo cambio o proceso de formación y que cambia según la perspectiva desde la que se mire. Con esta dirección hacia la imagen se pretende ofrecer una posibilidad de creación de sentidos finitos ante la premura por pensar desde lugares que no posicionen a la existencia bajo una verdad absoluta o conceptos cerrados.

Nancy ofrece un análisis ontológico de la imagen, es decir, una serie de argumentos sobre la conexión entre el cuerpo y la imagen en: *The Ground of the image*, donde se trabaja la imagen desde la deconstrucción del cristianismo, su relación con la violencia, así como el esquema trascendental kantiano. Así como en *Fantastique Phénomène* (2011)²²⁰, en donde se expone a la imagen como la llegada a la presencia de aquello que estaba ausente. Desde aquí se trabaja ese vacío que nos permite hacernos cargo de la existencia y, con ésta, del entendimiento de la imagen no como una engañosa representación, sino como un vestigio que abre sentido. Esto se conectará con *La representación prohibida* (2006), incluido en *The Ground of the Image* como capítulo y publicado por separado en español, donde Nancy se pregunta cómo representar, si es posible hacerlo, la violencia acontecida en los campos de exterminio de la Alemania nazi, para ello examina el papel de la representación, la prohibición bíblica de la misma y lo que él llama la “condena de las imágenes”.

En el primer apartado nos enfrentaremos a la lectura que hace Nancy del esquema trascendental kantiano, ésta, a la vez, pasa por el estudio de Heidegger sobre la imaginación en su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929). En este apartado se examinarán los siguientes puntos: 1) el desarrollo de Heidegger sobre el esquema trascendental kantiano; y 2) la lectura de Nancy a partir del punto anterior.

²²⁰ *Fantastique Phénomène* es una conferencia pronunciada por Nancy el 15 de noviembre de 2011 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y CC.EE. de la Universidad de Valencia. Es la versión en inglés la que es usada para este trabajo.

En el segundo apartado se abordará a la imagen desde *Fantastique Phénomène* y pasaremos por los siguientes puntos: 1) se analizará a la imagen desde la “muerte de Dios” y la deconstrucción del cristianismo que trabaja Nancy; 2) retomaremos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* para señalar el carácter metafórico del lenguaje, con ello veremos que la metáfora, o la imagen de las imágenes, nos permite crear sentidos que no se encuentran en el lenguaje conceptual; 3) repararemos en la ausencia de una imagen del origen de la creación, es decir, del esquema trascendental y, también, de la “muerte de Dios”. Esta ausencia es la posibilidad de crear imágenes y sentidos de la existencia.

En el tercer y último apartado, se expondrá a la imagen desde: 1) la ausencia de esencias en ella; 2) la fuerza de las imágenes y su transmisión de sentido; 3) el quiasmo de “ver-ser visto” y la “carne”, con Merleau-Ponty y situado ahora en la imagen; 4) la imaginación como creación de sentidos.

A partir de lo anterior, podrá darse pie a las siguientes conclusiones: 1) la violencia ontológica se hace visible en la imagen, pues no contamos con una imagen del “origen” o fundamento; 2) la violencia de la creación *ex nihilo* se expresa en la creación de imágenes o metáforas; 3) El cuerpo sólo puede apropiarse como imagen, pero se trata de una imagen finita y en continuo cambio.

3.1 La imaginación enmascarada: la creación de las imágenes

En su ontología, Nancy trata al cuerpo como proceso imaginativo. Encontramos la referencia más explícita en el *Corpus*, cuando nos dice que un cuerpo es la “imagen ofrecida a otros cuerpos, todo un corpus de imágenes que pasan de un cuerpo a otro, colores, sombras locales, fragmentos, granos, areolas.”²²¹ El cuerpo es aquello que se presenta como una imagen y que se expone a la mirada de otras existencias. Esta dirección hacia al cuerpo como imagen, nos lleva a pensar a la existencia propia como un proceso imaginativo, en donde se va formando continuamente la imagen de nuestro cuerpo y de aquel al que miramos. Por ello, es preciso ir al trabajo que Nancy realiza sobre el esquema trascendental kantiano, que hace desde la lectura de Heidegger, pues desde ahí se constituye la propuesta en torno a la producción de imágenes.

²²¹ Nancy, *Corpus*, 92.

Nancy trabaja el esquema trascendental a partir del argumento de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, específicamente en el párrafo 20 del libro. Ahí, Heidegger se pregunta por la posibilidad de que el esquema trascendental sea una imagen, a través del ejemplo de la fotografía de una máscara mortuoria.

Recordemos que en la *Crítica de la razón pura* (1781), dentro de la Estética trascendental o la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*, Kant afirma que tenemos intuiciones sensibles de los objetos porque contamos con una capacidad receptora de los mismos, es decir, la sensibilidad. Todo objeto es intuido de forma sensible, esto es, captado y experimentado por nuestros sentidos. Las múltiples sensaciones necesitan ser ordenadas por formas *a priori* que no sean una sensación, éstas son las formas puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Mientras, en *Lógica trascendental*, se nos dice que el entendimiento es la capacidad de pensar, o hacer inteligible, todo aquello que intuimos. La unión que hay entre las intuiciones puras de la sensibilidad con los conceptos puros del entendimiento asegura la producción de conocimiento. Esto se genera a través de una síntesis entre ambos. Nos dice Kant: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas [...] El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.”²²²

El esquema trascendental es aquello que resuelve la mediación entre los conceptos y las intuiciones, pues une a las categorías del entendimiento con los fenómenos. La imaginación es aquello que produce el efecto de síntesis en donde se reúne lo diverso de las intuiciones que se unen en un único conocimiento: “la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno.”²²³ Mediante el esquematismo trascendental, el entendimiento opera a través de los esquemas. Las categorías del entendimiento están subsumidas a los esquemas, los cuales las limitan a ocuparse de las intuiciones sensibles. Sin los

²²² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2006) §A 51, B 76.

²²³ *Ibíd.*, § A 78, B103. La imaginación es espontánea o productiva en tanto es capaz de realizar una síntesis *a priori*, es decir, es la capacidad *a priori* de imaginar o de hacer unidad de lo diverso de las intuiciones. Por ello, la imaginación pura es la facultad que está a la base de todo conocimiento *a priori*, pues la síntesis trascendental de la imaginación es aquella que reúne en una sola imagen lo diverso de la intuición sensible, sólo de esta manera generamos una percepción unitaria. Esta síntesis es trascendental siempre que tenga una relación con las categorías del entendimiento; pero es sensible aunque sea practicada *a priori*.” Tanto la sensibilidad como el entendimiento, a través de sus categorías, tienen que relacionarse a través de la síntesis de la imaginación, de otra manera, no tendríamos la posibilidad conocer o experimentar a los objetos. Esta relación encuentra su mediación en el esquema trascendental. (*Ibíd.*, § A 120-124).

esquemas, las categorías serían sólo funciones intelectuales que no tendrían contenidos, simplemente se relacionarían con conceptos.

El esquema es aquello que se desarrolla a través de la síntesis de la imaginación, es decir, la aprehensión de lo diverso en un tiempo determinado; pero el esquema también produce al tiempo, pues es la posibilidad de representarnos en relaciones de tiempo. Éste último es lo que nos ofrece la posibilidad de que algo se nos presente como “uno” y no en distintos cúmulos de fuerzas o impresiones de sentidos.²²⁴ Todo lo que experimentamos se conforma como una imagen ceñida al tiempo. El poder del esquema trascendental, diría Nancy, es el poder de la “imagen pura” del tiempo, esto es, aquello que posibilita las imágenes pero que no posee una imagen.

No contamos con una imagen del esquema trascendental, pues no se presenta bajo las formas puras de la intuición, aunque éste es el único medio por el que la experiencia es posible, es decir, la condición formal y pura de la sensibilidad. El cómo opere el esquematismo es un misterio, por ello Kant afirma que éste: “constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana.”²²⁵ El esquematismo trascendental es un arte oculto o un misterio que se resguarda en nosotros mismos porque está relacionado íntimamente con el tiempo.

Para Heidegger, Kant usa de modo indistinto los siguientes tres sentidos de la imagen: 1) como aspecto inmediato de un ente, 2) como aspecto formador o “el aspecto que pre-forma la imagen de un ente por crear.”²²⁶; y 3) como el aspecto de algo en general. El uso de estos tres sentidos es lo que dificulta entender cómo el esquema mismo puede ser una imagen. En el segundo aspecto de la imagen Heidegger localiza el sentido del esquema como copia o re-tratado de una imagen. Éste nos ofrece un aspecto inmediato de la imagen misma como imagen. Al mismo tiempo, una copia de una imagen muestra a aquello que está retratando, es decir, la percepción de aquello que se retrata está mediada por la copia que lo presenta. Para esclarecer el modo de operación del esquema, Heidegger nos dice que la copia de algo, por ejemplo una fotografía, muestra aquello que por sí mismo ya es una imagen.

Al centrarse en este segundo aspecto de la imagen, Heidegger ofrece como ejemplo la fotografía de una máscara mortuoria, que por sí misma ya es una copia del rostro de una persona fallecida, como aquello que nos puede enseñar cómo es el mostrar mismo. En este ejemplo se

²²⁴ Nancy, *The Ground of the Image*, 81.

²²⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, § A 141, B 181.

²²⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. trad. Gred Ibscher Roth (México: Fondo de Cultura Económica, 1986) § 20, 111.

conjuntan los tres sentidos de la imagen antes mencionados. La fotografía de la máscara nos muestra: 1) la máscara como retrato, 2) el aspecto inmediato de la persona muerta y 3) a ella misma, en tanto fotografía, como una imagen que muestra cómo se ve una fotografía. Así, la fotografía nos muestra cómo se ve una máscara mortuoria en general, a la vez que expone a una en particular, la cual nos deja ver cómo se ve una fotografía como tal. También la propia máscara mortuoria muestra cómo se ve en general la cara de alguien muerto, en particular, cómo se ve el muerto al que retrata, y además expone cómo se ve una máscara mortuoria en sí. Incluso, Heidegger señala que un muerto nos puede mostrar cómo se ve la muerte en general.²²⁷

Lo que la fotografía, la máscara y el muerto nos dejan ver, según Heidegger, es “cómo se ve algo ‘en general’, mediante este uno que vale para muchos.”²²⁸ En este ejemplo se intenta exponer cómo funciona el esquema trascendental, pues se nos dice que la unidad que vale para muchos casos particulares es lo que puede ser tomado como el concepto. Éste expone la regla de la unidad pero necesita de la intuición empírica (un muerto, una máscara o una fotografía) para ceñirse a los modos posibles en los que puede operar. El esquema trascendental nos muestra cómo es el mostrar mismo, uniendo lo particular con el concepto general.

Lo que a Nancy le importa desarrollar son las consecuencias del ejemplo de la máscara mortuoria, pues considera que Heidegger lo menciona sin decir más sobre éste. Es importante notar la elección de Heidegger por el rostro de un muerto y no de alguien vivo, es decir, la mostración de alguien que ya no es pero que perdura en la copia de su máscara mortuoria. Una de las consecuencias que surgen a partir de este ejemplo es la manera en la que se producen las imágenes, el modo en que una imagen es imaginada o cómo se presenta a sí misma. Este ejemplo nos muestra efectivamente cómo se produce una imagen, es decir, cómo funciona el esquema trascendental.

Nancy nos dice que Heidegger toma el ejemplo de la máscara mortuoria por dos razones, una es empírica y otra trascendental. La primera se refiere a la publicación en Berlín de *Rostros inmortales* (1926), un libro de Ernst Benkard con fotografías de máscaras mortuorias de personajes reconocidos. Esto sugiere que de este libro se tomó la idea de la reproducción de una imagen, aunque esto no se haga explícito. La razón trascendental se relaciona con una reflexión sobre el mostrarse a sí mismo como imagen. Así, la máscara mortuoria: “ejemplifica un mostrarse-a sí mismo originario a través del

²²⁷*Ibíd.*, § 20, 113.

²²⁸ *Ibíd.*

mostrar-mismo y la apariencia-exterior de un hombre muerto, el cual por definición no se muestra a sí mismo pero que esencialmente se retira de toda mostración.”²²⁹

En el segundo sentido de la imagen que ofrece Heidegger, como aspecto formador o copia, Nancy localiza un efecto de la imagen de aquello que ya no está presente, la copia es una reproducción o reflejo de aquello que estaba. Pero la imagen, en este mismo sentido, también puede ser tomada como el modelo de un ser que aún no ha sido creado. Cuando una copia o fotografía reproduce un objeto, se muestra a sí misma como algo que puede mostrar o exponer algo. Por ello, una fotografía se muestra a sí misma como fotografía pero también muestra el mostrar mismo de aquello fotografiado. Así, Nancy señala que la copia no pierde una mostración originaria.

La máscara mortuoria es la reproducción de algo ausente, pues es la máscara de alguien que ya no existe más. Además, ésta nos muestra la mirada de aquel que “fue” pero que “es” en el momento en el que nos mira, desde su mirada vacía, en un momento presente. En la fotografía vemos la temporalidad de aquel que fue, su finitud. Hay una conjunción del tiempo pasado y presente, cuando miramos la fotografía de una máscara mortuoria, pues ésta nos muestran lo que fue, lo que ha sido y lo que “es” en el momento que la vemos. Así, experimentamos nuestra propia finitud que nos sitúa en el presente, esto es, a nuestra sujeción temporal. Mediante la fotografía de la máscara mortuoria, Nancy observa que la imagen de la auto-presentación de aquel que murió se hace visible y que ésta es la mostración primaria: la muerte o nuestra finitud. La máscara mortuoria es el ahora y el pasado de su imagen, es decir, del muerto. El aspecto de un muerto nos muestra a aquel que no puede ver pero que, con su mirada vacía, abre la posibilidad de una imagen:²³⁰

La mirada del muerto es un modelo de la imagen o de la mirada en ambos sentidos de la palabra, en aquel que mira sin ver o ve sin mirar: un modelo de la visión anterior de la unidad que se anticipa a sí misma en la precisión de su propia sucesión: tiempo como una serie de tiempo, que forma lo primero del esquema.²³¹

El modelo no tiene mirada pero prevé la mirada, esto es, el esquema trascendental no puede percibirse a sí mismo como una imagen pero es aquello que permite la experiencia de las mismas. Así, el esquema

²²⁹ Nancy, *The Ground of the Image*, 91.

²³⁰ *Ibíd.*, 93.

²³¹ *Ibíd.*, 95.

es un modelo en tanto imagina a las imágenes en general, modelando lo “uno” de las imágenes. Imaginar la unidad, e imaginarnos a nosotros mismos como uno, es posible sólo a partir de la finitud que acompaña a nuestra existencia, de ahí que la muerte sea la mostración primaria o el esquema trascendental. Esto es, una auto-mostración de aquello que no se puede mostrar o que permanece oculto en las profundidades del alma: “En el fondo de cada imagen, hay una inimaginable imaginación.”²³²

Cuando percibimos a un objeto formamos “una” imagen de éste, no nos quedamos con un caótico flujo de sensaciones. En ese sentido, Nancy afirma : “La experiencia es primero la imagen, *Bild*: la posibilidad de una presentación.”²³³ La unidad es la posibilidad de que algo sea imagen, es decir, de que algo venga a la presencia y pueda ser visto. Esta unidad se debe a la aprehensión ocurrida en el tiempo,²³⁴ pues éste es aquello que da la posibilidad de que algo se nos presente en unidad.²³⁵ Así, todo objeto se nos presenta como una imagen.

El esquema trascendental, al igual que la máscara mortuoria nos muestra un estar y no estar presentes. Alguien que ha muerto se retira de toda mostración, al igual que el esquematismo en la imaginación no puede ser mostrado. Para Nancy, el secreto del esquematismo que se oculta en las profundidades del alma, es que no hay imaginación como tal que pueda identificarse o apropiarse. Nancy nos dice que la imaginación es la fuerza que dibuja la forma o la presencia de las cosas, esto es, las extrae de la ausencia. La imaginación es la fuerza de la auto-presentación en un tiempo

²³² *Ibíd.*, 97.

²³³ *Ibíd.*, 83.

²³⁴ *Ibíd.*, 84.

²³⁵ Para Kant, las categorías son los conceptos puros del entendimiento, surgen sólo en éste con independencia de la sensibilidad. Al mismo tiempo, éstas son las condiciones en las que cualquier objeto se nos presenta. La unidad de nuestras intuiciones sensibles se ciñe a las categorías, son las condiciones del pensar en una experiencia posible. Éstas posibilitan la unidad de la síntesis de la imaginación con los fenómenos pero sólo tienen un uso empírico, pues ellas someten a los fenómenos a las reglas universales de síntesis, haciendo que éstos puedan ser entendidos. Cada categoría posee un esquema, por ejemplo, a la categoría de la cantidad le pertenece el esquema puro del número, este es el esquema de lo “uno”, de la unidad y se encarga de la unidad conceptual de lo vario del conocimiento. En palabras de Kant: “El número no es, pues, otra cosa que la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.” (Kant, I., *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006, § A 143, B 182). Así, el número es la condición de posibilidad de la unidad de una representación. Un esquema nos permite representarnos un procedimiento universal de la imaginación que suministre a cada concepto su propia imagen. El esquema de cada categoría es un “producto y monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura a priori.” (*Ibíd.*, § A 570, B 598).

determinado. Ella nos permite presentarnos a nosotros mismos dentro del tiempo y, por lo tanto, como una imagen que se deriva de la síntesis de la imaginación.²³⁶

La imaginación es inimaginable porque no podemos generar una imagen de ella. Esto se debe al carácter finito de las imágenes. Son finitas porque aparecen y desaparecen en la intuición. Es decir, las captamos en un tiempo determinado. La imagen muestra que algo fue en un momento del tiempo y ya no es más:

Entrando y saliendo, esto es lo que hace a la imagen: apareciendo y desapareciendo. No representando primero, sino siendo o haciendo “un tiempo, *une fois*,” un primer y último tiempo, el tiempo [temps] de hacer o tomar una imagen, el tiempo del tiempo mismo [...] La imagen contiene el índice de su congelamiento (de su forma, su presentación y su representación), y al mismo tiempo el índice del movimiento (fuerza, aparecimiento/des-aparecimiento).²³⁷

Toda imagen que se produzca posee una temporalidad, es finita. Podemos percibir a un objeto como imagen pero ésta siempre tiene que darse en la unidad de un tiempo determinado. Para Nancy, la finitud de la imagen deja de lado una concepción de la misma como entidad absoluta o eterna, que tenga el privilegio de presentarse siempre de la misma forma a cualquiera que la vea. Así, cada vez que percibimos una imagen no vemos lo mismo, pues la imagen se presenta siempre en distintos momentos sucesivos del tiempo. De esta manera se puede observar una propuesta encaminada hacia la concepción de la imagen como aquello que se va formando continuamente dentro del tiempo, en momentos determinados que le otorgan su finitud. La imagen es la síntesis en la que se conjunta lo múltiple en lo uno. En otras palabras, la imaginación es el acto de imaginar el esquema trascendental kantiano. Es decir, “la imagen de la posibilidad de las imágenes.”²³⁸

²³⁶ El tiempo es lo que nos permite percibir los movimientos y los cambios, esto es, la sucesión de los fenómenos. El tiempo no puede ser eliminado aunque sí podemos pensar al tiempo sin fenómenos. El tiempo es único e ilimitado, es la forma del sentido interno y externo, es decir, es la base para la intuición de nosotros mismos y, a la vez, de las intuiciones externas. La conciencia de sí mismo es la apercepción, la cual se da a través de las relaciones internas que son perceptibles gracias al tiempo. Así, el tiempo es la forma de la intuición de sí mismo o del “yo”, esto es, el modo de reunir lo diverso en el psiquismo para intuir la forma de la representación de sí mismo. Es decir, toda experiencia es posible únicamente gracias a que se poseemos un sentido interno que subsume a todos los fenómenos bajo relaciones de tiempo. (*Ibid.*, § A 31-32, B47-48.)

²³⁷ *Ibid.*, 98.

²³⁸ Jean-Luc Nancy, “Fantastic Phenomena,” trad. Mark Sentesy. *Research in Phenomenology*, 41 (2011) 235.

De lo anterior podemos concluir los siguientes puntos: 1) la imaginación es una fuerza que no puede ponerse en una imagen pero que nos permite identificarnos como “una” imagen. La existencia propia es un proceso imaginativo en tanto tenemos “una” imagen de ella que nos trae a la presencia; 2) todo lo percibimos como imágenes finitas, por lo tanto, la imagen de nuestra existencia y la de los demás no puede permanecer todo el tiempo siendo la misma, pues cambia según la perspectiva desde la que se mira; 3) el esquema trascendental es un vacío desde donde se crean las imágenes, se trata de una creación ex nihilo, pues no contamos con una imagen del mismo. De ahí que sea importante la elección de Heidegger por el rostro de un muerto, es decir, de la ausencia.

¿Cómo entender esta ausencia creadora a partir de las imágenes? Para abordar este punto, en el siguiente capítulo, regresaremos a Nietzsche y a lo que Nancy trabaja como la deconstrucción del cristianismo a partir de la “muerte de Dios”.

3.2 La imagen ausente

Nancy continua con su ontología de la imagen en *Fantastique Phénomène*, donde afirma que la imagen es una incesante “llegada a la presencia”²³⁹, no una re-presentación. Pero, como hemos visto con la máscara mortuoria, esta “llegada” de la imagen surge de un vacío que la produce, esto es, de una creación ex nihilo. Así, la imagen surge de la nada, o como la llama Nancy en esta conferencia: “néance”.²⁴⁰ De ésta surge el mundo como la apertura o la brecha en la que surge la existencia. Por ello, es preciso regresar a lo que desde el primer capítulo se planteaba como la creación a partir del retiro de los fundamentos.

La existencia compartida, y con ella el mundo en el que co-existimos, es creada *ex nihilo*. Nancy sugiere que la primera imagen imaginada es la que nos hace ver la ausencia, esto es, aquello que nos presenta lo que no está dentro del tiempo ni del espacio. Así, la primera imagen creada es la del principio que surge de la nada o la imagen de la nada. Esto es la imagen de la “néance”:

²³⁹ *Ibid.*, 232.

²⁴⁰ “Néance”, según nos indica el traductor de esta conferencia, Mark Sentesy, es un neologismo en francés que se entiende como “nada” (*néant*) pero sin hacer referencia a la ausencia o la presencia.

La nada: esto es lo que está “atrás” del mundo, “más allá” de él, o “en el fondo” de él. Esto es exactamente lo que designa el nombre de Dios. Es por esto que ‘Dios está muerto’ significa simplemente: el más-allá-del-mundo no es. [...] Que Dios *crea* al mundo significa, por el contrario, que el mundo viene de la nada y para nada. En ese sentido ‘Dios crea al mundo’ significa lo mismo que ‘Dios está muerto’. ²⁴¹

La nada es lo que designa, precisamente, el nombre de Dios, pues es visto desde su retiro. La presencia muerta de Dios es la apertura o brecha que nos permite crear, pues es el gesto o pasaje que expresa la imposibilidad de aprehender este retiro divino en un significado. Mediante la imaginación podemos crear ese gesto de la ausencia de origen o de la nada. Por ello, Nancy identifica esta “nada” como la creadora del mundo en el que compartimos la existencia. Que la primera imagen creada sea aquella que presenta la “nada creadora”, o “néance”, nos indica la imposibilidad de representarnos la ausencia total, es decir, de hacer visible la “muerte de Dios”. Nos dice Nancy:

Imagina: el ser como ser. Virtualmente inimaginable. Irrepresentable. La condición de toda presentación, de toda llegada, de toda elevación. Esto debe ser imaginado como lo inimaginable. No una imagen, el esquema de una imagen, una imagen imperceptible, un arte oculto en las profundidades de la naturaleza, poseyendo un elemento sorpresa que nunca puede ser apropiado, el giro de la mano por la imagen, dar un giro a lo que permanece ciego y vacío en las profundidades, esperando a ser elevado — esperando lo similar, ser compartido. ²⁴²

Producida por la imaginación que, al abrirse a sí misma al mundo, inaugura una posibilidad de la existencia, es decir, la creación. El “ser como ser” es inimaginable porque no tenemos intuición sensible de su origen. El origen del “ser” es irrepresentable, no tenemos una imagen de ella pero, paradójicamente, ésta es la primera imagen de la que intentamos dar cuenta. Imaginar lo que no se puede presentar a nuestros sentidos es crear una posibilidad de la existencia. Aquello que es inimaginable y espera a ser compartido, a exponerse a la existencia, es el gesto de la creación. Tanto el esquema trascendental, como la “muerte de Dios” carecen de una imagen propia, sin embargo, a partir de ellas nos es posible crear sentidos e imágenes. En última instancia, la falta de imágenes del “origen” o de la “ausencia” nos empuja a crearnos desde ese vacío o abandono que nos constituye.

²⁴¹ *Ibíd.*, 229.

²⁴² Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*, 38.

Esta ausencia se hace presente desde el lenguaje y, como vimos con Nietzsche, éste designa las relaciones entre los hombres y las cosas a través de las “metáforas más audaces”.²⁴³ El lenguaje nos hace presentes a las metáforas o imágenes mediante las que expresamos esas relaciones de sentido entre nosotros y las otras existencias singulares. Esto se manifiesta en la creación de los conceptos que, según Nietzsche, se producen desde dos pasos hacia la metáfora. En principio, una palabra es “la reproducción en sonidos de un impulso nervioso.”²⁴⁴ Este impulso puede concebirse como una fuerza que nos empuja a empezar a hablar. Las dos metáforas que, sin darnos cuenta, generamos al hacer uso del lenguaje son las siguientes:

¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.²⁴⁵

La primera metáfora surge cuando un impulso nervioso o fuerza nos lleva a percibir una imagen. La segunda metáfora se realiza al nombrar a esta imagen con una palabra precisa. En la relación de una imagen con una palabra olvidamos que ha sido una designación arbitraria y creemos que la relación se debe a una causa necesaria externa a nosotros. Este es un salto que hacemos entre el ámbito de la percepción y el lenguaje, salto que nos muestra el impulso por poseer la certeza de una verdad.

La verdad absoluta es inalcanzable por el lenguaje, en todo caso, nos valemos de metáforas o imágenes para hacer visibles las relaciones entre nuestro cuerpo y otros cuerpos. En palabras de Nietzsche: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismo [...] las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible.”²⁴⁶ Sobre la metáfora en Nietzsche, Paul de Man nos dice que el lenguaje no la incluye de manera marginal, como si ésta fuera un producto derivado, sino que el lenguaje se constituye precisamente de tropos.²⁴⁷ La metáfora que ha perdido su fuerza sensible, señala

²⁴³ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 22.

²⁴⁴ *Ibid.*, 21.

²⁴⁵ *Ibid.*, 22.

²⁴⁶ *Ibid.*, 25.

²⁴⁷ Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979) 105.

de Man, es aquella que olvida su carácter de “no-verdad”.²⁴⁸ Así, el peligro de la creación de verdades es olvidar que ellas son metáforas creadas por nosotros y que son mudables. Si olvidamos esta característica de la verdad como metáfora, es decir, como imagen, paralizamos su sentido, la petrificamos en un significado desgastado. Nietzsche nos advierte que olvidar el carácter creativo de las metáforas es lo que nos hace pensar que somos poseedores de una verdad imperecedera. Este olvido nos hace tomar al lenguaje conceptual por encima de las metáforas.

Olvidar el carácter creativo de una metáfora o imagen es un riesgo que corremos al otorgarle un sentido. A pesar de esto, es preciso seguir generando imágenes y sentidos de ellas, esto es lo que Nietzsche veía como una conducta creativa: “Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo.”²⁴⁹

Podemos sugerir que este lenguaje completamente extraño es aquel que sólo se expresa a través de las imágenes. Para Nancy la metáfora es una imagen necesaria: “Esta imagen es necesaria para nosotros y esta imagen de imágenes –metá-fora, trans-porte y movimiento de lado, desplazamiento– para dar presencia a este sentido sin materia, incorpórea por definición, pero que sólo es en el tejido, no en la tela.”²⁵⁰ La metáfora nos transfiere sentidos, pero ella es una imagen, es decir, un lugar donde se hace tangible el desplazamiento del sentido que va de un lugar a otro. La imagen hace que los sentidos sean visibles.

La imagen nos ofrece por sí misma un sentido, ella no es una copia o mala representación, pero corremos el riesgo de olvidar su carácter creativo y sobreponer en ella una verdad, es decir, una presencia original. La falta de imágenes sobre el “origen” nos ha llevado, como cultura occidental, a situar a la imagen como copias de aquella ausencia, rechazando el sentido propio de la imagen. Es decir, remitiendo a la imagen a un nivel secundario pues, según está interpretación, por sí mismas ella no proporciona un conocimiento exacto, pues es engañosa o ambigua. Hay una desconfianza en las imágenes que nos viene de una concepción de ellas como copia o simulación de lo original, tal como

²⁴⁸ *Ibíd.*, 111.

²⁴⁹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 34.

²⁵⁰ Nancy, *The Ground of the Image*, 67.

señala Nancy: “La imagen rebajada por su carácter secundario, imitativo y por lo tanto inesencial, derivado e inanimado, inconsistente o engañoso: nada nos es más familiar que este tema.”²⁵¹

Nancy nos explica que las imágenes han sido condenadas en occidente como engañosas o falsas debido a la tradición judeocristiana en la que nos insertamos. Por ello, en *La representación prohibida* se retoma la siguiente cita del Éxodo, que habla de la prohibición de la representación: “Yo soy Yavé, tu Dios, el que te sacó de Egipto, país de la esclavitud. No tendrás otros dioses fuera de mí. No te harás estatuas ni imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra.”²⁵² Esta sentencia reprueba la creencia en otros dioses y, además, que se produzcan imágenes de todo lo que existe, ya que estas imágenes pueden adquirir un valor propio, o autónomo, que las transforme en ídolos. Esto nos conduciría a la idolatría: “El ídolo es un dios fabricado, no la representación de un dios, y el carácter irrisorio y falso de su divinidad obedece al hecho de haber sido fabricado.”²⁵³ Esta condena del ídolo, según Nancy, se debe a que éste es tomado como una presencia divina y no solamente a que intente imitar la imagen de Dios. De esto se deriva la concepción de la representación como incapaz de traer a la presencia divina sin caer en la idolatría. Nancy observa dos maneras de la representación de la imagen que van de la mano:

La representación no es un simulacro: no es el reemplazo de la cosa original; de hecho, no se refiere a una cosa: o es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y consumada (o dada consumada), o es la puesta en presencia de una realidad (o forma) inteligible por la mediación formal de una realidad sensible.²⁵⁴

La representación no indica la repetición de una presencia, pues el prefijo “re” señala un valor intensivo, en el que se recalca una presentación.²⁵⁵ En la representación una presencia se exhibe y expone su sentido. Así, la representación no es una copia, reemplazo o mala presentación de algo que estuvo presente, pues ella presenta y abre su propio sentido. Lo que carece de representación, nos dice

²⁵¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida*. trad. Isabel Vericat (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006) 26-27.

²⁵² *La Biblia*, Éxodo, 20, 4.

²⁵³ Nancy, *La representación prohibida*, 22.

²⁵⁴ *Ibíd.*, 30.

²⁵⁵ *Ibíd.*, 36.

Nancy, es lo inimaginable, aquello que no tiene presencia. Podríamos decir que esta ausencia es, justamente, la que nos empuja a imaginar, es decir, a traer a la presencia aquello que no está presente.

La imaginación es productiva o creativa, pues ella “se viene a encontrar con la llegada de imágenes posibles: es decir, con la llegada del mundo.”²⁵⁶ La imaginación se abre a sí misma al mundo, éste, en tanto apertura, es el cúmulo de posibilidades imaginables. Así, se forma una imagen de la multiplicidad de sensaciones que se ofrecen en el mundo. La imaginación es un movimiento “hacia la apertura (*overture*) del mundo como la posibilidad general del ser”²⁵⁷, es decir, la imaginación se abre a la creación, imagina la forma de lo que no posee forma.²⁵⁸ La creación del mundo es el acto de imaginar su propia apertura desde la nada,²⁵⁹ por ello es indispensable continuar imaginando sus posibilidades de sentido.

La ausencia es justamente aquello que nos otorga la apertura para crear, es decir, para imaginar lo inimaginable. El paso por el esquema trascendental nos ha dejado ver que es precisamente la ausencia de la imagen de aquello que nos permite imaginar, lo que nos permite crear a la existencia propia como un proceso imaginativo. Esta ausencia no es algo negativo, es preciso terminar con el “miedo” a la nada, es decir, al nihilismo pasivo que desde Nietzsche se venía anunciando como el estado en el que perdemos nuestra capacidad creadora de verdades.

Con este giro hacia la imagen es posible afirmar que: 1) la creación de sentidos toma lugar como metáforas o imágenes y ellas son creadas continuamente, sin detenerse en un sólo significado. Nuestra existencia se comparte con las imágenes, es decir, “somos con” ellas. Anteriormente, habíamos señalado que toda creación *ex nihilo* es violenta, así, en la creación de las imágenes se hace visible el carácter violento de la creación. 2) La imagen del origen es ausente, no contamos con ella, sin embargo, imaginarla es otorgar un sentido a nuestra existencia. Esta imagen es finita, mudable y distinta cada vez. Situar a una imagen como la única y verdadera presentación del origen de la existencia es terminar con el sentido. 3) Podríamos decir que el esquema trascendental es, como decía Nancy de la metáfora, la imagen de las imágenes que nos ofrece un sentido, el cual no se encuentra en el lenguaje

²⁵⁶ Nancy, “Fantastic Phenomena”, 229.

²⁵⁷ *Ibíd.*, 228.

²⁵⁸ *Ibíd.*, 233.

²⁵⁹ *Ibíd.*

conceptual.²⁶⁰ El esquema trascendental y la metáfora nos presentan a las imágenes, ellas mismas son imágenes que nos permiten crear sentidos. 4) Tanto el lenguaje como las imágenes comparten un carácter metafórico que nos ofrece una manera de enfrentarnos al mundo. Ellas no son una verdad en sí mismas, pero traen a la presencia un sentido que estaba ausente, esto es, su propio sentido: “La imagen en su valor real no es una ilusión pero tampoco es una simple presencia: es una venida, es un movimiento, un avance o un subir desde el fondo.”²⁶¹ Este movimiento es el de la existencia, pues la imagen se muestra a sí misma como la única manera en la que podemos enfrentarnos a la existencia. Todo es percibido como imagen.

En el siguiente apartado veremos cómo la imagen se enfrenta a nuestra existencia, es decir, cómo la percibimos. Además, se pondrán las bases para entender al cuerpo como una imagen que se encuentra en continua creación.

3.3 La fuerza de la imagen

Una de las características más importantes de la imagen es la de ser una fuerza que abre la posibilidad de crear sentido. De ahí que pueda situarse como un lugar provechoso para dar sentido a la inquietud que surge después de dar cuenta de nuestra condición de abandono. Según Nancy, la imagen es la fuerza de la unidad de lo que, sin ella, no sería ni cosa ni presencia.²⁶² Una imagen es tanto el movimiento, o flujo de sensaciones, como una unidad fija en el tiempo.

La imaginación es la fuerza que dibuja a las imágenes, es decir, las trae a la presencia. Por ello, la imaginación es tomada como una fuerza de la auto-presentación en un tiempo determinado. La imaginación es la insistente creación y presentación de las imágenes, además, ella nos deja ver y oír a las imágenes, nos permite relacionarnos con ellas, sentirnos atraídos a ellas por la fuerza de su unidad.

La fuerza es “energía, presión o intensidad”²⁶³, es decir, una tensión que se transmite de manera íntima. La fuerza es lo que hace “distinta” o distinguible a una imagen. Cada característica de la

²⁶⁰ Nancy, *The Ground of the Image*, 67.

²⁶¹ Jean-Luc Nancy, *L'autre portrait* (París: Editions Galilée, 2014) 87.

²⁶² Nancy, *The Ground of the Image*, 2.

²⁶³ *Ibíd.*

imagen se hace distinguible según su trazo, su color, su intensidad. Las imágenes se observan con consideración²⁶⁴ porque sus características atrapan nuestra atención, nos distraen, nos confrontan o sorprenden. La propia fuerza de la imagen hace que ésta se forme y deforme, por ello la imagen es dinámica, pues se encuentra en un movimiento de constante creación.

La fuerza de la imagen la empuja hacia un “afuera”, es decir, al contacto. A través de la fuerza la imagen adquiere su capacidad de afectar a aquel que la mira. De esta manera, la imagen se dirige a otra existencia, ofreciendo sentidos que van de un lado a otro. El sentido de las imágenes es su fuerza. En palabras de Nancy:

La imagen se ofrece a mí, pero lo hace como una imagen. Una intimidad se expone a mí: expuesta por lo que es, con su fuerza que es densa e impermeable, no relajada, reservada, no fácilmente dada. [...] La imagen arroja a mi rostro una intimidad que me alcanza en el medio de la intimidad a través de la vista, la escucha o de las mismas palabras. De hecho la imagen no es sólo visual: también es musical, poética, táctil, olfativa o gustativa, cenestésica, etc.²⁶⁵

Una imagen puede ser percibida desde la mirada, el tacto o el olfato, pues ella se abre a múltiples modos de percepción, en una participación de todos los sentidos del cuerpo. La imagen se enfrenta, por medio de su exposición, a otra existencia con la que genera una relación de sentido. Este entrelazamiento es lo que se llamó “quiasmo” en Merleau-Ponty, una de las maneras en las que éste se presenta es en la relación de “ver-ser visto” o “percibir-ser percibido”. Este quiasmo indica que al mirar a otra existencia también venimos a habitarla, pues al verla ésta se hace visible a nosotros pero, al mismo tiempo, también nos hacemos visibles a ella. Esto era posible a través de la “carne”, que es lo que nos hace visibles, es decir, la textura que expone los colores del cuerpo. La exposición de la carne es una experiencia de la superficie. Las imágenes cuentan con esta exposición, esto es, con texturas y colores que experimentamos al enfrentarnos a ellas en cada una de sus particularidades y trazos. En el quiasmo del “ver-ser visto” se genera una experiencia del otro y de uno mismo, produciendo un

²⁶⁴ Entendiendo aquí las tres acepciones del verbo considerar: 1) Pensar, meditar, reflexionar algo con atención y cuidado; 2) Tratar a alguien con urbanidad o respeto; 3) Juzgar, estimar. (“Diccionario de la Real Academia Española” acceso 22 Marzo 2014, <http://lema.rae.es/drae/?val=considerar>)

²⁶⁵ Nancy, *The Ground of the Image*, 3-4.

contacto entre los cuerpos.²⁶⁶ Este contacto hace que seamos visibles a través de la mirada y, al mismo tiempo, ofrecemos un sentido a aquel que nos mira.

La imaginación es la fuerza que trae a las imágenes a la presencia de la mirada, pues sin la existencia compartida las imágenes carecerían de sentido: “En el fondo de la imagen está la imaginación, y en el fondo de la imaginación está el otro, la mirada del otro, esto es, la mirada dentro del otro y el otro como mirada [...] El otro se me acerca cara a cara, y se muestra a sí mismo como otro.”²⁶⁷ Se trata de una “com-parencia”, en donde uno mismo aparece al otro. Esto es, la mostración que ocurre cuando hay relaciones entre existencias que se aparecen unas a otras. Una vez más, el “ser-con” se posiciona como nuestra forma de existir. De ahí que Nancy afirme: “uno se aparece a sí en cuanto ya es otro para sí mismo.”²⁶⁸ Nos aparecemos a nosotros mismos sólo si compartimos la existencia y, en ese compartir, se juega nuestra propia identidad y, como vimos con el “intruso”, ésta siempre se escapa de nuestras manos, ya que no puede fijarse en un significado. Al enfrentarnos con la imagen, nuestra identidad se mezcla con ella, ocasionando un choque de sentidos.

Observar una imagen es situarse en una relación en la que también somos mirados, ahí es donde nos hacemos visibles a nosotros mismos y a los otros. Por ello, Nancy afirma: “el cuerpo como la imagen visible de lo invisible, la manifestación de lo que es manifestado.”²⁶⁹ Hay una relación de nuestra exposición con la proximidad de otro cuerpo, es decir, un contacto que puede acontecer entre la mirada de uno con otro. La existencia de las imágenes también se ciñe al “ser-con”, es decir, a la existencia compartida. Las imágenes ejercen un contacto con aquel que se enfrenta a ellas, generando siempre distintos sentidos.

Si, como se argumentó anteriormente, todo hace cuerpo al ser tocado por otro cuerpo, entonces, hacemos cuerpo al tocar a las imágenes con la mirada. Nancy sugiere que la existencia local de los cuerpos debe ser entendida como color: “en el sentido pictórico del color local: la vibración, la intensidad singular —ella misma cambiantes, móvil, múltiple— de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia.”²⁷⁰ En la superficie de las imágenes, o su piel, se

²⁶⁶ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 191.

²⁶⁷ Nancy, *The Ground of the Image*, 97.

²⁶⁸ Nancy, *Ser singular plural*, 75.

²⁶⁹ Nancy, *Adoration*, 52.

²⁷⁰ Nancy, *Corpus*, 16.

detiene nuestra mirada, pues quedamos atrapados por sus colores, texturas y claroscuros. Enfrentarnos a las imágenes, es decir, “ser-con” ellas, nos empuja a tener una relación de sentido con ellas, en donde nos exponemos mutuamente.

La existencia compartida, o el “ser-con”, puede expresarse a través de la mirada. La imagen se da a la mirada del otro, se expone y se relaciona “con” aquel que la mira. El potencial de ser imagen lo da la mirada, ésta no podría ser imagen si aquel que la mira no se mezclara en ella. La relación entre aquel que mira y lo que es mirado implica una serie de toques recíprocos entre ellos.

El deseo que nos puede generar la imagen ocurre cuando no la percibimos como un objeto, sino como una tensión o fuerza. Por ello, la imagen es invariablemente una que gusta o atrae, pues genera placer por la tensión que en ella se encuentra contenida. De ahí que Nancy hable de una seducción de las imágenes, refiriéndose a “su disponibilidad para ser tomadas, tocadas por los ojos, por las manos, por el vientre, o por la razón, y penetradas.”²⁷¹ La imagen nos dice algo, pero no lo hace solamente de manera lingüística, pues en ocasiones se comunican sin que aquel que es atravesado por ellas pueda dar cuenta exacta de su experiencia.²⁷²

Si la imagen es la apertura de sentidos, entonces, carece de una función determinada, es decir, puede ser “usada” para distintos fines porque no posee un sentido fijo. Esto se debe a que la imagen es el montaje de múltiples sentidos.²⁷³ La imagen suspende el significado que de ella se tenga, pues nos ofrece un sentido pero no un significado. No hay profundidad en las imágenes, sólo el sentido que ofrece su exposición o superficie. Por ello, Nancy afirma que el sentido es generado de distintas maneras por las imágenes: “La relación de la imagen con el sentido es el eterno retorno de lo mismo. El mismo sentido siempre imaginado de otra manera.”²⁷⁴

Cuando una imagen simplemente es creada para respaldar un significado, no se trata de una imagen, sino de una ilustración. Se trata de una imagen que forzosamente quiere exponer la identidad absoluta con un significado. En una ilustración se toma por separado a la imagen del texto que la pretende significar, sin tomar en cuenta que el texto mismo ya una imagen y ésta un texto: “cada

²⁷¹ Nancy, *The Ground of the Image*, 10.

²⁷² *Ibíd.*, 9.

²⁷³ *Ibíd.*, 10.

²⁷⁴ *Ibíd.*, 71

imagen y cada texto es potencialmente, y respectivamente, texto e imagen por sí mismos.”²⁷⁵ Ésta es la idea de la ex-critura ahora en la imagen, en donde la mirada interviene y actualiza el sentido de la imagen. Así, la imagen no es copia de una realidad más allá de ella, sino la exposición del sentido.²⁷⁶ Una actualización del sentido de la imagen da a luz una interpretación diferente cada vez.

El sentido de una imagen es infinito y así también lo es cada una de sus variaciones singulares. Nancy nos dice que encontramos un placer en darle a las imágenes un sentido, en hacer que nos digan algo, esto es, que nos transmitan algo que podamos fijar en un significado. Este proceso es una tensión, pues nos mantenemos en ese placer de crear un sentido para la imagen, de perdernos en ella y del fracaso de nunca poder concretar una interpretación final. Hacer una imagen es producir alivio pero también perturbación.²⁷⁷

De lo anterior podemos concluir los siguientes puntos: 1) Si hay una violencia ontológica al dar cuenta de todo retiro de fundamentos, entonces la imagen puede hacer visible esta violencia a través de la ausencia de origen y de su imposibilidad de atraparla en un significado. La ausencia es justamente aquello que nos otorga la apertura para crear, es decir, para imaginar lo inimaginable. La imagen, como fuerza de sentido, no sólo hace visible esta ausencia de fundamento, sino que nos atrapa o nos impacta de distintas maneras al entrar en la relación “ver-ser visto”. Las fuerzas que constituyen una imagen son expresión de una violencia ontológica, es decir, de un surgimiento a partir de la nada. 2) La violencia de la creación puede expresarse en la metáfora, o la imagen de las imágenes. Ésta acciona sentidos desde los que podemos entender nuestra existencia como un continuo ejercicio de creación. Una imagen se abre a la posibilidad de creación de otras imágenes, se renueva cada vez y nunca se completa. La imagen está abandonada a la apropiación, ahí se juega el riesgo de que sea usada para un fin determinado. 3) El sentido requiere de una imagen que pueda hacerlo emerger de su invisibilidad. Es decir: “El sentido requiere sonido, línea y figura, sin éstos es tan abstracto y fugitivo como el movimiento de una aguja a través de los puntos de una pieza de encaje.”²⁷⁸ Podría afirmarse que la imagen que el sentido necesita se encuentra en el cuerpo, pues éste no sólo muestra el exceso de su propio sentido, sino que también se ofrece a otros cuerpos como imagen. Así, se arroja la posibilidad de

²⁷⁵ *Ibíd.*, 69.

²⁷⁶ Morin, *Jean-Luc Nancy*, 125.

²⁷⁷ Nancy, *The Ground of the Image*, 66.

²⁷⁸ *Ibíd.*, 67.

concebir a nuestra existencia como cuerpo, pero no como uno que está ya formado, sino que, en tanto imagen, está en un continuo proceso de creación. Este giro hacia la imagen nos permite continuar con la re-invencción del sentido del cuerpo, pues ahora es tomado como una imagen que se crea una y otra vez. El cuerpo sólo puede apropiarse como imagen, pero, al mismo tiempo, el cuerpo está constituido por distintas imágenes o por fragmentos. Recordemos que el cuerpo es un “corpus de imágenes que pasan de un cuerpo a otro”,²⁷⁹ el corpus está constituido por sus distintos colores, sombras y tonalidades. Por ello, el cuerpo como imagen no se trata de una imagen total, sino de una finita que se ofrece como fragmentos.

En el último capítulo de este trabajo se desarrollará la concepción de la violencia en esta ontología, con ello se hará visible la posibilidad de una violencia ontológica expresada tanto en la imagen, como en el cuerpo.

²⁷⁹ Nancy, *Corpus*, 92.

4. Violencia

Para mostrar que hay una violencia íntimamente ligada a la existencia hemos pasado por tres momentos: 1) la existencia como abandonada a la ausencia de verdades absolutas; 2) el cuerpo como el sentido que excede cualquier significado fijo; 3) la imagen como intensidad o fuerza. Mediante estos puntos señalamos que existencia, cuerpo e imagen no cuentan con una esencia inherente, sino que se exponen y son creadas desde la ausencia de fundamento.

La existencia compartida se tomó como un enfrentamiento de sentidos. Estos choques de sentidos tensan la posibilidad misma de seguir compartiendo la existencia. Es decir, en el encuentro de un sentido con otro, o al acercarse demasiado, se halla la posibilidad de acabar con la existencia del otro. Esto daría fin a la existencia compartida, pues se impondría un único sentido. El sentido necesita de una imagen que lo haga visible y ésta es, precisamente, la imagen del cuerpo.

Para sostener que el cuerpo puede ser la imagen del sentido, recordamos el análisis de Nancy sobre la lectura de Heidegger del esquema trascendental kantiano, pues a través de éste se vio que: 1) todo es experimentado como imagen; 2) para Kant, el esquema trascendental es imposible de imaginar, es decir, la mediación entre las imágenes y aquello que les da sentido, es un misterio; 3) la ausencia de imagen del esquema es comparable al ejemplo ofrecido por Heidegger de la máscara mortuoria y esa mirada vacía es lo que posibilita ver una imagen en el presente; 4) la imagen se expresa como fuerzas ofrecidas a la mirada de un otro. Las fuerzas que habitan una imagen nos hacen sentirnos atraídos por ellas, a la vez que nos empujan a otorgarles un significado que nunca podrá atraparlas.

Así, la fuerza del sentido se hizo visible desde las imágenes, pues ellas pueden producirlo. La tensión provocada por la imposibilidad de contener a las imágenes en meros significados se debe a que las imágenes están sujetas a su continua formación mediante una inimaginable imaginación, es decir, la ausencia de un origen creador. Pensar desde la imagen nos deja ver una radical falta de fundamento de la existencia desde la cual se da el paso a la creación. Éste puede darse, justamente, a través de las imágenes. Realizado este camino, es momento de entrar al tema de la violencia.

En el primer apartado de este capítulo se tocarán los siguientes puntos: 1) tomando el capítulo “Image and Violence”, incluido en *The Ground of the Image*, señalaremos la distinción entre dos tipos de violencia. La primera violencia es la que borra toda posibilidad creativa y la segunda es aquella que nos permite crear verdades finitas; 2) la imposibilidad de no aplicar una violencia creativa, es decir,

aquella que crea verdades; 3) a través del artículo de Nancy “Violence et violence” (1995), daremos cuenta del carácter ambiguo e indecible de la violencia; 4) la relación del “ser-con” como la ruptura de lo homogéneo, esto es, pensar la diferencia en la existencia compartida.

En el segundo apartado abordaremos la relación entre la imagen y la violencia, señalando: 1) la fuerza de la violencia se hace visible sólo por la imágenes que deja en los cuerpos, es decir, por la imagen que genera de sí misma; 2) la fuerza de la imagen, aquella que nos ofrece la unidad en la percepción, nos ofrece una verdad y, con ella, su violencia; 3) experimentamos la violencia de la imagen a través de la manera en que logra afectarnos, tocarnos y causar efectos en nosotros que no pueden ser calculados; 4) la imagen que produce la violencia hace una advertencia o expone el incumplimiento de una promesa, retomaremos *La genealogía de la moral* para señalar cómo la violencia genera la memoria; 5) se tomará, desde la lectura de Nancy en *La representación prohibida*, a la “Shoah”, u Holocausto, como un momento en el que se pone en cuestión la posibilidad de representar la violencia.

Por último, en el tercer apartado, veremos la relación entre cuerpo, imagen y violencia mediante el siguiente trayecto: 1) la relación entre imagen-cuerpo visto desde el retrato, según la lectura de Nancy del ejemplo de la máscara mortuoria de Heidegger. Este análisis parte de *La mirada del retrato* (2000), en donde se deja ver a la imagen como aquello a través de lo cual venimos a hacernos visibles a la mirada de otro cuerpo; 2) la relación entre el retrato y el trazo, el cual marca lo semejante y lo distinto en la imagen; 3) la relación entre el dibujo del cuerpo y la mostración. Es decir, el cuerpo como una imagen dispuesta a ser intervenida, apropiada, marcada y dibujada; 4) la imagen como fascinación y deseo de reunirse con el otro. En este camino se verán las relaciones etimológicas que el mismo Nancy recupera para desarrollar su ontología de la imagen.

Las conclusiones a las que llegaremos son: 1) el cuerpo visto como imagen es exponerse a la mirada del otro, esto es, a la existencia compartida; 2) si no hay significado del cuerpo, podemos crear de él distintas imágenes que estén en continuo cambio, la imagen del cuerpo se nos ofrece como retrato; 3) crear es imaginar a los cuerpos desde su falta de origen, es decir, desde su creación *ex nihilo*; 4) la creación de imágenes implica una violencia de la cual debemos hacernos cargo para seguir compartiendo la existencia.

4.1 Violencia y verdad

Nancy señala que en el proceso de creación de toda verdad está implicada una violencia, pues ninguna verdad, aunque sea finita o creada *ex nihilo*, se escapa de la imposición de un sentido, es decir, de una fuerza dirigida hacia otra existencia: “La violencia —esto es, sus golpes— es o hace verdad.”²⁸⁰ La verdad sólo puede llegar a ser verdad cuando está cargada de su propia violencia. Así, la ausencia de absolutos o la exposición a la nada marca también una violencia al imponer un sentido de la existencia y, con él, una verdad. Sin embargo, hay que distinguir entre dos tipos de violencia dentro de esta ontología: 1) la violencia que destruye por destruir y que es el lado innecesario de la violencia; 2) la violencia que es inherente a cualquier tipo de verdad y que hace de la violencia algo necesario.

El primer tipo de violencia puede identificarse como aquella que es inherente a la existencia misma, ya que ella carece de fundamento. Este tipo de violencia impide la relación de distintos sentidos, pues sólo impone su fuerza destructiva. Al destruir sólo por destruir, este tipo de violencia derriba y despoja a todo lo que golpea de su sentido impidiendo, incluso, que éste se siga generando. Es decir, esta violencia impide a aquel que fue atacado por ella dar sentido a su propia existencia. La existencia que ha sido marcada por este tipo de violencia se convierte en una huella que refleja simplemente el paso de la fuerza sobre ella. La violencia puramente destructiva sólo deja a su paso signos de que estuvo “ahí” y que su fuerza pasó por ese lugar que ha sido masacrado. Esta violencia sólo aniquila y destruye, es “un tipo de intensidad pura, densa, estúpida e impenetrable.”²⁸¹

La primera clase de violencia no sirve o ayuda a alguna verdad porque cuando ésta se instituye no pretende establecer un orden, sino el caos que lleva consigo. Es la fuerza del caos la que destruye otras perspectivas, existencias y posibles verdades. Para Nancy, éste es el lado innecesario de la violencia porque no necesita ser producido por una existencia particular, pues esta violencia es el caos que ya está implicado en la existencia misma. Esta violencia intrínseca a la existencia es la que surge de la creación *ex nihilo*, es decir, de la falta de origen a la cual estamos expuestos y abandonados.

El segundo tipo de violencia, es la fuerza inherente a cualquier tipo de verdad. Una verdad se impone, interrumpe y rasga cualquier orden del sentido. Los argumentos, nos dice Nancy, son la

²⁸⁰ Nancy, *The Ground of the Image*, 17.

²⁸¹ *Ibíd.*

máscara que cubre la violencia de la verdad.²⁸² En el momento que creamos una verdad a partir de la apertura en la que nos deja la “muerte de Dios”, se aplica una violencia creadora. Es decir, un movimiento que hace emerger de la nada, o *ex nihilo*, aquello que no había tenido lugar. Este movimiento es lo que, en la deconstrucción del cristianismo, se llamó un “gesto” o “pasaje” de la creación. Así, toda verdad creada desde la nada, posee un carácter violento por ser una invención. La verdad es finita, como un “nido” construido sobre “abismos”. Al crear una verdad finita, se deja abierta la posibilidad de seguir compartiendo el sentido con otras existencias. Éste es el lado necesario de la violencia implicada en el gesto de la creación, pues nos empuja a seguir produciendo verdades finitas. Por ello, la violencia puede ser tomada como un impulso creativo.

En suma, la distinción entre los dos tipos de violencia es: 1) la “violencia estúpida” e intratable que sólo cancela la creación de otras verdades; 2) la violencia que es inherente a la verdad y que permite la emergencia de otras verdades. Estas dos caras corren siempre de la mano, la distinción entre una y otra nunca es muy clara, de ahí que pasar de una a otra sea un riesgo latente, en palabras de Nancy: “La violencia es el nombre ambivalente de aquello que se ejerce a sí misma sin garante y sin rendir cuentas.”²⁸³

La violencia es aquello que únicamente se expone como una fuerza, es decir, como un movimiento dirigido hacia otra existencia. Este movimiento no puede ser controlado como si fuera un artefacto ni sometido a alguna voluntad que dirija su fuerza, pues la violencia excede cualquier tipo de sometimiento. Por ello, la violencia no puede ser gobernada por ningún cuerpo ni individual ni plural; aplicar esta fuerza para alcanzar un fin determinado, con un control total sobre los efectos que ésta puede acarrear, es imposible. La violencia es una fuerza que excede cualquier tipo de preocupación por los resultados. Ella siempre exige y quiere más, rebasando sus propios límites.²⁸⁴

La aplicación de una fuerza, o de un sentido, es una actividad constante. No se agota en ninguna significación. De ahí que la producción de sentidos invariablemente sea un encuentro de perspectivas que chocan, concuerdan o luchan para imponerse una sobre otra. Se trata de un entrelazamiento de

²⁸² *Ibíd.*

²⁸³ *Ibíd.*, 20.

²⁸⁴ Es pertinente recordar lo que Hannah Arendt nos dice, en su ensayo *Sobre la violencia*, acerca de la violencia como una fuerza que no sirve como instrumento que pueda ser controlado, pero sí como medio para llevar algo a la visibilidad: “La violencia no promueve causa, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; pero puede servir para dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública.” Hannah Arendt, *Sobre la violencia*. trad. Guillermo Solana (Madrid: Alianza Editorial, 2006) 107.

múltiples fuerzas donde, para no cometer un acto de “violencia estúpida”, cada lucha debe tomar en cuenta que la existencia carece de un origen determinado. Éstas verdades dan cuenta de los movimientos de la existencia, de su contingencia y su finitud.

Toda verdad, a pesar de ser finita, corre el riesgo de imponerse a sí misma de manera aniquiladora. Este riesgo es el de olvidar que la verdad ha sido inventada por nosotros y que es de carácter finito. Si olvidamos esto, entonces creamos verdades absolutas, intratables e inflexibles, que se rehusan a producir sentidos. Sin embargo, no podemos escapar del intento de aplicar la violencia de la verdad una y otra vez. Aún con ello, una verdad puede dar paso a la apertura en la que vengán discurrir otras verdades y las fuerzas de sus sentidos.

Podemos afirmar que en la propuesta ontológica de Nancy se asoma un carácter violento, pues nos ofrece la ausencia de la verdad, precisamente, como una verdad. Tal como observó Derrida, la ontología, como producto de la razón controladora, está condenada a ser una “filosofía de la violencia”, pues al determinar un sentido de lo que “es” se vuelve necesariamente opresora de otros sentidos y totalizadora de los mismos. La violencia de la ontología acontece al momento de plantearse como propietaria del sentido y verdad de la existencia. Con la ontología viene la posesión del conocimiento sobre la existencia que se expresa o justifica bajo la “inocencia del discurso filosófico.”²⁸⁵

Aunque se puedan ofrecer razonamientos o justificaciones sobre la operación de la violencia, ésta nunca es justificable. Es la falta de argumentos para justificar la violencia lo que en última instancia nos expone a que: “no hay nada que revelar”,²⁸⁶ es decir, no hay verdad absoluta a la cual descubrir ni fundamento fijo que dé soporte a la existencia ni de la violencia ni de la existencia propia. Esta falta hace de la existencia una experiencia violenta. Así, la violencia se refleja desde el momento en que se experimenta a la existencia sin fundamento, sin soporte, sin dirección fija.

En su artículo titulado “Violence et violence”, Nancy hace también la distinción entre dos tipos de violencia: Una violencia legítima y otra ilegítima, una buena y otra mala e, incluso, una revolucionaria y otra reaccionaria. Esta duplicidad que muestra la violencia se debe, argumenta Nancy, a la condición histórica de la modernidad, donde la violencia tiene como características intrínsecas lo ambiguo y lo indecible. Esta característica de la violencia está directamente relacionada con la

²⁸⁵ Derrida, *La escritura y la diferencia*, 124.

²⁸⁶ Nancy, *La comunidad inoperante*, 26.

concepción del “ser” que se tenía en la modernidad,²⁸⁷ la cual se dejaba ver a través del lenguaje, éste tenía una íntima relación con la expresión del “ser”, por ello: “La violencia «en el ser» es solidaria a una violencia dentro del lenguaje.”²⁸⁸ Así, la indecibilidad de la violencia, sólo podía entenderse por la relación del lenguaje con el “ser”. En esta relación se veía que no hay una transparencia total entre el lenguaje, como medio para expresarnos sobre el “ser”, y el “ser” mismo. De ahí que los proyectos de la modernidad, en los que se intentaron predicar con veracidad y de manera determinante al “ser”, terminaron imponiendo su propia violencia, mostrando las graves consecuencias a las que puede llevar la posesión de una verdad.

Para Nancy, la relación es una ruptura de todo lo que se pueda presentar como continuo u homogéneo. La relación es pensar “del uno al otro”. Dentro del “ser-con” se toma en cuenta no sólo la existencia de los demás, sino también que “cada «uno» es un «otro».”²⁸⁹ Es decir, en la relación que implica el “ser-con”, cada existencia se expone a su propia diferencia y a la del otro. Así, lo que forma a una comunidad es la relación de alteridades, múltiples “otros”. Por ello, se pierde una identidad con la comunidad, pues ésta se constituye por diferencias. Esto es lo que desde el *Ser singular plural* ya se advertía como un estar juntos en el que se mantiene la diferencia: “Nosotros: cada vez otro, cada vez con otros.”²⁹⁰ En la diferencia se deja ver, según Nancy, una violencia originaria de la relación, aquello que origina la diferenciación, por la que hay lo uno y lo otro, como existencias distintas pero sin estar separadas: “Así, hay una arqui-violencia o una violencia trascendental absoluta de la relación, violencia que consiste, precisamente, en su no-sustancialidad o en su no-esencialidad o, más precisamente, en la esencialidad de su no-esencialidad.”²⁹¹

Apelar a la no-violencia, sería peligroso pues perdemos la fuerza de interrupción.²⁹² Nancy propone no decantar por la violencia o la no-violencia, sino por un “resplandor” originario y el “estallido” de la relación en la que hay tanto la relación y la distancia del “uno” y del “otro”. Este

²⁸⁷ Jean-Luc Nancy, “Violence et violence,” *Lignes 2* (1995) 295.

²⁸⁸ *Ibíd.*

²⁸⁹ *Ibíd.*, 296.

²⁹⁰ Nancy, *Ser singular plural*, 44.

²⁹¹ Nancy, “Violence et violence,” 296-297.

²⁹² *Ibíd.*, 297.

resplandor del origen es insoportable pero también se nos ofrece como la “tarea de existir.”²⁹³ Quizá esta sea la violencia más violenta, porque no puede evitarse imponer una verdad y terminar con las demás.

A partir de lo anterior podemos plantear las siguientes conclusiones: 1) la invitación o premura que surge a partir de la violencia de la creación *ex nihilo*, es seguir creando verdades que no pretendan ser absolutas, sino finitas. Es decir, verdades en las que asumamos su invención desde la nada o la ausencia de todo fundamento y que no pierda su carácter de invención; de lo contrario, se posicionarían como verdades absolutas; 2) La relación entre la violencia y el lenguaje nos deja ver, nuevamente, que éste último posee el poder de fijar lo que ha de ser verdad, pues produce una designación común o parámetros para entender la existencia. En esta designación unitaria se refleja la imposición de un único sentido, ya que mediante los conceptos se pretende atrapar y fijar el sentido de la existencia, forjando una sola verdad; 3) La violencia como impulso creativo es lo que rompe con lo idéntico, o lo mismo: “La violencia es la rabia de la reducción a lo idéntico.”²⁹⁴ Es decir, este impulso rompe con la integración u homogeneidad en la que se pierde la relación. Sin embargo, con este impulso se corre el riesgo de terminar con la existencia. Como se dijo, tanto la violencia creativa y la “violencia estúpida” corren de la mano y la distinción entre una y otra no siempre es clara. La violencia surge cuando no se puede soportar el resplandor del origen; 4) Con la violencia no se puede llegar a ningún objetivo sin sufrir las consecuencias de su propio exceso. Ésta es una fuerza que no puede ser controlada pero lo único que nos queda para no terminar con la existencia compartida es asumir la tarea de existir, es decir, hacernos cargo de que la falta de origen de la existencia, de su creación *ex nihilo*. Se trata de asumir el peso de la existencia y, con él, tomar la responsabilidad de compartirla. Aunque no podemos escapar de la violencia, pues la imponemos siempre que producimos una verdad, es preciso apostar por la apertura y la creación de sentidos que nos permitan seguir compartiendo la existencia.

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ibíd.*, 298.

4.2 Violencia e imagen

Tanto la finitud de la existencia, como la violencia de su falta de fundamento, acontecen en la recepción de sensaciones que atraviesan al cuerpo, a través de éste experimentamos y padecemos la finitud. La fuerza de la violencia se hace visible gracias a las imágenes que imprime en los cuerpos que toca, pues siempre deja una marca en aquello que golpea.²⁹⁵ La violencia exhibe y muestra su fuerza a una existencia singular, sólo así puede existir. Así, se hace necesario preguntar por la manera en que opera la violencia en relación con las imágenes y, posteriormente, cómo es que éstas pueden ser un indicio de la violencia sobre el cuerpo.

Como ya se había dicho, la imagen carece de profundidad, el sentido que ésta expone a aquel que la mira se da desde su superficie. La imagen se conforma a través de sus propias fuerzas que la forman como “una” imagen, es decir, como la reunión de lo múltiple en lo “uno”. De esta manera la imagen crea unidad a partir del caos de la multiplicidad. Hay una violencia en la fuerza con que la imagen se constituye. La propia fuerza de las imágenes nos ofrece la unidad que nos permite experimentar a los objetos. La unidad se impone a sí misma como una verdad que viene acompañada de su propia fuerza violenta, dirigida hacia aquel que la mira.

Las imágenes nos ofrecen una verdad a través de su fuerza, pero ésta se encuentra en contacto con otras fuerzas, por ello se originan choques entre ellas. Nancy nos advierte: “La imagen siempre promete algo más que la imagen, y siempre mantiene su promesa abriendo su imaginación en su propia in-imaginación.”²⁹⁶ Lo que la imagen promete es la posibilidad de poseer una verdad. Este carácter de la imagen se debe a la fuerza que la acompaña, es decir, de su movimiento que se dirige hacia aquel que la mira hasta llegar al punto de ofrecer la promesa de una verdad. Sin embargo, esta verdad es finita en tanto la misma imagen se encuentra abandonada a la falta de fundamentos absolutos.

Es en la superficie de la imagen donde surge el reconocimiento con el observador, pues éste se ve penetrado por la imagen a la vez que la penetra con la mirada. En las imágenes hay implicada una violencia, no sólo por la manera en la que muestran su propia unidad, sino también por la manera en que logran atacarnos e interpelarnos. De esta manera, logran afectarnos, nos hacen sentir atraídos o repelidos por ellas. En tanto la violencia no es una fuerza que pueda ser controlada, las fuerzas con las

²⁹⁵ Nancy, *The Ground of the Image*, 16.

²⁹⁶ *Ibíd.*, 97.

que se mueve la violencia implicada en una imagen no tienen una dirección fija. Por ello, no podemos saber el efecto que éstas producirán, o incluso si generarán algún efecto.

Es difícil ignorar la gran cantidad de imágenes que reflejan la violencia que en cada momento acontece en el mundo, por ejemplo, de las de la guerra o los asesinatos. Sin embargo, aún cuando estas imágenes nos presentan las peores atrocidades, puede ser que no causen un impacto en nosotros, es decir, que no nos afecten. El efecto de las imágenes no puede ser calculado, pues la dirección de sus fuerzas carecen de un fin determinado. Las imágenes simplemente se exponen a la mirada, pero el sentido que emerja de ellas o la manera en la que interpele a aquel que las mira es incierto. He ahí una característica más importantes de las imágenes, aquella que está relacionada con la ausencia de esencias trascendentes y que, por lo mismo, se encuentran abandonadas al movimiento de sus fuerzas del que no se puede prever un efecto.

Las imágenes carecen de criterios absolutos que determinen si “tocarán” a alguien, es decir, si alguien hará sentido o se verá interpelado de ellas. Nancy observa que continuamente se demanda un criterio que garantice que, dentro de una comunidad, las imágenes que se expongan tengan una regulación,²⁹⁷ pues no hay certeza sobre la manera en que una imagen afectará la existencia de alguien al verse expuesto a ella. Ante esta inseguridad se han creado pautas legales que limiten y regulen la exposición de cierto tipo de imágenes. Sin embargo, en la ontología trabajada por Nancy, no es importante aclarar o determinar cuáles deberían de ser los criterios para exponer, o no, una imagen determinada. Lo que importa, en cambio, es hacer visible que el control sobre las imágenes nunca podrá anticipar la manera en que éstas afectaran a aquel que las observa. De ahí que podamos presenciar las imágenes de la violencia más brutal y ser indiferentes a ellas o, por el contrario, generar un sentido.

La imagen que produce la violencia puede ser tomada como una advertencia o ejemplo, ya que: “La violencia de la ley debe hacer su propia marca en el carácter ejemplar del castigo.”²⁹⁸ Lo que importa al ejercer la violencia es dejar una marca en aquello que se quiere afectar, dejar una huella de su manifestación, dejando una marca visible sobre aquello que ha embestido. Recordemos lo que abordábamos desde el primer capítulo como la violencia de los significados que se impregnan en la superficie del cuerpo, ahí donde se cuentan las historias y sucesos de la existencia propia. El propósito

²⁹⁷ *Ibíd.*, 15.

²⁹⁸ *Ibíd.*, 21.

de dejar una marca en el cuerpo es que no se olvide la causa por la que se marcó, tal como Nietzsche señalaba en *La genealogía de la moral*, la memoria se crea a través del cuerpo, se trata de generar un “no-querer-volver-a-liberarse”²⁹⁹, es decir, una incapacidad de olvido que se lleva internalizado y, a la vez, expuesto en el cuerpo. De ahí que Nietzsche retome un axioma de la psicología más antigua: “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria.”³⁰⁰ Así, el dolor infringido en el cuerpo es lo que nos hace recordar una obligación, un deber o una promesa. La mentira o la falta de cumplimiento de una promesa se pagaba con esta violencia infringida sobre el cuerpo, así, la verdad se convertía en algo fijo que no debía olvidarse.

La creación de imágenes por medio de la violencia deja un registro o supervivencia de la violencia. Esto es lo que empuja a la violencia a querer siempre más y más, lo que la impulsa a seguir produciéndose como imagen. Así, al generar una imagen de ella misma o un vestigio que indique su paso, la violencia se hace visible.³⁰¹ Es por esto que Nancy observa en la imagen el punto para mostrar cómo es que la violencia puede llegar a operar por su fuerza misma, sin responder a ningún tipo de objetivo.

¿Cómo, por ejemplo, hacer una imagen de toda la violencia que nos rodea? A veces, las imágenes explícitas de la violencia ya no generan en nosotros ningún sentido, ya no nos impactan, pues se han vuelto parte de nuestra cotidianidad ¿será que ya no somos capaces de crear imágenes que nos ofrezcan un sentido de la violencia? Esto es lo que Nancy se pregunta en *La representación prohibida* sobre los campos de concentración en la Alemania Nazi. Es decir, se pregunta por la posibilidad de representar el horror o, incluso, si esto debería ser prohibido. Para Nancy, la “Shoah” –el Holocausto en hebreo– es un soplo. Éste no se refiere solamente al “genocidio judío”, ya que tomarla como genocidio sería aceptar la “intención nazi” de acentuar a un grupo genético común o linaje. De ahí que “Shoah” designe algo más que el “genocidio judío”. Para Nancy la “Shoah”, actualmente, habla de todos, se refiere a todos.³⁰² La “Shoah, fue un acontecimiento que puso en juego a toda la humanidad, a la manera en la que podíamos seguir asumiéndola: “Lo que ese soplo deja oír es hasta qué punto ya no se puede escuchar a «la humanidad», esa palabra, esa idea, su imagen o su proyecto.” Es imprescindible

²⁹⁹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 76.

³⁰⁰ *Ibid.*, 79.

³⁰¹ Nancy, *The Ground of the Image*, 20.

³⁰² Nancy, *La representación prohibida*, 73-74.

escuchar, nos dice Nancy, todo lo que se dice de la “Shoah” porque ella se extiende hasta nuestro presente.

La representación de la “Shoah” es posible, lícita y necesaria,³⁰³ pues la violencia acontecida en los campos de concentración efectuó, precisamente, un “aplastamiento de la representación misma, o de la posibilidad representativa”,³⁰⁴ es decir, el fin de continuar generando imágenes sobre ella. La “Shoah” pone a prueba la representación misma. Aunque parezca difícil situar en un imagen la violencia que nos envuelve a todos, como humanidad o, en términos de Nancy, como comunidad, es necesario apostar por la creación de imágenes que generen sentido de la existencia. Recordemos que las imágenes no sólo son visuales, ellas pueden exponerse como musicales, poéticas, táctiles, etc. Así, la posibilidad de generarlas se expande a múltiples ámbitos y disciplinas.

Nancy comienza su texto citando un poema de Hans Sahl, que recuerda la sentencia de Theodor Adorno sobre la imposibilidad de hacer poesía después de Auschwitz,³⁰⁵ el poema es el siguiente:

Un hombre a quien muchos tenían por sagaz había declarado que después de Auschwitz ningún poema era posible. Ese hombre sagaz parece no haber tenido en alta estima los poemas, como si fueran consuelos para contables sentimentales o lentes coloreadas a través de las cuales se ve el mundo. Creemos que los poemas, en general, recién vuelven a ser posibles hoy si sólo en el poema se puede decir aquello que, de otro modo, burla toda descripción.³⁰⁶

Lo que escapa a toda descripción y que, en el caso de Sahl, sólo puede expresarse en poemas, es la condición de fragilidad de nuestra existencia, la manera en que se escapa de nuestras manos la posesión de una verdad y, con ella, la violencia con la que nos imponemos a los demás. La “Shoah” que se despliega hasta nuestros días es, precisamente, la posibilidad latente de la “violencia estúpida”, esto es, terminar con la existencia compartida, con nuestra comunidad. De ahí que Nancy afirme que “tenemos

³⁰³ *Ibid.*, 20.

³⁰⁴ *Ibid.*, 32.

³⁰⁵ Al final de su “Crítica de la cultura y sociedad”, Adorno nos dice: “Escribir poesía después de Auschwitz es bárbaro. Y esto carcome incluso la comprensión de por qué se ha vuelto imposible escribir poesía hoy.” Theodor W. Adorno, *Prisms*, trad. Samuel y Shierry Weber (Cambridge: MIT Press, 1983) 18.

³⁰⁶ Hans Sahl, fragmento del poema “Wir sind die Letzten,” en: *La representación prohibida* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006) 15.

miedo de nosotros mismos o bien hacemos ruidos para olvidarlo.”³⁰⁷ Los ruidos son todo lo que producimos como cultura occidental para callar esa amenaza de nuestra propia condición: la violencia. Nancy advierte que en la generación de ruidos se implica la “cultura de Auschwitz”, que incluye la repetición de las sentencias de Adorno y toda la producción de imágenes, narraciones, películas que nos empuja a recordar las atrocidades acontecidas en los campos por cumplir, “por puro deber” o “para quedar bien”. Esto último se encuentra muy alejado de lo que Adorno proponía en su “Educación después de Auschwitz”, en donde nos dice que la exigencia de que Auschwitz no se repita puede llevarse a cabo a través de la educación, como autorreflexión crítica, desde la infancia y como ilustración general, es decir, el conocimiento de las condiciones y causas que como sociedad nos llevan a producir “seres humanos que en posiciones inferiores, reducidos a esclavos, ejecutan lo que les perpetúa en su esclavitud y les priva de su propia dignidad, que sigan habiendo Borgers y Kaduks.”³⁰⁸ Quizá, esto que Adorno creía que debía combatirse con educación, es la condición violenta a la que estamos arrojados, aquella del retiro de todo fundamento, misma que nos lleva a experimentar la violencia como algo injustificable pero también como una fuerza que no puede ser controlada por nada ni por nadie.

A partir del camino recorrido podemos concluir: 1) la verdad se impone a sí misma, se presenta y se exhibe a otras existencias. La imagen, en tanto fuerza, impone su verdad. Una imagen no transmite información, sino que transforma o afecta a cada una de las existencias con las que entra en contacto. La imagen posibilita la visibilidad de la violencia ejercida en un cuerpo; 2) las imágenes pueden ser apropiadas y creadas para ofrecer un sentido de la existencia. Crear verdades es crear imágenes. La creación de imágenes no sólo es renovar el sentido de la existencia, sino la posibilidad misma de crear verdades; 3) anteriormente, en el capítulo sobre el cuerpo, decíamos que el pensamiento es masoquista, ahora podemos sugerir que lo que lastima al pensamiento no sólo es la falta desde la que emerge, sino el esfuerzo por pensar a través de imágenes en las que nos reconozcamos. La creación de imágenes es un proceso doloroso. 4) No podemos prevenir que atrocidades como la “Shoah” acontezcan, pues la violencia siempre escapa a cualquier cálculo, por ello, debemos hacernos cargo de esta imposibilidad. Esta responsabilidad puede surgir si dejamos de tener “miedo de nosotros mismos” y creamos sentidos que tomen en cuenta que la existencia está abandonada por todo tipo de fundamento.

³⁰⁷ Nancy, *La representación prohibida*, 79.

³⁰⁸ Theodor W. Adorno, *Educación para la emancipación*, trad. Jacobo Muñoz (Madrid: Ediciones Morata, 1998) 92. En esta cita se menciona a Borgers y Kaduks quienes fueron soldados nazis.

Es en la imagen de nuestro cuerpo como poseemos nuestra existencia y creamos nuestro propio retrato. En el siguiente apartado veremos cómo puede entenderse la imagen desde el retrato y cómo éste se expone a la relación de “ver-ser visto”, en la cual acontece el contacto y el sentido.

4.3 El cuerpo como imagen: vestigio de una violencia ontológica

En la imagen un cuerpo se presenta a sí mismo, viene a la presencia, es decir, se expone a sí mismo, por ello Nancy afirma: “Ver los cuerpos no es desvelar un misterio, es ver lo que se ofrece a la vista, la imagen, la multitud de imágenes que es el cuerpo.”³⁰⁹ El cuerpo no esconde una verdad que deba ser revelada ni puede ser determinado a través de un concepto. En cambio, se trata de experimentar al cuerpo desde su propia exposición, esto es, desde la visibilidad de las imágenes que lo conforman. Estas imágenes pueden dar testimonio de la historia y experiencias que ha vivido un cuerpo, desde las marcas o vestigios que han quedado grabadas en él. Podríamos decir que la imagen del cuerpo es su propio retrato, pues en éste se crea continuamente su sentido y su imagen.

Para ahondar sobre el papel del retrato es necesario remitirnos a la lectura de Nancy sobre el ejemplo que ofrece Heidegger para explicar el esquema trascendental. Brevemente recordemos que es mediante el ejemplo de Heidegger sobre la fotografía de una máscara mortuoria como se propone que el esquema trascendental es una imagen, pues éste es un retrato que muestra cómo se ve algo en general y en particular. A través de este ejemplo Nancy toma a la fotografía de una máscara mortuoria como la copia de un retrato o, lo que es lo mismo, la copia de una copia o el retrato de un retrato: “Los retratos son la imagen de la imagen en general.”³¹⁰ Un retrato hace una imagen de aquello que retrata y también nos muestra cómo opera el retrato, es decir, aquello que muestra o expone a una imagen en general. Un retrato puede mostrar la presencia de algo ausente, es decir, la imagen de algo que ha dejado su marca en un cuerpo. El retrato entonces expone los vestigios de todo lo que ha cruzado a un cuerpo, cuenta su historia a través de las imágenes que hacen visible lo que ya no está presente.

La palabra retrato viene del latín *retractus*, participio del verbo *retrahere*. Este verbo significa propiamente “hacer volver atrás”, pero también adquiere el significado de reducir y abreviar, de

³⁰⁹ Nancy, *Corpus*, 38.

³¹⁰ Nancy, *The Ground of the Image*, 4.

convertir algo en otra cosa, de sacar de nuevo a la luz y hacer “revivir”. De ahí el significado moderno de retrato en el que se implica un recuerdo que nos hace revivir un rostro o una experiencia. De *retrahere* vienen también retraer y retraído. Este verbo se compone del prefijo *re-* (de nuevo, hacia atrás) y el verbo *trajere* (arrastrar, tirar de algo, atraer), de donde vienen palabras como traer, tracción, traje, trazar, abstraer, atraer, distraer, contraer, extraer, sustraer, etc. Éste se asocia a la raíz indoeuropea *tragh* (tirar, arrastrar), que también dio en latín la palabra “trama” (tejido, hilos tensos y cruzados en sentido perpendicular a la urdimbre en un telar), de donde viene trama, tramar y entramado.³¹¹ Así, podemos sugerir que el retrato es un entramado de fuerzas que se cruzan y chocan. Estas fuerzas son lanzadas hacia aquel que observa a la imagen y queda marcado por la imagen misma.

Un retrato nos hace revivir la presencia de algo que estaba ausente. Este movimiento de lo ausente a lo presente es lo que se juega en el cuerpo como imagen, pues indica que el cuerpo está en formación continua. Es decir, el cuerpo crea su propio retrato constantemente en el que se implica una violencia creadora. El retrato es la imagen que nos presenta a nosotros mismos: “¿Dónde tiene el sujeto mismo su verdad y su efectividad? En ningún lugar más que en el retrato.”³¹² En el retrato se manifiesta la violencia creadora, aquella que es inherente a toda verdad y que se manifiesta como una afirmación desde la nada. El retrato es la verdad de una imagen que traza la presencia de un cuerpo.

En francés *trait* es trazo, tiro y rasgo; mientras *tirer* es sacar, hacer salir, extraer y tirar, ésta última palabra puede ser entendida como trazar líneas o rayas. Por ello, en el retrato siempre está implicado el trazo de una figura. Tal como Nancy afirma en *La mirada del retrato*: “se tira el trazo de la presencia, se tira o se evoca el trazo [...] Se la *pour-traict* (según la primera versión de la palabra francesa *portrait*), se tira la presencia a sí.”³¹³ El trazo es la fuerza de la imagen, aquello que le da sus contrastes e intensidades. Se trata de un trazo que delinea la presencia de un cuerpo y forma su retrato: “El retrato evoca la presencia, con los dos valores de la palabra francesa «*rappel*»: hace volver de la ausencia, y recordar en ausencia. El retrato, pues, immortaliza.”³¹⁴ La palabra *rappel* en francés significa “llamamiento” o “llamado”. De ahí que el retrato sea aquello que nos llama y nos comunica algo, pues expone un sentido en el momento en el que nosotros mismos nos exponemos a él.

³¹¹ “Etimologías de Chile,” acceso 22 Marzo 2014, <http://etimologias.dechile.net/?retrato>.

³¹² Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato*. trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006) 8.

³¹³ *Ibid.*, 58.

³¹⁴ *Ibid.*, 53-54.

El cuerpo es un retrato en el que nos reconocemos, ahí se distingue lo que somos, en cada trazo que marca nuestro cuerpo o en cada imagen que lo conforma. Hay un reconocimiento del cuerpo en su retrato pero éste es un reconocimiento que siempre envuelve la presencia del otro, aquel que mira. En el retrato encontramos nuestra semejanza pero, tal como se señaló con la figura del “intruso”, ésta no es una identidad, sino el movimiento del trazo que nos extrae o tira hacia la mirada de otro en una confrontación violenta. El trazo que se forma en el retrato es una línea fragmentada, es decir, que se compone de discontinuidades y torsiones. En cambio, la identificación absoluta con un retrato sería la unión forzosa entre una imagen y un significado, es decir, se trataría de una ilustración y no de una imagen. El retrato no es la imitación de un cuerpo, sino que es lo “parecido” o la “semejanza” de lo que se muestra:

Lo que «semeja» es solamente la *semblance* (en español, aproximadamente, la «apariencia»), un «aire», una «fisonomía», un «aspecto», pues, de hecho, lo que se retrata no son más que aires aproximados de la ausencia... *La semejanza gira alrededor de su propia ausencia.*³¹⁵

Así, el retrato asemeja algo que ya no está presente pero que gracias a éste puede ser evocado o llamado. Esa semejanza se reúne en y como una fuerza que nos provoca placer, pues reconocemos algo parecido, “un aire” que se aproxima a la imagen de nuestro cuerpo. En el reconocimiento, la imagen se apodera de nosotros, nos contagia y nos toca.³¹⁶ Pero el mismo trazo de la imagen no sólo genera una semejanza, también crea lo distinto. De ahí que se afirme que la imagen también es lo distinto.

Nancy afirma que la imagen es lo “distinto”, es decir, aquello que se diferencia y separa de nosotros. El trazo es lo que hace presente la imagen de un cuerpo, la hace distinta de otras imágenes. La etimología de la palabra “distinto” (*distinct* en inglés y en francés *disjoint*) indica lo que “está separado por marcas”, pues viene de “stigma”, el estigma se refiere a una marca o señal en el cuerpo, como los tatuajes o un simple pinchazo. Las imágenes que dejan su marca en la piel se imprimen con la fuerza de una violencia, ésta puede ser creativa o destructiva. En el primer caso se trataría de una violencia que va formando el retrato del cuerpo, mientras la violencia destructiva sería aquella que sólo deja la huella de su agresión.

³¹⁵ *Ibíd.*, 49.

³¹⁶ Nancy, *The Ground of the Image*, 10.

Lo distinto se define por estar “separado y distinguido por una línea o un trazo, al ser marcado también como retiro.”³¹⁷ La fuerza de la imagen y de sus trazos es lo que la hace “distinta”. El trazo genera el contraste de una imagen, es decir, la diferencia entre un color, sombra o intensidad. Es la fuerza del trazo lo que hace que la imagen sea “distinguible” o “distinta”, así cada una de las características de una imagen se hacen visibles. La distinción de una imagen es lo que atrapa nuestra mirada o llama nuestra atención. Esta distinción se ofrece en el retrato del cuerpo pero también en las marcas o señales que en él se impregnan.

El cuerpo es una imagen que está dispuesta o abandonada a ser intervenida, se puede dibujar en la piel, marcarla, dejar en ella una marca o penetrarla, pues es una superficie que se nos ofrece para ser apropiada. Recordemos que dibujar (que viene del francés antiguo *deboissier*) se refiere a la delineación de una superficie en donde se va trazando un cuerpo. Esto nos dice que mediante el dibujar sacamos a la luz algo que no tenía presencia, revelamos algo a través de su trazo. Un cuerpo es creado a partir de sus trazos, marcas, signos, símbolos, huellas o vestigios de violencia. Así, un cuerpo está compuesto por varias imágenes. El retrato es aquello que se organiza alrededor de la figura del cuerpo.³¹⁸

La figura es la línea que dibuja la forma del cuerpo,³¹⁹ ésta corresponde a “un deseo, una expectativa e incluso a una necesidad o a un querer.”³²⁰ La figura muestra la imposibilidad de apresar a un cuerpo a través de su significado.³²¹ El cuerpo es una figura que se dibuja a sí mismo a través de su trazo, sus marcas o imágenes. En el retrato, el cuerpo crea a sí mismo, formando las imágenes que lo componen; aquellas que, impregnadas a él, lo muestran como cuerpo. Cada imagen es una muestra: “La imagen muestra algo o hace que algo se presente y también se muestra a *sí misma* mostrando algo.”³²²

³¹⁷ *Ibíd.*, 2.

³¹⁸ *Ibíd.*, 13.

³¹⁹ Jean-Luc Nancy, y Philippe Lacoue-Labarthe, “Scene: An exchange of letters”, en: *Beyond Representation. Philosophy and poetic imagination*, trad. Maiko Behr, ed. Richard Eldridge (Londres: Cambridge University Press, 1996) 286.

³²⁰ Nancy, *Corpus II. Writings on Sexuality*, 90.

³²¹ Nancy, *The Gravity of Thought*, 82.

³²² Morin, *Jean-Luc Nancy*, 135.

Podemos sugerir que una “muestra” es la imagen que deja el paso de una fuerza, esto es, un exceso de sentido.

Para Nancy, la imagen se encuentra en el orden de lo “monstruoso” porque es capaz de mostrar una presencia. Recordemos que la palabra “monstruo”³²³ indica algo excesivamente grande o extraordinario. Esta palabra viene del latín *monstrum* que, en un sentido religioso, señala un suceso sobrenatural que advierte una señal de los dioses. Comparte la raíz *mon* con *monere* que significa avisar o advertir. De *monstrum* se deriva *monstrare* y *demonstrare*, que nos indica que algo se pone a la vista o se enseña. En palabras de Nancy:

El *monstrum* es un signo prodigioso, que advierte (moneo, monstrum) una amenaza divina. La palabra en alemán para imagen, *Bild* —que designa la propia forma o fabricación de la imagen— viene de la raíz (*bil-*) que designa una fuerza prodigiosa o un signo milagroso.³²⁴

Ante el retiro de toda presencia divina, la imagen se vuelve su propia fuerza extraordinaria, el signo de su exceso de sentido y de su propia violencia ontológica. Así, lo prodigioso de la imagen no le viene dado por una presencia trascendente. La mostración implica una violencia, como afirma Morin,³²⁵ pues exponerse o mostrarse a otro implica una irrupción. Cada muestra, o cada imagen, advierte su propia fuerza excesiva. Hay una monstruosidad de la imagen y ésta, como retrato, nos muestra la presencia del cuerpo. La imagen jala, abre y lanza sus propias características o aspectos. La fuerza de la imagen es el tejido de lo diverso puesto a la luz, expuesto en la superficie o en la piel.

Recordemos que la palabra exposición era inflexionada por Nancy como “*expeausition*”, en donde *peau*, piel en español, indica que es mediante la piel como el cuerpo se expone a un otro y donde se ejerce el contacto. El cuerpo, pensado desde su propio límite, es el sentido de su superficie, esto es, su piel. Es a través de la piel como se hacen visibles las imágenes que se impregnan en el cuerpo, las agresiones, las heridas o cicatrices. En la superficie del cuerpo se encuentran las múltiples imágenes

³²³ “Etimologías de Chile,” consultado 22 Marzo 2014, <http://etimologias.dechile.net/?monstruo>. “Diccionario de la Real Academia Española,” consultado 22 Marzo 2014, <http://lema.rae.es/drae/?val=monstruo>. Sobre *monere*, nos dice Jeremy Biles: “Derivado de *monere* (advertir), el monstruo es un presagio divino, éste anuncia algo que aún permanece inesperado, imprevisible — como un repentino cambio de fortuna.” Jeremy Biles, *Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form*. (Nueva York: Fordham University Press, 2007) 3.

³²⁴ Nancy, *The Ground of the Image*, 22.

³²⁵ Morin, “Nancy, violence and the world”, 68.

que han sido marcadas en él. En palabras de Steven Connor, autor de *The Book of Skin*, la piel es aquello que:

vemos y conocemos de otros y de nosotros. Nos mostramos a nosotros mismos en y sobre nuestra piel, en nuestra piel se descifran las cosas que somos y significamos: nuestra salud, juventud, belleza, poder, placer, miedo, cansancio, vergüenza o sufrimiento. [...] [la piel] se ha convertido en la prueba de nuestra exposición a la visibilidad misma.³²⁶

Así, una costra o cicatriz puede ser tomada como un vestigio sobre la piel, pues nos deja ver la marca de una herida. Sabemos que ahí pasó algo aunque no sepamos qué exactamente. Aunque la costra de una herida no permanezca en la piel, la cicatriz, en algunos casos, no desaparece y queda por siempre como una imagen dentro de la imagen que ya es el cuerpo. Estas marcas forman la textura del cuerpo, lo hacen visible.

Un retrato muestra al cuerpo como una imagen de otra imagen, pues el cuerpo por sí mismo ya es imagen. Como toda imagen, el retrato también toca, esto es, ejerce un contacto con la mirada. De otra manera no se trataría de una imagen. A través de todos los sentidos, una imagen nos penetra al relacionarnos con ella. La “mirada” es una de las maneras en las que un cuerpo se comunica con otro, ya sea de reojo o posándola directamente. No es casual que Nancy afirme:

«Mirar» [*regarder*] vale primeramente como *garder*, *warden* o *parten*, vigilar, tomar al cuidado, tomar en guarda [*prendre en garde*]. Ocuparse e inquietarse. [...] Y es así como «soy»: en el ver, yo veo, por razón de óptica; en la mirada, soy puesto en juego. No puedo mirar sin que *eso me mire, me incumba* [*me regarde*].³²⁷

La mirada no es sólo visual, pues se trata de un relación en la que una imagen nos toca, interesa o incumbe, es decir, nos hacemos cargo o tenemos cuidado de lo que se nos presenta. El cuerpo adquiere su sentido en el quiasmo de la mirada, al ver y ser visto. En esta relación el cuerpo carga con la mirada de otro cuerpo, es decir, se hace cargo de ella, de lo contrario, se expone al riesgo de terminar con la existencia compartida, anulando cualquier posibilidad de sentido. El quiasmo de la mirada indica que al

³²⁶ Steven Connor, *The Book of Skin* (Londres: Reaction Books, 2004) 51.

³²⁷ Nancy, *La mirada del retrato*, 73-74.

mirar a una imagen la habitamos, nos hacemos visibles a ella. Así, en un primer momento, el retrato nos semeja; en un segundo momento, el retrato nos evoca; y, por último, el retrato nos mira.³²⁸

Las imágenes ejercen un contacto con la existencia que se enfrenta a ellas. Esto genera la posibilidad de que haya una transmisión del sentido. Como se dijo anteriormente, cuando miramos a una imagen que nos atrae le mostramos “consideración”, pues meditamos sobre ellas, les ponemos atención o cuidado. En esta relación con la imagen, hay una penetración de la imagen en nosotros y de nuestra mirada en ella. Al mirar un retrato, éste nos refleja o nos presenta recuerdos de aquello que estaba ausente.

Nancy afirma, desde su lectura de Maurice Blanchot, que la imagen nos fascina. Para Blanchot:

lo que nos fascina nos roba nuestro poder de dar sentido. [...] La fascinación es la mirada de la soledad. Es la mirada de lo incesante y lo interminable. De quien sea que esté fascinado puede decirse que no percibe ningún objeto real, ninguna figura real, pues lo que ve no pertenece al mundo de la realidad, sino al indeterminado ambiente de la fascinación.³²⁹

Desde esta lectura, la fascinación es una relación con lo impersonal o indeterminado. Para Nancy, es justamente desde esta ausencia de determinación como la imagen genera y comparte sentidos. Así, la imagen que nos fascina nos ofrece un sentido. En la imagen se genera el deseo, que como fuerza, sale del fondo en donde todo es lo mismo, donde no hay distinción. Este fondo indistinto es el nihilismo en donde nada vale y se ha perdido la capacidad creadora de verdades o diferencias. La fascinación nos ataca, se nos impone.

Sólo el deseo genera lo distinto: “La imagen es el efecto del deseo (del deseo de reunirse con el otro).”³³⁰ Para Nancy, una imagen debe generar deseo, atracción o incluso repulsión. De no ser así no se trata de una imagen. Al formar un retrato se encuentra un deseo de reunirse en la mirada del otro, en donde la imagen pueda ser penetrada y penetrar, al mismo tiempo, a aquel que la mira. El efecto del deseo hace que la imagen pueda ser erótica, este placer depende de las intensidades de cada zona.

³²⁸ *Ibíd.*, 36.

³²⁹ Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trad. Ann Smock (Nebraska: University of Nebraska Press, 1989) 31.

³³⁰ Nancy, “La imagen: Mímesis & Méthesis,” 11.

Ninguna zona erótica es igual a otra. Así, podemos localizar zonas de atracción, un detalle, un color o una intensidad. Cada zona se presenta según la fuerza que la mueve.³³¹

El sentido que le podamos dar a este placer tampoco puede ser reducido a uno, pues las sensaciones también se nos presentan de manera fragmentada. El goce, o *jouissance*, es aquella fuerza que acontece cuando encontramos ese sentido al límite de sí mismo. Es decir, cuando experimentamos al cuerpo como imagen. Este goce, como se mencionó antes, también se genera cuando le damos a las imágenes un sentido, cuando hacemos que éstas nos digan algo a través de un significado. Pero, como el sentido de una imagen es infinito, no se puede contener a la imagen en un sólo sentido, así, este proceso es una tensión que nos mantiene en el placer y la frustración de no poder asignarle un sentido fijo. Podríamos sugerir que estamos condenados a ser fascinados por las imágenes y a no poder darles un significado. Por ello, debemos hacernos cargo de este goce que las imágenes provocan en nosotros e intentar dar cuenta de los efectos de sentido que ellas provocan.

Las conclusiones que se pueden arrojar después de todo el camino que se ha hecho son las siguientes cuatro: 1) la creación de cuerpos como imagen, responde a ese deseo de querer reunirnos con el otro, pues recordemos que la existencia es “ser-con”, de no ser así, no podríamos concebir nuestra imagen propia o retrato. El cuerpo no es una imagen de algo que se esconda en su interior, no hay profundidad o verdad que se oculte en él. Sin embargo, nuestro cuerpo siempre es un otro, pues no terminamos de identificarnos totalmente con él, de ahí que su imagen esté en continuo cambio.

2) La imagen del cuerpo debe generarse una y otra vez, esto es, estar en continua formación de sí mismo, ya que no puede ser una imagen total, sino finita en tanto se produce en un momento determinado dentro del tiempo. El retrato expresa esta formación continua de la imagen, en palabras de Nancy: “Al inventar el retrato, el sujeto no se procuró el placer de una imagen, sino que se aseguró la certeza de una presencia (la «suya»): en el retrato se inventó él mismo.”³³² Así, la creación de nuestro retrato es la transformación de las imágenes que componen a nuestro cuerpo.

3) Los cuerpos creados o re-inventados, se generan al imaginarse a sí mismos, creándose una y otra vez. La imagen unifica, hace “uno” del flujo caótico de las sensaciones, por esto, la imagen es el momento para entender ese complejo caos que es el cuerpo. Para que un cuerpo sea visto, tiene que salir de este flujo de sensaciones que lo multiplican por partes, que lo diseccionan y lo dispersan. Si un

³³¹ *Ibíd.*, 14.

³³² Nancy, *La mirada del retrato*, 32.

cuerpo se nos presenta es porque ha sido traducido como imagen. Es decir, si la existencia como cuerpos es un exceso de sentido, entonces una manera de lidiar con este exceso es a través de la creación y posesión de imágenes. La imagen absoluta de los cuerpos siempre se nos escapa. Se trata de una tensión en la que intentamos darle un sentido aproximado a la imagen del cuerpo: “la presencia de un cuerpo está siempre *huyendo* de la mirada que hace una imagen de él [...] Mi cuerpo nunca es dado.”³³³

4) En la creación de imágenes está implicada una violencia, aquella que, precisamente, nos empuja a crear. El movimiento del sentido, aquel que nos deja ver que no hay un fundamento de la existencia, se hace visible tanto en la imagen como en el cuerpo. Éstos tampoco cuentan con un cimiento que les otorgue un sentido fijo, pero es a través de ellos como venimos a experimentar la existencia. Si bien la existencia es una experiencia radicalmente corporal, esta experiencia es un proceso que se relaciona con las imágenes que percibimos del cuerpo. La necesidad de la imagen nos muestra que sólo mediante ellas podemos seguir creando la existencia compartida y las verdades finitas, sin olvidar que en ellas está implicada una violencia. El “ser-con” ahora puede ser leído como el espacio donde se enfrentan imágenes: “El entre-los-cuerpos es su tener-lugar de imágenes.”³³⁴ La imagen de los cuerpos está en un continua creación en tanto nos enfrentamos siempre a distintas miradas y sentidos. Por ello, es preciso seguir imaginando cuerpos posibles, apropiándonos de nuestra existencia, esto es, de nuestro cuerpo.

³³³ Jean-Luc Nancy y Federico Ferrari, *Being Nude. The Skin of Images*. trad. Anne O’Byrne y Carlie Anglemire (Fordham University Press, 2014) 75.

³³⁴ Nancy, *Corpus*, 92.

Conclusión

En esta tesis sostuvimos que a través del cuerpo y la imagen se hace visible una violencia ontológica. A partir de Nietzsche y la “muerte de Dios”, dimos cuenta de una violencia inherente a la experiencia de la ausencia de fundamentos absolutos, así como al estado en el que permanecemos después de esta ausencia. Sin embargo, afirmamos que este espacio que dejaba la ausencia de verdades absolutas, nos impulsa también a crear verdades finitas que nos ayudan a soportar la pérdida.

Posteriormente, determinamos que la existencia sólo puede ser posible si es compartida, de ahí que se localice al “ser-con”, como la condición de la existencia. Por ello, fue necesario exponer el antecedente de este pensamiento en lo que Heidegger trabajó como “ser ahí”. Entre las distancias que se encontraron, está el rescate de la cotidianidad de la existencia, en donde no hay un momento de “impropiedad”, pues la existencia sólo se da como “posesión”. Esto es, sin señalar ningún fundamento fuera de su posesión misma. Una de las distancias que marcó el giro entre el “ser ahí” y el “ser-con” fue el posicionamiento del cuerpo como el único lugar por el que podemos existir.

Después, tratamos la concepción de la existencia desde la perspectiva de Nancy. Se señaló que ésta no sólo se relacionan directamente con el cuerpo, sino que también se da en términos de “sentido” y no de significado o concepto. Además, ubicamos a la “ex-cripción” como el movimiento al que se ciñe la fuerza del sentido y que hace que éste siempre se exponga o dirija a otra existencia.

Para exponer el papel del cuerpo en esta ontología partimos de la fenomenología de Merleau-Ponty, pues de sus propuestas se deriva la concepción de un cuerpo que no está ceñido a un entendimiento objetivo y que se ofrece como nuestra posibilidad de existencia. También señalamos el papel del quiasmo en la relación de “el que ve- lo que es visto”, para señalar la importancia del cuerpo como aquello que se ofrece a la mirada. De ahí surge la posibilidad de ver al cuerpo en términos de imagen.

Dentro de la exposición del cuerpo reiteramos la concepción del “ser-con”, ahora en términos de cuerpo. Así, los cuerpos se enfrentan unos a otros, se trata de un choque de fuerzas que provoca el contacto entre los cuerpos. El encuentro de los cuerpos también deja ver la posibilidad de terminar con la existencia o con la relación de sentido. Un cuerpo puede acercarse demasiado a otro, ejercer demasiado contacto y terminar con la relación de sentido.

El paso hacia la imagen se ofreció a partir del análisis de Nancy sobre el esquema trascendental kantiano y la lectura de Heidegger sobre éste desde su ejemplo de la fotografía de una máscara mortuoria. Esto nos mostró que todo lo percibimos como imagen y que el mismo esquema trascendental es una imagen. A partir de la afirmación de Kant sobre el misterio en el que el esquema opera, argumentamos que en última instancia las imágenes tienen un proceder inimaginable, es decir, una ausencia. De esta lectura concluimos que todo es experimentado o percibido como imagen pero el proceder de éstas es un misterio.

Las imágenes, al igual que el cuerpo, no pueden concebirse sin el “ser-con”, por lo que siempre se ofrecen a otra existencia, generando una relación de sentido que nos ofrece, incluso, una verdad. Además, la imagen está compuesta por fuerzas que la hacen dirigirse a la mirada. Esto hace que las imágenes sean atractivas y que también nos interpelen. De ahí que se propusiera ver en las imágenes una fuerza violenta que les da forma pero que también las deforma.

La violencia puede tomarse en dos sentidos: 1) como una violencia puramente destructiva; 2) como un impulso creativo. Argumentamos que el impulso de creación posee una consecuencia en la manera en que las verdades se imponen a otra existencia. Así, se hizo la relación entre verdad y violencia, concluyéndose que toda verdad incluye una violencia, aunque ésta puede dejar abierto el camino para que otras verdades finitas emerjan. Una de estas verdades se localiza en la imagen. Por esto se determinó que la experiencia del cuerpo como imagen es indicio de una violencia ontológica.

La relación entre el cuerpo y la imagen se realizó retomando el trabajo de Nancy sobre el ejemplo de la máscara mortuoria de Heidegger. Éste nos haría ver la relación entre el cuerpo como retrato. Después, afirmamos que el cuerpo no sólo es una imagen, sino que también está cargado de imágenes impregnadas a él.

Finalmente, sostuvimos que la violencia que implica ver al cuerpo como imagen está relacionada con las fuerzas que exceden tanto la posibilidad de asignar un significado al cuerpo, como a la imagen. La imagen implica una violencia porque nos puede ofrecer una verdad. La posibilidad de crear imágenes que nos ofrezcan una verdad finita es aquello que nos empuja a seguir imaginado cuerpos posibles que nos ayuden a apropiarnos de nuestra existencia.

La ontología sobre la imagen y el cuerpo, que ofrece la filosofía de Nancy, brinda nuevas perspectivas para asumir la violencia intrínseca de dichas nociones. El que se dé visibilidad a este tipo de filosofía contemporánea me parece importante para repensar y revisar las posibilidades que puede

ofrecernos para producir otros modos de ser o existir. La urgencia por la creación de nuevos sentidos fue postulada por Nietzsche y es en el trabajo de Nancy como se pueden vislumbrar diferentes tipos de sentidos que, en lugar de clausurar la generación de éstos, los impulsa.

En la ontología de Nancy se parte de la falta de fundamentos o esencias y este tipo de “verdad” también incluye una violencia, pero es una que deja abiertas las posibilidades de seguir creando sentidos o modos de existencia. Por consiguiente, en la medida en que es una violencia que tiende a la apertura permite la emergencia o irrupción de diferentes tipos de “verdades”. Como se ha dicho, saber cuándo se trata de una verdad de este tipo o no, es difícil, pero no podemos dejar de apostar por la diferencia entre una y otra. Por ello: “La única obra de justicia es, por tanto, crear, incansablemente un mundo, el espacio de una inextinguible y siempre inquieta soberanía de sentido.”³³⁵ Por esta razón, exterminar quiere decir liquidar el sentido. Y accionar el sentido es siempre exponer, hacer espacios y aperturas.

Después de las propuestas realizadas por Nietzsche, la apuesta es tomar al estilo como pensamiento, superando la diferencia entre algo inteligible/puro y lo sensible/contingente. Lo que esto abre son maneras diferentes de escritura que pongan al pensamiento en movimiento, alejándolos de la inmóvil verdad que se pretenda promulgar, pensando la lógica interna de cada propuesta, volviéndola, incluso, contra sí misma.

Nancy nos deja ver que en la existencia hay contradicción, caos, contingencia que hay que asumir y hacer algo con ella. El filósofo francés no da respuestas últimas porque considera que el mundo o la existencia no son algo que deban ser restaurados a un “momento original” o “puro”. Mundo y existencia se re-inventan a cada momento porque el sentido también está en ese continuo movimiento. No se puede dejar de preguntar: ¿Por qué escapar a la determinación del sentido? ¿Qué se busca con dejarlo en la apertura y arriesgarse a no decir nada sobre el sentido? A estas preguntas podríamos responder que es justamente en la indeterminación donde guarda su relevancia la apertura del sentido. Cada vez que se inventa un sentido, también hay una apertura de un mundo. Estar en el mundo es hacer un mundo pero sólo se puede hacer mundo si se está o se tiene acceso al mundo, es decir, a la apertura de sentido. Nancy va dejando huellas de la imposibilidad de asir lo que es el sentido,

³³⁵ Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, 150.

ya que señala que el sentido no es táctil ni inteligible: “Lo más sensato del sentido, es que esté excluido el decir de qué sentido se trata.”³³⁶

El modo de operación de la propuesta de Nancy es retomar, desde distintas perspectivas, maneras para asumir nuestra existencia, la violencia y su emergencia en la relación con los otros. Se apuesta por la creación no sólo de verdades, sino también de imágenes para poder soportar esta falta de fundamento.

Esta tesis puede leerse como una invitación a seguir pensando en torno al cuerpo, imagen y violencia. Las respuestas no son conclusivas pues quedan abiertas a continuar pensando situaciones específicas que ocurren actualmente. A diario, nos abordan imágenes que reflejan la violencia ejercida a cuerpos. Generar una reflexión sobre la manera en que experimentamos la violencia nos lleva a entendernos a nosotros mismos y al mundo que se genera a partir de las imágenes que producimos. Se debe tomar en cuenta que el acercamiento que se hizo al cuerpo, imagen y violencia se realizó desde la ontología, ésta es sólo una perspectiva que puede complementarse desde otras disciplinas. Al final, la sentencia de Nancy sigue resonando en nuestro pensamiento: “la existencia *es con*: o nada existe.”³³⁷

³³⁶ Nancy, *El sentido del mundo*, 82.

³³⁷ Nancy, *Ser singular plural*, 15.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Educación para la emancipación*. Traducido por Jacobo Muñoz. Madrid: Ediciones Morata, 1998.
- Blanchot, Maurice. *The Space of Literature*. Traducido por Ann Smock. Nebraska: University of Nebraska Press, 1989.
- Connor, Steven. *The Book of Skin*. Londres: Reaction Books, 2004.
- de Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Derrida, Jacques. *Cómo no hablar: y otros textos*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1997.
- ____ *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011.
- ____ *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Eaghl, Tenzan. “Sobre la soberanía y el retiro del Dios cristiano en la obra de Jean-Luc Nancy.” Traducido por Stefanía Acevedo. *Reflexiones Marginales* 23 (2014), <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/sobre-la-soberania-y-el-retiro-del-dios-cristiano-en-la-obra-de-jean-luc-nancy/>>.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.
- Harman, Graham. “On Interface: Nancy’s Weights and Masses.” En: *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking*, editado por Peter Gratton y Marie-Eve Morin. Nueva York: State University of New York Press, 2012, 95-109.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por Gred Ibscher. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ____ *Nietzsche I*. Traducido por Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- ____ *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Hutchens, Benjamin C. *Nancy and the Future of Philosophy*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2005.
- Inwood, Michael. *The Blackwell Philosopher Dictionaries. A Heidegger Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.

- James, Ian. *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. California: Stanford University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. México: Planeta, 1993.
- ____ *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000.
- Morin, Marie-Eve. *Jean-Luc Nancy*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- ____ “Nancy, violence and the world.” *Parrhesia* 16 (2013) 61-7.
- Nancy, Jean-Luc. Traducido por Daniel Alvaro. *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma*. Buenos Aires: La cebra, 2007.
- ____ *Adoration*. Traducido por John McKeane. Nueva York: Fordham University Press, 2013.
- ____ “Consecration and massacre.” Traducido por Amanda Macdonald. *Postcolonial Studies* 6 (2003) 47-50.
- ____ *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena libros, 2003.
- ____ *Corpus*. Traducido por Richard A. Rand. Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- ____ *Corpus II. Writings on Sexuality*. Traducido por Anne O’Byrne. Nueva York: Fordham University Press, 2013.
- ____ *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*. Traducido por Bettina Bergo, Gabriel Malenfa y Michael B. Smith. Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- ____ *El intruso*. Traducido por Ernestina Garbino. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.
- ____ *El sentido del mundo*. Traducido por Jorge Manuel Casas. Buenos Aires: La marca, 2003.
- ____ “El ser-con del ser-ahí.” Traducido por Maria Konta próxima a publicarse. *Estudios* 113 (2015).
- ____ “Fantastic Phenomena.” Traducido por Mark Sentesy. *Research in Phenomenology* 41 (2011) 228-237.
- ____ *L’autre portrait*. París: Editions Galilée, 2014.
- ____ *La comunidad inoperante*. Traducido por Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía. Universidad de Artes y Ciencias Sociales, 2000.

- ____ *La creación del mundo o la mundialización*. Traducido por Pablo Perera Velamazán. Madrid: Paidós, 2003.
- ____ “La imagen: Mímesis & Méthexis.” Traducido por Julián Santos Guerrero. *Escritura e imagen 2* (2006) 7-22.
- ____ *La mirada del retrato*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- ____ *La representación prohibida*. Traducido por Isabel Vericat. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.
- ____ *Ser singular plural*. Traducido por Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena libros, 2006.
- ____ *The Birth to Presence*. Traducido por Brian Holmes, Christine Laennec, Michael Syrotinski, Thomas Harrison, Peter Caws. California: Stanford University Press, 1993.
- ____ *The Experience of Freedom*. Traducido por Bridget McDonald. California: Stanford University Press, 1993.
- ____ *The Gravity of Thought*. Traducido por François Raffoul y Gregory Recco. Nueva Jersey: Humanities Press, 1997.
- ____ *The Ground of the Image*. Traducido por Jeff Fort. Nueva York: Fordham University Press, 2005.
- ____ “Violence et violence.” *Lignes 2* (1995) 293-298.
- Nancy, Jean-Luc, y Federico Ferrari. *Being Nude. The Skin of Images*. Traducido por Anne O’Byrne y Carlie Anglemire. Nueva York: Fordham University Press, 2014.
- Nancy Jean-Luc, y Philippe Lacoue-Labarthe. “Scene: An exchange of letters.” En: *Beyond Representation. Philosophy and poetic imagination*. Traducido por Maiko Behr, editado por Richard Eldridge. Londres: Cambridge University Press, 1996, 273-303.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- ____ *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1996.
- ____ *La muerte de Dios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- ____ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1996.
- Rodríguez, Cristina. *Nancytropías*. Madrid: Dykinson, S. L., 2011.
- Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*. Nueva York: Routledge, 1988.

- Schalow, Frank, y Alfred Denker. *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2010.
- Vásquez Rocca, Adolfo. "Ontología del cuerpo y estética de la enfermedad en Jean-Luc Nancy; de la *téchne* de los cuerpos a la apostasía de los órganos." *Eikasia* 5 (2012) 59-84.