

# Estéticas de lo insensible: el orden in-mundo de las relaciones

## Aesthetics of the Insensitive: The In-World Order of Relations

Lorena Souyris Oportot  
Directora del CIRS (Centro de Investigación en Religión y Sociedad)  
Universidad Católica del Maule  
lsouyris@ucm.cl

**Enviado:** 12 junio 2023 | **Aceptado:** 22 julio 2024

### Resumen

Este artículo busca examinar las dinámicas estético-afectivas que se manifiestan en campos de experiencias y de (con)tactos ordenando prácticas in-mundas. Tal examen asume una reflexión que apunta a problematizar la insensibilidad, no solo en cuanto antinomia de la sensibilidad, sino como una analítica de lo insensible regulando un sentimiento de indiferencia frente al otro. Esto ha organizado una forma de habitar el mundo actual que se cumpliría en el individualismo en su contingencia y que revela una disponibilidad para lo insensible. La tesis que se intenta sostener es que esta disponibilidad se originaría psíquicamente legitimando la idea lacaniana de que el sujeto surge como efecto de una diferencia significativa manifestada en una segregación interna exteriorizada en la antinomia sensibilidad/insensibilidad, así como en otra antinomia hospitalidad/inhospitalidad en la experiencia de cómo hacemos mundo.

Palabras clave: Insensibilidad, sensibilidad, in-mundo, (con)tacto.

### Abstract

This article seeks to examine the aesthetic-affective dynamics that are manifested in fields of experiences and (con)tact by ordering in-world practices. Such an examination assumes a reflection that aims at problematizing insensitivity, not only as an antinomy of sensibility, but as an analytic of the insensitive regulating a feeling of indifference towards the other. This has organized a way of inhabiting the present world that would be fulfilled in individualism in its contingency and that reveals an availability for the insensitive. The thesis that we try to sustain is that this availability would originate psychically legitimizing the Lacanian idea that the subject arises as an effect of a signifying difference manifested in an internal segregation externalized in the antinomy sensitivity/insensitivity, as well as in another antinomy hospitality/inhospitality in the experience of how we make the world.

Keywords: Insensitivity, sensitivity, in-world, with-tact.

## Introducción

Lo que se propone en este artículo es una reinterpretación de lo sensible, pero desde su reverso, a saber, desde lo insensible. Se podría decir, incluso, que lo insensible es una expresividad de algo extremo, ya que con-vierte lo sensible en un momento constitutivamente ambivalente de la misma insensibilidad. Más aún, ambos lados resuenan, a modo de grito, con las forclusiones psíquicas que determinan los vínculos apasionados. Ahora bien, antes de embarcarse en este intento conviene indagar en la noción de lo sensible. Sin embargo, con este intento no se pretende hacer un recorrido genealógico en el contenido de su mismo concepto, sino detenerse en sus condiciones de operación, pero a partir de la cuestión sobre cómo definir lo insensible, y qué sentido tiene este término dentro de un orden de relaciones y, más aún, dentro de un campo de experiencia.

En su último libro *Decir el mal* (2021), Ana Carrasco-Conde propone una comprensión del mal no para justificarlo, sino para vislumbrar sus bifurcaciones. Dirá Carrasco-Conde que se trata de nombrar el mal y no situarlo en la designación de lo innombrable o lo indecible. Porque lo cierto es que «el mal puede decirse, concebirse, imaginarse, definirse, localizarse e identificarse» (11). El tratamiento argumentativo de la autora se despliega en varios niveles de reflexión; sin embargo, la tesis del libro sostiene que el mal es una dinámica por medio de la cual es posible su condición de acción; condición que se repite en el tiempo mediado por los modos de relacionarnos. Desde esta posición respecto a cómo se puede comprender el mal es que Carrasco-Conde propone tomar distancia del carácter inextirpable del mal para sumergirse en sus grietas a fin de mirar el mal sin que esa mirada se vuelva insensible.

La tesis de Carrasco-Conde nos provee de dos perspectivas importantes. Primero que todo, se podría decir que, detrás del análisis de la autora respecto al mal, hay un pensamiento del mal y que no obedece a un «lado oscuro» (12) constitutivo de la subjetividad, en términos de una naturaleza que tiende al mal; tampoco se trata de una forma de negación del mal como modo de justificación edificante por ser algo inevitable; sino que, de lo que se trata es de desarticular la lógica en virtud de la cual se ha abordado el tema del mal. A este respecto, desarticular su lógica implica indagar en las formas de relación en que el yo, dentro de un orden dado, establece sus marcos de afectividad con el prójimo y con lo próximo. Esto permite, a su vez, un ejercicio de desposesión del yo (Butler y Athanasiou) de su espacio soberano y común de ipseidad, así como del orden dado en que se ha inscrito una suerte de consustancialidad del mal.

Siguiendo el argumento de Carrasco-Conde, si aquello es una cuestión de afectividad, a saber, de cómo somos afectados e interpelados por el mal, entonces, estamos tentados a decir que el mal se dice, se nombra (*onoma* [De Clercq]), pero en la insensibilidad e indisponibilidad afectiva hacia el otro. En último término, esa dependencia a la afectividad, a través de su lado insensible, es una cosa que liga con algo verdaderamente elemental cuando lo insensible (se) afecta en su punto de encuentro. Dicho de otra

manera, cuando en ese encuentro se llega al borde de la insensibilidad ligando con la más extrema de las indiferencias, y eso ocurre porque en ese encuentro se produce un descubrimiento de objetos psíquicos perdidos que pueden ser nombrados (*onomatopéyica*) como «lesiones impuestas, interpelaciones dolorosas, oclusiones y forclusiones» (Butler, *Los sentidos* 14).

Afirmando entonces que el sujeto es formado por dinámicas intersubjetivas que producen maneras de relación, el pensamiento del mal, desarrollado por Carrasco-Conde, privilegia la problemática de una suerte de inversión de los vínculos constituyentes en relaciones intersubjetivas constituidas y normalizadas por el mal. En otras palabras, «es la forma en la que lo afrontamos como algo inevitable y consustancial [...] el problema es nuestra actitud ante él» (13). En este sentido, no puede existir un pensamiento de la negación del mal, sino una teorización de las formas de relación en la que aparecen dinámicas de tratos con el otro de manera destructiva, y eso ha dejado petrificada la sensibilidad, produciendo insensibilidad.

En las dinámicas del mal se ponen en juego, por tanto, una forma de ver y de relacionarnos con el otro. ¿Y si el mal es un modo de relacionarnos con los demás y es ese modo, que no exime de la responsabilidad individual, el que se repite? ¿Y si este tipo de relación intersubjetiva se genera en una dinámica dentro de un modelo interno de funcionamiento a través del cual «construimos» mundo? ¿Y si la dinámica produce un orden y, a la vez, el orden refuerza y perpetúa la dinámica? ¿De qué estructura se habla entonces cuando se habla de «mal estructural»? ¿Cómo nace éste, se hace y se perpetúa? ¿Qué se repite cuando escuchamos que la existencia del mal es una constante en la historia? (Carrasco-Conde 188).

Así, hacer un desplazamiento del mal hacia lo insensible implica considerar ese mismo desplazamiento como una forma de vuelco por medio del cual lo insensible se ha vuelto la sensibilidad de nuestro tiempo. Si bien resulta saludable agitar los componentes que cifran el contenido de un concepto, lo cierto es que dicha agitación tiene por sentido que aquel desplazamiento no tiene otra función que trastornar la tipología de la sensibilidad hacia una estética de lo insensible.

La segunda perspectiva concierne a dos preguntas específicas dentro de la cita del texto de Carrasco-Conde, a saber: «¿Y si este tipo de relación intersubjetiva se genera en una dinámica dentro de un modelo interno de funcionamiento a través del cual “construimos” mundo? ¿Y si la dinámica produce un orden y, a la vez, el orden refuerza y perpetúa la dinámica?».

Retomando la idea de campo de experiencia, reflexionar sobre la insensibilidad en cuanto la sensibilidad de nuestro tiempo conlleva interrogar el orden de las cosas que organizan un mundo y sus relaciones. Más bien, se trata de examinar los marcos habituales en que nos movemos dentro de ese campo de experiencia y sus normas de inteligibilidad para poner en cuestión el orden usual de acción respecto a las aficciones en las relaciones. Esto reclama la exigencia de hacer otro vuelco y ver otro reverso, a

saber, lo in-mundo latente que surge repentinamente y que otorga un rostro a la posibilidad de un mundo que petrifica lo sensible traduciendo y perpetuando lo insensible.

En la teoría de Carrasco-Conde respecto al mal, la «construcción del mundo», desarrollada en el capítulo seis de su texto, es una temática que se caracteriza por el interés de su contenido y por la calidad de la forma, en el sentido en que aborda el tema del mundo desde una constelación conceptual que le permite fundamentar las dinámicas intersubjetivas por medio de las cuales el mundo se construye. La condensación de su argumentación forma un hilo conductor que se va renovando en dos cuestiones: primeramente, aquella de la dinámica de lo crudo, vale decir, de la crueldad que se va sustentando en el tiempo bajo el dominio y sometimiento sobre otro, y cuya inmanente fragilidad queda a la intemperie, convirtiendo al otro en un «eso» en cuanto carne materialmente cruda para aniquilar; no obstante, y paradójicamente, arrastrado a la inmanencia de su resistencia a la dominación. Y en segundo punto, aquella de una contradicción, en las dinámicas intersubjetivas, del concepto de mundo cuando se trata de problematizar el prefijo «inter» que subyace en los vínculos constituyendo las formas de reconocimiento en el «entre» de las subjetividades. La pregunta apunta aquí no solo al lugar y el cómo se mueve el «inter», sino también a la especificidad de la noción de constitución en el reconocimiento. Si el «inter» constituye formas de reconocimiento subjetivos, los que van organizando el mundo, entonces el «inter» genera el rostro del mundo como un campo de experiencias.

Pero es necesario interrogarse por la cuestión ¿qué es un mundo? o ¿qué tipo de cosa es El mundo? Estas dos preguntas no son apodícticas, ya que no implican una referencialidad necesariamente verdadera respecto a demostrar o comprobar la existencia del mundo. Sin embargo, el sentido de ambas preguntas contiene una imprecisión, no solo asertórica, sino también problemática, puesto que un mundo puede surgir desde una polisemia semántica que lo sitúa en una certeza y no en una verdad empírica, conllevando así un carácter inter e intra-subjetivo de una creencia y cuya percepción lo define como algo compuesto, así como organizado, que se va creando y que va otorgando una existencia.

Desde esta perspectiva, la noción fundamental de mundo asegura problematizar su mismo campo de experiencia. De la misma manera, el esquema construido por Carrasco-Conde tiene notables propiedades estructurales en relación con las dinámicas intersubjetivas que construyen mundos, ya que plantea más interrogantes y menos taxonomías de respuestas. Este esfuerzo se expresa en el hecho de examinar el por qué se pueden crear condiciones de posibilidad, dentro de las dinámicas intersubjetivas, de generar lo in-mundo. Citando a Carrasco-Conde:

En sus versos, Nelly Sachs hizo prisioneras a las palabras para deletrear lo que ella denominó «el vacío designado con un nombre». Los griegos ya habían señalado la diferencia entre el nombre (*onoma*) y el discurso (*logos*). Decir el mal es por ello una forma de dar cuenta de que quizá, aunque las palabras no digan lo que queremos señalar con su nombre (*onoma*), sí podemos y debemos hablar

de él en un discurso (*logos*), aunque a veces nos falten las palabras porque con ellas tejemos y nos entretejemos con los demás haciendo visible los modos de relacionarnos (13-14).

Entre los enunciados de la cita, formalmente identificables, se puede advertir un reagrupamiento discursivo que nos ayudará a sostener el argumento de este artículo y mantener una insistencia, a saber, la exigencia de un reagrupamiento transversal: sensible-insensible dentro de un campo de experiencias afectivas que se pueden (como condición de posibilidad) vincular con algo elemental que logra poder constituirse en dinámicas inter-subjetivas in-mundas. Con el objeto de dar cuenta de esta exigencia es que el presente artículo se desarrollará a partir de dos niveles de reflexión: un primer nivel se detendrá en una reinterpretación de lo sensible como estética de lo insensible, constituyendo un diálogo con la noción excéntrica del sujeto en Lacan y en relación con una afirmación de carácter personal: «cuando decir es actuar», no solo a propósito de la aseveración en la cita: «vacío designado con un nombre», sino que igualmente con relación al surgimiento de una estética de lo insensible como dinámica que alimenta el decir-actuar de y en lo in-mundo.

El segundo nivel de reflexión girará en torno a nuestra posición argumentativa en virtud de la cual se sostiene el título de este escrito, a saber, estéticas de lo insensible: el orden in-mundo de las relaciones. Por último, de lo que se tratará, además, es de tomar distancia de lo que plantea Ana Carrasco-Conde, pero también, a partir de su pensamiento sobre el mal, indagar en la conformación de dinámicas de la insensibilidad que han producido una economía de relaciones inter-subjetivas que se mueven a través de inter-acciones y de trans-acciones, generando, así, una estética afectiva in-munda.

## Reinterpretar lo sensible desde una estética de lo insensible

En la *Divina comedia*, el círculo del infierno dantesco no era del fuego, tal como se le puede imaginar, sino que podría ser el de una irresistible atracción. Para precisar esta posibilidad, vamos a indicar que la *Divina comedia* tiene una poética épica que narra, de forma excepcional, los momentos por los que pasan el poeta peregrino (Dante) y Virgilio. El recorrido circular que acomete Dante hacia las profundidades del abismo infernal es la metáfora que representa la condición humana. Es por este medio metafórico que Dante Alighieri hace surgir los lugares singulares de la culpa por parte de los condenados, que no son sino el *otro* del absuelto, del bienaventurado. Pero, también es *lo otro* de la inocencia.

Más aún, el círculo del infierno es ya *lo Otro* del elíseo, puesto que es su representante más típico en el sentido de ser un lugar de sufrimiento o malestar que parece anular toda posibilidad de resistencia y, por ende, confirmar toda privación. Dante Alighieri responde así en el Canto III: «dejen toda esperanza, ustedes que entran esta palabra

de oscuro color» (77).<sup>1</sup> A decir verdad, detrás de esta expresión hay un sentimiento de dolor y de pérdida que puede articularse en dos niveles diferentes; por un lado, la caída al abismo infernal, el que se manifiesta como un pesimismo en la confirmación de toda privación. De aquí la situación de condena. Por otro lado, aquel de un inevitable destino que marca una imposibilidad de liberar al sujeto del propio dominio de *lo Otro*. En consecuencia, esta demostración contiene la clave de la relación entre el sometimiento a *lo Otro* en su no resistencia y la subordinación a su atracción.

En esta misma línea, en *L'inquiétante étrangeté* Freud llega a sostener que, más allá de que el psicoanálisis se haya motivado en profundizar en los estudios de la estética, en su definición de las cualidades de la sensibilidad la inquietante extrañeza es una forma de sensibilidad que provoca angustia y que habita como fondo esencial y oculto, cuyo sentimiento despierta algo doloroso y repulsivo. Se trata de un tipo de miedo que está en íntima relación con aquello que podría ser lo más familiar residiendo en el sujeto y provocando algo extraño de sí en él mismo que, al situarse como siniestro y ajeno, conlleva un sentimiento y una sensibilidad de miedo y repudio (*forclusion*, *Verwerfung*).

Desde este punto de vista, Freud desarrolla este esquema formal analizando la palabra en alemán y sus sentidos semánticos. Por una parte, *Unheimliche* designa algo siniestro e inquietante, lo cual provoca angustia; a su vez, esto también caracteriza lo oculto, vale decir, un secreto que en alemán es *heimlich*; incluso la inquietante extranjería también tiene otro sentido que va relacionado, efectivamente, con algo familiar *heimisch* e íntimo *vertraut*.

Más allá de que Freud quiera tomar distancia de la ecuación: inquietante extranjería = no familiar (en el sentido de que se suele pensar que aquello que provoca un sentimiento inquietante está ligado necesariamente a aquello desconocido, vale decir, a lo no familiar), lo cierto es que el intento de Freud es llegar a sostener el carácter manifiesto de esta extrañeza pasando revista por diferentes episodios por los cuales lo siniestro aparece, sea como una incertidumbre intelectual, sea a través del estudio de los sueños, los fantasmas y los mitos para dar cuenta del miedo a la castración y de otras pérdidas; también, Freud nos recuerda que esto viene de procesos psíquicos donde el Yo se pone como algo extraño de sí.

La problemática del Yo, como algo extraño de sí, se expresa a partir del tema del «doble» (Lacan, «Le stade du miroir»), que puede ser entendido como una ruptura incontrolable en sus efectos de sometimiento y no-resistencia a lo *otro* extraño, ya que aparece como una antinomia específicamente ligada a una imagen siniestra y sombría que inscribe, en la ruptura entre el Yo y su doble, a la vez lo exterior equilibrado y continuo del Yo y su interior demoníaco (que, en una de sus traducciones de la inquietante extranjería, Freud indica que en la lengua árabe significa demoníaco). Ya Freud lo afirmaba diciendo que en la «figura del «doble» nos vemos obligados a confesar que

1 En italiano dice así: *Lasciate ogni speranza, voi ch'ètrante. Queste parole di colore oscuro* [traducción propia]. Para más información, ver Alighieri, en Referencias.

nada de lo que hemos dicho nos explica el grado extraordinario de inquietante extrañeza que le es propio» (14). En consecuencia, en la figura del doble habita de forma inherente algo siniestro que, según el autor, proviene del hecho de que «el doble se ha transformado en imagen de espanto a la manera en que los dioses, después de la caída de la religión a la que pertenecían, se han convertido en demonios» (14).

La posibilidad paradójica del Yo y su doble, de un más allá del Yo que, por medio del doble, expresa la extrañeza inquietante destinada a descartar la perspectiva de una resistencia que sea solamente reactiva, diseña una nueva figura de lo íntimo/interior, a saber, del *otro* en lo *Otro*, tal como se podría vincular con las profundidades del infierno dantesco.

Es a propósito del círculo infernal dantesco, como alegoría, que es posible encontrar la pertinencia de la idea de una irresistible atracción del *otro* al dominio de lo *Otro* y que, siguiendo a Freud, es la idea del doble producido por la repetición de lo idéntico del Yo y su doble, a saber, de su *otro* derivado de un más allá dependiente e irresistible, cuyo carácter demoníaco genera, de forma antinómica, resistencia. Antinómica resistencia, porque se trata del juego dialéctico entre la irresistiblemente seductora dependencia y la resistencia de su *otro* a eso *Otro* que, tomando el séptimo círculo del «Infierno» dantesco, no es sino la inscripción de una violencia expresada contra el *Otro*, contra sí mismo por parte del Yo y contra la ley de su doble.

Ahí se juega la cuestión de saber si aquello determina un inevitable destino que marcaría un obstáculo, esto es, la imposibilidad de liberar al sujeto del propio dominio de lo *Otro*. La misma cuestión vale para su contrario, a saber, si con la inscripción de una imposibilidad, en cuanto destino del dominio, se da una forma de violencia subjetiva, y si esta violencia marcaría, en su ejercicio de resistencia a dicha imposibilidad, una ruptura que abre necesariamente a una liberación; por ende, abre a la posibilidad de otra salida. Se trataría, entonces, de intervenir aquel destino inevitable escogiendo, a su vez que transitando, entre posibles antinomias.

Tal vez sea para escapar de esa inquietante extranjería que insta lo *Otro* o escapar de esta reiteración o, más bien, del automatismo de repetición, tal como lo indica Freud en su texto de 1919, que esa forma de violencia subjetiva aparece con el fin de desarticular la lógica del supuesto inextirpable sometimiento reiterativo del Yo a su *otro*, en cuanto doble, en eso *Otro*. Pues, conforme a la tradición psicoanalítica, este sometimiento o dependencia ha garantizado su mecanismo de repetición inscrito en el inconsciente, como también ha articulado lo interior y exterior del Yo en cuanto operación simultánea que determina la constitución del sujeto sea como *arché* (De Clercq) (causa, principio, origen), sea como su efecto. Pero también ha garantizado, a través de aquel sometimiento y según la teoría lacaniana, la dependencia del sujeto al significante en falta.

Ahora bien, estas afirmaciones podrían sostener los prismas de las teorías del poder desarrolladas por Althusser, Deleuze y Guattari, y Foucault (cit. en Sato), y que dan lugar a una sucesión de concepciones de lo que sea el mecanismo de introyección del poder que determina al sujeto por el mismo efecto de su interiorización. Sin em-

bargo, este ejercicio de sustitución, por parte de las teorías del poder enmarcadas en el estructuralismo, no implica una operación similar con el mecanismo de introyección del significante, tal como lo plantea Lacan. Yoshiyuki Sato, en su texto *Pouvoir et resistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, señala:

El mecanismo del poder no tiene efectivamente nada que ver con aquel del significante. Los préstamos de esas teorías del poder que hacen a la teoría psicoanalítica se refieren más bien al mecanismo de «interiorización (*Verinnerlichung*)» o de «introyección (*Introjektion*)» del objeto (Freud) y de la «posición excéntrica del sujeto» (Lacan) que de ella se deriva: el sujeto está determinado por «algo» que él interioriza pero que no está bajo su control; y es en este sentido que el sujeto es «excéntrico» con respecto a este «algo». De la misma manera que el significante interiorizado determina el sujeto, el poder interiorizado determina al sujeto, del interior del sujeto mismo, por el efecto de su interiorización. Puesto que el sujeto mismo está constituido por esta interiorización, él es entonces «excéntrico» respecto al poder interiorizado [...] Bajo enfoques críticos, pero indudablemente influenciados por la teoría «estructuralista» de Lacan, Althusser ha teorizado los mecanismos de interpelación y de reconocimiento/desconocimiento ideológicos, Deleuze/Guattari aquellos del sometimiento edípico por el sistema familiar capitalista y Foucault aquellos de la inversión e interiorización del poder realizados por los dispositivos disciplinares. Estas tres teorizaciones, aparentemente diferentes, comparten la misma teoría del sometimiento efectuado por la interiorización del poder, así como aquella de la posición «excéntrica» del sujeto [...] las tres fundan sus enfoques sobre la teoría psicoanalítica «estructuralista» de Lacan (10-11) [traducción propia].

Si aplicamos desde la perspectiva que interesa en este apartado, a saber, la reinterpretación de lo sensible desde una estética de lo insensible, la posición excéntrica del sujeto en Lacan se convierte en un principio rector para poder advertir la incontrolable introyección de «algo», de un «eso» que habita de forma antinómica como una dialéctica que media lo sensible y lo insensible en el sujeto. Esto deja entrever el carácter del doble explicado más arriba; no obstante, un doble que va con-formando una violencia subjetiva y que se puede expresar, también, por una tensión hacia la identidad soberana de una ipseidad manifestada en la unidad entre el Yo-otro en lo Otro. Más bien, de «acaparar una identidad en lo idéntico» (Hochman 328). Para explicar aquello y poder argumentarlo a la luz de la posición excéntrica del sujeto de Lacan, y cómo este lugar excéntrico puede sostener el sintagma conceptual y antinómico sensibilidad e insensibilidad, vamos a examinar lo que plantea Jacques Derrida respecto a la hospitalidad.

En el seminario sobre «la cuestión del extranjero» dictado el 10 de enero del año 1996, bajo la invitación de Anne Dufourmantelle, Derrida anuncia que el tema del extranjero no solo se articula con la pregunta sobre la hospitalidad, sino también con el tema del ser y del lenguaje. Más aún, Derrida insiste sobre la pregunta que interroga



el tratamiento lexical de la noción de extranjero, su genealogía conceptual, así como lo que explica y especifica. Que, si bien deriva de su raíz griega *xenon* (De Clercq), que define no solo lo extraño, sino que también puede significar lo enemigo, lo cierto es que Derrida, al escudriñar en las tradiciones conceptuales por las cuales nos acogemos y legitimamos sus terminologías, mediante sus usos y actos lingüísticos, llega a una particular derivación latina del término extranjero y que no es sino *hostis*. Este prefijo designa, a la vez, el sintagma conceptual anfitrión/enemigo. De esto se sigue el neologismo *Hostipitalité*, construido a partir de la relación hospitalidad/hostilidad que Derrida ha problematizado. En efecto, este neologismo indica que la extraña (*xéno*) hospitalidad de quien hospeda y da domicilio, esto es, del anfitrión, constituye, en dicha hospitalidad, una relación con la hostilidad.

Esta extraña proximidad que define lo extranjero (aunque Derrida lo analiza a partir de la contracción gramatical: del extranjero y su demanda en tanto extranjero, aquí se utiliza el artículo determinado neutro: lo), esta inquietante paradoja en la relación categorial entre hospitalidad y hostilidad co-incide, así, con la cuestión misma de una violencia en el sentido que instala, en el límite entre ambos vocablos, una exclusión, un desplazamiento hacia otro lugar, esto es, hacia una zona extranjera. Pero, también instala, en la propia ley de la hospitalidad, un fuera-de-la-ley.

Del mismo modo, aquella extraña proximidad genera otro sintagma conceptual que es la relación entre identidad/alteridad. Alteridad aparentemente como lo extranjero, lo extraño que podría devenir enemigo. Identidad que ha conllevado un binarismo inclusión/exclusión. Derrida lo señala diciendo que «La guerra interna al *logos*, esa es la pregunta del extranjero [...] también es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser» (Derrida y Dufourmantelle 15).

Y, más adelante, continúa diciendo, a propósito de la relación entre el extranjero y la hospitalidad:

Allí donde se trata de extranjero y de hospitalidad, desde el momento en que el anfitrión (*hosti*), aquel que recibe, también gobierna [...] y se traduce la misma palabra de dos maneras, a veces como «extranjero», a veces como «anfitrión» (45). [...] extranjero se entiende a partir del campo circunscrito del *ethos* [...] habíamos largamente elaborado e interrogado esos límites –a partir, pero también a propósito de las interpretaciones de Benveniste, principalmente a partir de las dos derivaciones latinas: el extranjero (*Hostis*) recibido como huésped (*Hôtes*) o como enemigo–. Hospitalidad, hostilidad, *hostipitalidad* (49).

Estos pasajes nos invitan a analizar la condición de la hospitalidad no solo en su relación antinómica con la hostilidad, sino más aún a partir de su arqueología etimológica entre *hosti*, *ethos*, *hostis*, *hôtes*, *xenón* y *logos* (De Clercq). El tratamiento categorial que nos brinda Derrida es extremadamente considerable para poder hacer el ejercicio arqueológico de excavar en el subsuelo de la hospitalidad. Siguiendo la lógica de su discurso,

aquel ejercicio arqueológico es un operador por medio del cual es posible desenterrar las zonas desconocidas e inquietantes de la familia semántica que habita lexicalmente en el término hospitalidad. En efecto, si existen zonas desconocidas que es necesario desenterrar, esto nos obliga a considerar el estatuto del domicilio, más bien, de la forma domiciliaria en la cual se acoge lo hospitalario en cuanto su *êthos*.

En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles define el *êthos* como el carácter y este se arraiga y se va con-formando por hábitos y por costumbres (*ethos* [De Clercq]). En consecuencia, el carácter sería una «forma de costumbre sostenida en el tiempo» (Carrasco-Conde 15). Si esto lo llevamos a la familia semántica que domicilia la noción de hospitalidad, entonces, aquella constelación etimológica nos brinda luces para interrogarnos sobre las formas de repetición que generan costumbres (*ethos*) y que se ven materializadas en la figura del extranjero (*hostis*), en cuanto extraño (*xenón*); en el huésped devenido, al mismo tiempo, en enemigo (*hôtes*), y cuyo lenguaje es una retórica que inscribe una lengua extranjera traducida y legitimada por su propio discurso (*logos*). Visto así, se trata entonces de profundizar en las grietas de la condición hospitalaria, ya que es ahí donde aparece el pleito inscrito en la noción de *hostipitalidad*.

Desde este punto de vista, la contribución de Humberto Giannini a esta lectura nos puede servir para avanzar nuestra reflexión sobre el reverso, a la vez que sin reverso, de lo sensible traducido en lo insensible a partir de la posición excéntrica del sujeto desde Lacan.

En su texto *La «reflexión» cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Giannini consagra su reflexión a la noción de domicilio. El domicilio, según el autor, no es solo el espacio íntimo y hospitalario en el cual, y por el cual, se inicia el trayecto o, si se quiere, la circulación «reflexiva» de la vida cotidiana, sino que, más aún, es la categoría que constituye el ser-domiciliario que expresa la inversión del sujeto constituyente en subjetividad desconstituida, dislocada o más bien excéntrica. Pero, además, expresa el regreso a sí mismo, a su intimidad y a su singularidad.

Por consiguiente, el domicilio es la morada (*mores*) donde la familiaridad hospitalaria de lo en-sí –en recogimiento– permite el ejercicio de la «reflexión» que define al ser-domiciliado como ser afectado por lo que pasa en su espacio de experiencia, a saber, en el lugar para-otros. Al mismo tiempo, esto que pasa, es decir, el pasar en cuanto aquello que nombra el transcurrir como circularidad rutinaria –y que Giannini lo inscribe en el análisis que hace de la calle en cuanto territorio de dicho pasar– es el modo en que se manifiestan los «sentidos del sujeto» (Butler). Giannini lo expresa diciendo:

El regreso a sí mismo –a un sí mismo cuya problemática no podemos discutir inmediatamente– está simbolizado por este recogimiento cotidiano en un domicilio personal conformado por espacios, tiempos y cosas familiares que me son disponibles. En resumen: por un orden vuelto sustancialmente hacia los requerimientos del ser domiciliado (32).

Ahora bien, es verdad que esto puede leerse como la apología hacia una suerte de identidad entre domicilio y mismidad; sin embargo, lo que intenta sostener Giannini es una experiencia común donde el movimiento del pasar, en la forma de la «reflexión» cotidiana, genera las condiciones para lo inesperado, para una transgresión, como también para una digresión (Derrida 79).

La lectura metamórfica de la experiencia cotidiana como un pasar «reflexivo», operada por Giannini, está inscrita en una temporalidad disgregada, fuera de la ley cuyo espacio está en disputa, en conflicto, en desacuerdo (Rancière 1996), transmutándose a través de «interloquios», tal como los enumeras Giannini, que definen el quiebre, lo inesperado, la pausa en el mero transitar cotidiano a lo largo de la estructura espacio/temporal de mundos sensibles y que alcanzan la significación de aquella *hostipitalité* operada por Derrida.

Los aportes de Giannini sirven para argumentar este primer eje de reflexión sobre una estética de lo insensible y cómo esta forma de sensibilidad insensible se va expresando, no solo en relación con los desarrollos de Freud y su análisis sobre la inquietante extranjería, a propósito de sus indagaciones respecto al carácter operativo del inconsciente, sino también respecto al modo de acción que dicha inquietud extraña domicilia en la condición humana.

A su vez, cómo aquel sentimiento ominoso se desplaza hacia alguna cosa extranjera (*xenón*), la que genera otro sentimiento que es de miedo y de repudio (*forclusión*, *Verwerfung*) en el sujeto y su doble, proyectado en lo otro como extraño y extranjero. Se trata aquí de un repudio a ese *otro* en lo *Otro* extraño y que nos ha orientado a considerar el sintagma conceptual hospitalidad/hostilidad, trabajado por Derrida, frente a lo ajeno que habita en nosotros mismos.

Por consiguiente, esto nos lleva a una cierta separación, a una grieta que es necesario vislumbrar mediante un ejercicio arqueológico, tal como propone Giannini en su texto, para así poder observar aquellos lados que no queremos ver, que permanecen velados, normalizados en cegueras y que ocultan aquella grieta o herida como lugar no solo cruento,<sup>2</sup> sino como un espacio común donde domicilia

2 En su libro *Decir el mal*, Ana Carrasco-Conde establece ciertas distinciones entre cruento, crudo y cruel. Cada una, desde sus etimologías, pertenecen al mismo campo semántico; no obstante, es necesario precisar cómo la autora va desplazando cada uno de los conceptos para relacionarlos entre sí. Todo ello, con el propósito de develar que el mal «puede» hacerse. En cada una de las tres distinciones, Carrasco-Conde dice lo siguiente: «Lo cruento, del latín *cruur*, como resultado de una construcción sociocultural que ha hecho de lo crudo, del latín *crudus*, lo que cuesta digerir entendido como un hecho brutal y sangrante relacionado con actos de sufrimiento o incluso con la extinción de la vida a través de una muerte violenta» (24). Luego, sostiene que lo crudo tiene relación con la cruda realidad: «la cruda realidad, a partir de la angostura (del latín *angustiae*) de los actos que asfixian la existencia, que la hacen más opresiva y generan angustia (donde aparece la crueldad en sus más variadas formas, lo que quiere decir que no sólo es preciso atender a lo que sucede, sino que aquello que nos sucede, más allá de las interpretaciones singularizadas y subjetivas, apunta a algo común que puede observarse en las dinámicas que dan lugar al daño» (25). Finalmente, define lo cruel estableciendo que: «si lo cruento nos ha llevado hasta lo crudo, lo crudo nos conducirá hasta lo cruel. *Cruor*, *crudus*, *crudelitas*. La crueldad (del latín *crudelitas* de la familia de *cruentus*, “sangriento”, y de ahí *crúor*, “sangre derramada”) y por extensión “crudo”) se concibe como el estado en el cual un sujeto es capaz o bien de infligir daño a otro por placer o bien de presenciar el sufrimiento ajeno sin sentirse conmovido» (26). Traemos a colación estas distinciones para sostener nuestra propuesta de que existen dinámicas de lo insensible como una forma estética y que, si bien en cierta medida tiene que ver con lo que propone Carrasco-Conde, lo cierto es que en este artículo no

la indiferencia y, por ende, la insensibilidad.

La inscripción de Giannini de las nociones de cotidianidad y de experiencia en el pensamiento de la reflexión implica no solo recuperar conceptos filosóficos para poder dialogar con ellos, sino que, más aún, aquellas nociones son un lugar común donde convergen estas dos nociones en cuanto dos existencias en y como reflexión. Más aún, el carácter convergente de tales existencias conlleva otra consideración, a saber, que en el contenido de la noción de reflexión habita un encuentro entre el carácter operativo de la reflexión como pensamiento de lo cotidiano y la reflexión como movimiento esencial del psiquismo humano.

En vista de aquello, y para abordar sin más dilación la problemática de una estética de la insensibilidad, como referente de la sensibilidad actual, vamos a detenernos en lo que propone Giannini respecto a la idea de disponibilidad y su relación con el tiempo circular de la vida cotidiana, es decir, su cualidad propia.

En el capítulo V, titulado *La reflexión (hospitalidad y soberbia)*, Giannini recupera una de las categorías claves de las filosofías reflexivas clásicas, y que es la noción de reflexión como el pensar que se piensa a sí mismo, para trasladarla a la vida cotidiana como pensar que se piensa de manera pública. En este capítulo Giannini habla de la reflexión, a propósito de la reflexión psíquica, para comprender el tiempo circular a través de la idea de disponibilidad.

Si bien Giannini ya había analizado el tiempo circular en capítulos precedentes, situándolo en lo que él comprende por la calle y su tiempo civil, es importante constatar la originalidad con la que explora la noción de reflexión a partir de lo que «pasa» –el pasar donde se dan las trans-acciones–, para vincularla con el actuar de las inter-acciones entretreídas por disposiciones afectivas.

Al señalar el carácter de actuación en las trans-acciones, se evidencia que puede tener lugar, en el acto de la acción y en esa zona del «trans», un «entre» que signa el transcurrir del movimiento más móvil, como lo propio de aquello que se desplaza con uno mismo y por donde actúa el pasar; no solo de las disposiciones afectivas, sino, más aún, una cierta disponibilidad «entre» tiempos y contra-tiempos que se vinculan directamente con cierta indisponibilidad.

Ahora bien, Giannini no hace mención al estatuto de lo indisponible; no obstante, para abordar la problemática de la insensibilidad y la indiferencia, la categoría de

---

se está trabajando a partir del mal tal con lo plantea la autora, especificándolo en el prefacio cuando dice que «el empleo del mal se refiere a la distinción entre quien sufre el daño y quien lo hace, más allá de la simple asociación entre, por un lado, mal y perpetrador y, por otro, bien y víctima». Se trata, más bien, de una analítica de lo insensible como experiencia que ha regulado un sentimiento de indiferencia frente al otro, la que ha organizado una forma de habitar el mundo actual y que se cumpliría en la particularidad individualizada y en la contingencia. Finalmente, aquello revelaría una disponibilidad para lo insensible. Disponibilidad que se originaría desde una tópica psíquica que legitimaría la idea lacaniana de que el sujeto surge como efecto de una diferencia significante, a saber, de una grieta constitutiva que conlleva una relación excéntrica con el Yo y que se manifestaría en una segregación interna exteriorizada en la antinomia sensibilidad/insensibilidad; pero también reflejada en la otra antinomia hospitalidad/inhospitalidad en la constitución de la experiencia de cómo hacemos mundo. Mundo que se ha sostenido, en la actualidad, bajo el problema acuciante de la segregación, no solo xenofóbica, sino que también social.

indisponible aparece subyacente cuando el autor de la *Reflexión cotidiana* define la disponibilidad haciendo alusión a algo confuso que «envuelve atmosféricamente a los fenómenos psíquicos puntuales que nos ocurren» (129). Así mismo, esta reorientación de la disponibilidad hacia la posibilidad de la indisponibilidad se puede advertir en la primera variante de la disponibilidad titulada *disponibilidad para otro a fin de ser para sí*. Ahí Giannini destaca un aspecto que pareciera desatendido, no obstante, es útil a fin de pensar una disponibilidad para la indiferencia.

Cuando Giannini define la disponibilidad como un estar accesible, es decir, como un acoger que implica un ofrecerse y hospedar al otro, a saber, a lo extraño, involucra, siguiendo a Derrida, una hospitalidad. Sin embargo, en el acápite de la disponibilidad con fines para sí mismo a costa del otro, lo que está señalado es que ahí, en esa relación del sí mismo y el otro en su trans-acción, aparece una falsa disponibilidad que conlleva lo insolidario.

Es evidente que, en esta relación, la llamada «disponibilidad» más que acoger sólo coge lo que está en la recta de nuestros fines y durante el tiempo que se mantiene en ella. En tal disposición, tanto «lo Otro» como «el Sí» aparecen distanciados del Yo actor al que se refieren. Justamente por la naturaleza de la vinculación, «aquello por lo cual se está disponible» –las personas y las cosas con las que *tenemos que habérmolas*– pertenecen al orden de lo mediatizado; de lo ontológica y éticamente ajeno y distante. Falsa disponibilidad, por tanto. [...] Es este modo de disponibilidad el que genera un tiempo esencialmente inconcluso, tramitador [...] es este modo también el que concita un tiempo ontológica y éticamente insolidario con el mismo mundo del cual ha surgido: el tiempo brumoso y arrastrado del desgano (129).

En una especie de acercamiento y distanciamiento del Yo actor ocupado en tramitar los medios para su realización individualizada, el Sí y lo Otro tienen el mérito de evidenciar una dimensión psíquica como el otro lado de ese Yo supuesto saber-se disponible. Cuando Giannini habla de disponibilidad para sí como regreso a sí, está poniendo en escena el movimiento de reflexión psíquica que no es sino el regreso a sí a través de otra cosa, a saber, de lo Otro de sí.

Si bien Giannini sigue utilizando la categoría de reflexión a partir de un movimiento que define el ser sí mismo como retorno a sí en su unidad esencialmente circular, lo cierto es que, avanzando en su argumento, llega a ciertas interrogantes que le posibilitan considerar el movimiento de la reflexión, no ya como el retorno de sí en un movimiento idéntico a-sí, el que envuelve y circunscribe la unidad esencial mediante su dinamismo de unificación y continuidad del sí mismo del Yo, sino como una unidad psíquica radicalmente diversa, discontinua, des-constituida.

Se trata de grietas que se ocultan y permiten al Yo empírico también ocultarse ahí, dejando aparecer la unidad segregada de una identidad inclusiva/exclusiva. Todo ello ocurre según las articulaciones cotidianas de ciertas ocurrencias, a saber, de lo

que va ocurriendo, como también bajo sus modos específicos de conexión dentro de disposiciones afectivas en los actos de trans-acción e inter-acción, conllevando así posibilidades incalculables. Dicho de otra manera, son actos afectivos que escapan a la «reflexión identificatoria» (Giannini 141), de ahí que son incalculables. No obstante, son parte de su escena constitutiva en el actuar de intenciones proyectadas en el trayecto a sí mismo de la identificación. Trayecto que pasa, es decir, que va ocurriendo a través de conflictos que no aseguran la identidad del sí mismo como unidad, sino que muestran lo extraño para sí mismo. He ahí la relación excéntrica del Yo consigo mismo operada por Lacan.

Hasta el momento hemos analizado cómo actúan las disposiciones afectivas que pueden ser traducidas por una disposición hacia la insensibilidad en actos de trans-acción e inter-acción inscribiéndose en una reflexión psíquica. Más aún, siguiendo a Giannini, dicha reflexión psíquica va ocurriendo a través de conflictos internos que mueven formas de indisposición hacia el otro. Indisposición que, en cierta medida, es recogida por Derrida a propósito del sintagma conceptual hospitalidad/inhospitalidad y ampliada no solo por Giannini, sino también –dentro de la dimensión de la reflexión psíquica– por Freud, a propósito del repudio y sentimiento de miedo frente a lo siniestro que habita en el inconsciente.

Ahora bien, más allá de los matices y las distancias que puedan tener las afirmaciones de los tres autores, lo cierto es que, a nuestro modo de ver, comparten un presupuesto inicial, a saber: la necesidad de visibilizar un silencio, lo no-dicho cuando «eso» no-dicho es un decir que actúa «entre» las relaciones inter-subjetivas; cuando «eso» no-dicho, que habita aquel «entre», procede como una separación o grieta dentro del sujeto mismo en su proceso de reflexión identificatoria. Se trata, pues, de modos de proyección inscritas en supuestas disposiciones en las inter-acciones dentro de dinámicas de trans-acciones hospitalarias como inhospitalarias, es decir, en dinámicas movilizadas por una des-estetización de formas de afectividad que se traducen en actos de indisponibilidad frente al otro.

Por su parte, a pesar de las diferencias en sus estructuras argumentativas, cada autor pone en entredicho, a nuestro juicio, la dinámica que se da en el orden de relaciones dentro de un campo de experiencia sensible. Más aún –y siguiendo lo que plantea Luciana Cadahia en su libro *Mediaciones de lo sensible: hacia una nueva economía crítica de los dispositivos* en relación con el dispositivo, que no es el tema del tratamiento argumentativo de este artículo–, se podría decir que aquella dinámica de relaciones en las inter-acciones afectivas o, más bien, defectivas inscriben una escisión en virtud de la cual se «produce un extrañamiento que penetra en nuestra experiencia, separándola de sí misma y provocando una separación [...] y el peligro de esta lógica de exclusión/inclusión vendría dado porque genera una relación de dominio» (62).

Esta lectura que hace Cadahia parece plenamente justificada y hace explícita la manera en que puede ser articulada no solo la dinámica de las inter-acciones afectivas, cuyo movimiento otorga la posibilidad de ser o de llegar a ser defectivas, sino, igualmente,

el acto mismo de sentir. Desde este punto de vista, es innegable el esquema aristotélico respecto a la sensibilidad. En sus reflexiones sobre el movimiento, desarrollado en su *Física*, Aristóteles se había propuesto mostrar cómo el acto de sentir aparece sensitivamente. En virtud de esto, dicho acto sería una disposición a aquello que aparece sensitivamente, más bien, es una disposición como condición para estar siendo afectado. Y esto ocurre por un movimiento en la afección misma; este movimiento se desenvuelve como pura posibilidad de ser sentido y al momento en que afecta al sintiente, entonces llega a ser actualmente sentido. Se trataría de la sensación en acto que abre el campo de la sensibilidad. Tenemos, pues, que «el acto de lo sensible y del sentir son uno y el mismo» (*Acerca del alma* 425b25) y esto marca un hecho indiferenciado en el sentir, un hecho anterior a toda conceptualización diferenciadora, a saber, a toda objetivación.

Desde esta perspectiva, retomaremos la pregunta formulada en la introducción: ¿cómo definir lo insensible? Siguiendo a Aristóteles, cuando el estagirita explica el movimiento también plantea que el pensar es ya un movimiento. Desde este punto de vista, escudriñar en el contenido de la pregunta que interroga lo insensible es dejar aparecer su objeto de pensamiento y para eso tiene que llegar a ser pensado. Dicho de otra manera, tiene que ser pensable. Pensar lo insensible, en cuanto estética de la afectividad actual en su movimiento hacia la defectividad o, más bien, hacia una indisposición defectiva, es dejar aparecer que lo insensible llega a ser en un movimiento reflexivo del pensar en la formación del sujeto. Formación en la cual domicilian las pasiones.

Esto lo explica muy bien Judith Butler en su libro *Los sentidos del sujeto*. La tarea asignada a la formación del sujeto, que la introducción de libro de Butler hace explícita, es mostrar cómo damos por hecho que en la constitución del sujeto hay algo que lo precede y que es exterior a sí del sujeto mismo. Esta exterioridad sería la certeza de que coexiste una vulnerabilidad *a priori* en el sujeto y que antecede a la formación de su Yo consciente. Se trataría, a propósito de aquello que dice Aristóteles en relación con el acto de sentir como condición de estar siendo afectado, de que el Yo es afectado por algo *a priori* que, a su vez, le da forma. Incluso, cuando Butler hace referencia al Yo, lo está considerando desde un impersonal y no desde un pronombre posesivo bajo una idea legisladora. Sobre todo, se puede establecer la analogía con Aristóteles cuando él afirma la unidad entre el acto de lo sensible y el sentir como condición previa a toda conceptualización autorreferencial del Yo. Butler lo plantea diciendo:

Estoy insinuando que antes de poder decir «yo» ya me veo afectada, y que en cualquier caso tengo que estar afectada para ser capaz de decir «yo». Sin embargo, estas proposiciones tan claras fracasan al intentar describir el umbral de vulnerabilidad que precede a cualquiera de los sentidos de individuación o la capacidad lingüística para la autorreferencialidad. Se podría decir que solo estoy sugiriendo que los sentidos son primarios y que sentimos cosas, experimentamos impresiones, antes de formar cualquier pensamiento, incluyendo los pensamientos que podamos tener de nosotros mismos (12).

Lo que en principio está planteado en esta cita es que entre la capacidad narrativa que organiza al Yo, elevándolo a un estatuto de «autoridad narrativa» (14) bajo un Yo soberano, y el proceso de verse afectado dentro de un conjunto de relaciones constitutivas, siempre se da un desfase, y este expresa un patrón de ruptura que compone y, a la vez, rompe la formación del sujeto. Incluso, aquel desfase actúa sobre una dimensión sensible que imposibilita dotar de una secuencia narrativa al proceso de verse afectado. Más bien, se trata de procesos transitivos inscritos en las afecciones y que se alejan de una teoría explicativa de la formación del sujeto en cuanto secuencia causalista, donde el sujeto se forma tras la acción de una causa. Incluso se trata, desde la perspectiva explicativa, del establecimiento de una lógica iterativa que condiciona la actividad formadora del Yo. Todo ello mediante la reiteración afectiva en virtud de la cual se conforma el sujeto. Por último, dicha lógica es la norma que condiciona el actuar del Yo soberano.

Por el contrario, aquel principio de desfase –y que es posible leerlo a la luz del sujeto excéntrico de Lacan– inscribe un «entre», un «inter» y un «trans» que denota la transitividad como forma de relación sensible dentro de un espacio de movilidad. Más aún, aquella transitividad otorga a dicho desfase la posibilidad de desplazar al sujeto centrado, que actúa bajo una autoridad narrativa, tal como lo indica Butler, fracturando al Yo soberano. Tal principio es la «subjetividad» de aquel desfase.

De la misma manera, este principio, que resulta de «un campo de desarmonía potencial» (Butler 20) de las afecciones más que de un sujeto formado y centrado, que no puede aplicarse más que desde una estética de las afecciones, no puede entonces tener la misma validez normativa por medio de la cual se ha unificado al sujeto manifestado como «individualismo soberano» (20). Validez normativa que ha funcionado, en la unificación del sujeto soberano, más como idea legisladora y menos como idea reguladora.

Sin embargo, el texto de Judith Butler no se detiene ahí. Invoca otro razonamiento que posibilita visibilizar la analítica de una estética de la insensibilidad que se vincula con la indiferencia y la insolidaridad. Y el vínculo que intentaremos establecer parece de mayor importancia que aquel de una lógica iterativa determinada por dominios normativos y de espacios legislativos, los que han movilizad un pensamiento de lo insensible y cuyo movimiento reflexivo conlleva indisposiciones defectivas.

Siguiendo a Butler respecto a su des-interés en el modo en el que se da la actividad del Yo pensante y soberano para poner el acento, más bien, en las condiciones sensibles de ser sentido, afectado y del sentir mismo, en el capítulo segundo titulado «Merleau-Ponty y el tacto de Malebranche» la autora consagra su reflexión a la relación entre actuar y tocar. Su análisis se sostiene en lo que ya habíamos señalado en la introducción con relación a la idea de que cuando actuamos nuestros actos están mediados por un terreno de alteridad que, siguiendo nuestro argumento, se expresan en movimientos transitivos de inter-acciones y de trans-acciones que tejen mundos inter-subjetivos.



Ahora bien, cabe preguntarse –a propósito del vínculo que intentaremos sostener y que es más importante en relación con la crítica hacia la lógica iterativa, que ha llevado también a formas narcisistas de desafección y de insensibilidad–: ¿y si las condiciones sensibles de ser sentido y de ser afectado hoy son un modo de inter-acción y de trans-acción que caracterizan la insensibilidad como dinámica en virtud de la cual se ha generado una experiencia donde la insensibilidad adquiere sentido? ¿Es la insensibilidad una dinámica que ha construido algo in-mundo en las inter-acciones que han fracturado la posibilidad del tacto? Pensar la dinámica de la insensibilidad implica necesariamente referirse a aquella esfera en que la insensibilidad adquiere sentido, y es a partir de esta zona de sentido que se hace necesario indagar en el orden in-mundo de las relaciones.

### Afectividad in-munda como con-tacto de experiencia

El surgimiento de una estética de lo insensible, como dinámica que alimenta el decir-actuar de y en lo in-mundo, nos lleva a examinar, o más bien a poner atención, no solo en el carácter inhóspito del mundo, sino igualmente en la red por medio de la cual se conforman las relaciones de tactilidad que, siguiendo a Judith Butler, es un «tacto que no pertenece a ningún sujeto» (56). Comencemos por analizar y preguntarnos acerca de aquello que produce un orden y cómo este orden articula una dinámica.

El término *mundus* denota un orden y, por ende, implica una armonía, una limpieza que da cuenta de un cierto *kosmos*. Un derivado de *kosmein* (De Clercq) en tanto algo es bello. Si bien el concepto mundo en griego significa *kosmos*, su cosmética, o más bien lo ordenado y la ornamentación, permite comprender que el mundo aparece con arreglo a algo. Así, mundo es una dis-posición que va configurándose en relaciones, cuyo orden se enmarca en dinámicas inter-subjetivas de con-tacto (*Hàptesthai*). Es por medio de aquella disposición que el mundo va apareciendo en un movimiento por medio del cual lo sensible propio y lo sensible común alimentan y se alimentan alrededor de un principio de inteligibilidad que hace de las relaciones inter-subjetivas, y en con-tacto, un espacio de comprensión.

Aunque en ocasiones solemos habitar el mundo como algo dado, lo cierto es que el mundo puede ser una experiencia de fenómenos sensibles, los que hacen imposible pensar un objeto-mundo. Ya Kant, en su *Crítica de la razón pura*, particularmente en la «Dialéctica trascendental» en el capítulo II: La antinomia de la razón pura donde se destaca el primer conflicto de las ideas trascendentales [A427/B455] (394-396), plantea que el mundo es una totalidad ordenada; no obstante, no se da por la sucesión de cosas, sino que por una acción recíproca. Es por medio de esta acción recíproca que el mundo es definido como totalidad unificada. Más aún, dirá Kant, la actividad de la acción recíproca quiere decir que el mundo aparece bajo una serie de acontecimientos ligados «entre» sí. Este «entre» es lo que podría otorgar la com-posibilidad de inter-acciones

que no conforman una unidad, en un sentido cuantitativo y automatizado de elementos que llamamos mundo, sino que entrañan una unicidad, como algo único, otorgando a aquella com-posibilidad en el «entre» la aparición de nuevos mundos.

Por su parte, el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* respecto a la analítica existencial y las «dificultades para obtener un concepto natural del mundo» (63) propone una orientación que posibilita ver el fracaso de la misma analítica existencial cuando se la considera dentro de una noción natural del mundo. Se trata, por el contrario, de que la analítica existencial no puede ser comprendida bajo aquella noción natural de mundo a través de un principio de orden, tal como se puede inferir en Kant, salvo su idea de acción recíproca que, en cierta medida, rompe con el principio de sucesión. En tal sentido, la noción de mundo se da, como fenómeno, en la constitución fundamental del ser-ahí (*Dasein*).

Más aún, dirá Heidegger, lo fundamental del ser-ahí es la estructura del ser que es en el mundo. En efecto, el acento estaría puesto en el «en» el mundo, preposición que denota lugar y que expresa la mundanidad, «se trata de poner de manifiesto la constitución ontológica del “en”» (66). En rigor, queda la posibilidad de ampliar el análisis caracterizando comparativamente aquella preposición «en» con lo que examina Aristóteles cuando habla de la noción de lugar. En su libro IV (208a-223b) de la *Física*, el lugar (*topos*) es un «donde» concreto relacional. Este «donde» que define el lugar conlleva la distinción de las diversas formas en que una cosa está, y este «estar» es, sin duda, una estructura necesaria para examinar inductivamente, y a partir de una analítica conceptual, el «en» como un estado primario de afección. Ahora bien, para Aristóteles, aquello que define el lugar es un dónde, pero no en el sentido de un estar «en» un lugar, sino que el lugar es un dónde como límite que «está» en lo limitado. Sin embargo, el esquema de Aristóteles es útil para analizar aquello que dice Heidegger en relación con la pregunta que interroga por «ser en».

Según Heidegger, la preposición «en» es una relación recíproca «en» el espacio y respecto a su lugar «en» este espacio. Así, aparece una sustitución del «en» hacia el «dentro» del mundo, lo que da «una determinada relación de lugar» (66). Y lo especifica diciendo:

El «ser en» dista tanto de mentar un espacial estar «uno en otro» entes «ante los ojos» como dista «en» de significar primitivamente una relación espacial [...]; «en» procede de «habitar en», «detenerse en» y también significa «estoy habituado a», «soy un habitual de», «estoy familiarizado con» (66-67).

Encontramos en esta cita, por una parte, ciertos puntos de conexión sobre lo ya indicado anteriormente respecto a los análisis desarrollados en Freud y en Giannini. Pero también, y de forma tangencial, respecto al sintagma conceptual hospitalidad/hostilidad en Derrida, sobre todo en la particularidad «habitar en», así como aquello que propone Carrasco-Conde, pero no con relación a decir el mal, sino en la especificidad de la cita «estoy habituado» «ante los ojos» al mal.

Por otra parte, detectamos una posibilidad de pensar las relaciones de tactilidad tal como sostiene Butler y en correspondencia no con la mundanidad, sino con la in-mundanidad, a saber, como lo contrario a lo que es y lo que debe ser; más específicamente, localizamos puntos de conexión respecto a la noción de lugar como un estar «en» contacto. No obstante, nos preguntamos cómo esta forma de mundanidad, a propósito de Heidegger, se orienta hacia la in-mundanidad.

De cualquier modo, aquí no se está pensando la in-mundanidad como una negación de lo que es y debe ser, al modo de un imperativo normalizado y perfectible de lo que es un mundo; tampoco se está pensando como suciedad o como el griego clásico, a saber, sin-mundo, sino que se está pensando en una forma de relación «donde» el lugar del estar experiencial en los con-tactos afectivos han hecho exponer la falta constitutiva del sujeto (Lacan, «Le désir»).

Por su parte, el concepto de falta no tiene que ver con la idea de imperfección, a propósito de lo que se podría entender por in-mundanidad, sino que más bien se trata de una categoría psicoanalítica desarrollada por Jacques Lacan en varios episodios de sus seminarios y que está en directa relación con el sujeto excéntrico. Sin embargo, antes de profundizar en ese aspecto específico de las enseñanzas de Jacques Lacan, es necesario detenerse en lo que plantea Judith Butler en relación con la tactilidad, más bien, detenerse en «las condiciones de posibilidad del tacto, una tactilidad que excede cualquier otro tacto dado y que no puede reducirse a una acción unilateral realizada por un sujeto» (55).

La discusión que establece Judith Butler en el capítulo antes señalado de su libro *Los sentidos del sujeto* se enmarca principalmente en un diálogo con Merleau-Ponty y con Malebranche. Diálogo que será determinante para sostener su tesis respecto a la tactilidad en con-tacto con las pasiones particularizadas dentro de afecciones en la formación del sujeto. Formación con-formada, de manera intrínseca, por un conflicto interno que enuncia un choque entre sujeto de acción y objeto de una acción expresada involuntariamente.

Siguiendo la cita anterior, Butler recoge el tacto como una acción tangible que tiene que ver, originariamente, con la carne. El acento puesto en la carne viene de los análisis hechos por Merleau-Ponty respecto a la noción de cuerpo desarrollado en su libro *Fenomenología de la percepción*. Si el cuerpo es una zona que posibilita una espacialidad, dicha zona comprende al cuerpo como cuerpo-lugar en virtud del cual se pone en escena un tránsito que conecta con el mundo. Se trataría, en dicho tránsito, de una configuración relacional entre la corporalidad y su con-tacto con el mundo, en cuanto red que estructura una intencionalidad. Por su parte, el tema de la carne llama su atención porque Butler logra identificar el hilo conductor de la obra *Fenomenología de la percepción* con su posterior obra titulada *Lo visible y lo invisible*.

Sobre todo, cabe destacar que el contexto conceptual de las obras de Merleau-Ponty está delimitada, justamente, por la idea de intencionalidad: concepto clave del método fenomenológico. Dentro de esta perspectiva, Butler consigue encontrar puntos en común en ambas obras para poder profundizar en el tema de la tactilidad, una tactilidad

de suyo fáctica. A su vez, elabora los contornos del sentir cuya potencia insiste y se inscribe en experiencias vividas, es decir, en una *Lebenswelt* (mundos de vida). Lo que hace este *Lebenswelt* de la experiencia es, entonces, de desnudar y, a la vez, desnudar ciertos nudos de significados y sentimientos que se harán y se desharán de otro modo en una nueva red. Donde esta nueva red es un entretejido corporal.

En tal sentido, el significado del cuerpo que da Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción* le posibilitará a Butler elaborar su tesis de un Yo sintiente, esto es, un Yo que se afecta y que su propia afección solo es posible a condición de una corporalidad expuesta a las alteridades de la experiencia. Por ende, el cuerpo es condición incondicionada permanente de la experiencia, y si el cuerpo es una materialidad inherente al sentir, a la afección, entonces, esta materialidad presupone una carne, una carnalidad como red en la cual se vive.

Resuena aquí Carrasco-Conde cuando hace ver en su libro *Decir el mal*, en clara referencia a Arendt, que se parte de lo crudo en relación con el «horror indecible» (23) cuando se trata del mal. La especificidad que aquí interesa es, justamente, la noción de crudo, pero no para pensar el mal, sino, tal como sostiene Arendt, para abandonar las «categorías y reglas generales en las que encuadrar nuestras experiencias» (cit. en Carrasco-Conde 23). De la misma manera, interesa la noción de crudo, a propósito de la carnalidad, pero no para escudriñar en lo cruento entendido como crueldad conllevando a lo sangriento, como lo desarrolla Carrasco-Conde en la primera y la tercera parte de su libro. Tampoco interesa tomar la noción de lo crudo desde una «cruda realidad» (25) en términos de angustia como resultado de un daño, tal como lo analiza la autora en la segunda parte de su libro. De lo que se trata es de ir más allá de las categorías que han revestido la noción de crudo en el sentido en el que lo ha considerado Carrasco-Conde; más bien, es tomar esta noción en su extrema desnudez, es decir, en la carne como materialidad corporeizada y como lugar «donde» se expresa la sensibilidad. Siguiendo la lógica de la autora, la idea es cambiar su perspectiva y pensar lo crudo, reiteramos, en su extrema desnudez y, tomando la fórmula de Carrasco-Conde, pensar en la desnudez significa des-ocular el reverso de lo crudo en cuanto carne y como lugar que inscribe un «donde» relacional concreto «en» su estado primario de afección, tal como lo señala Aristóteles.

Citando unas frases de Carrasco-Conde que resultan cruciales para la propia reflexión de Butler sobre un «yo sensible» (Butler 62), Carrasco-Conde dice: «lo contrario a la sensibilidad no es la razón, sino la incapacidad de sentir [...] no hay razón sin sentimiento [...] sentir necesita de otro [...] es este sentimiento y cómo nos ayuda a constituirnos con los otros según sea su modulación lo que nos hace humanos o inhumanos» (21). No cabe duda de que el «yo sensible» puede otorgar un diálogo con la especificidad de una parte de las frases de la autora, a saber, «no hay razón sin sentimiento», y esto podría aseverar una directa conexión entre el yo y la razón, siguiendo la tradición filosófica. Incluso, se puede constatar que una sensibilidad primera inaugura un sentimiento en la racionalidad del yo. Y esto hace de la sensibilidad una noción especulativa.

Sin embargo, cuando Carrasco-Conde afirma que la antinomia de la sensibilidad no es la razón, sino que es su imposibilidad manifestada en un no-sentir, y continuando la idea de la relación entre el yo y el otro como red que despierta el sentimiento que nos constituye como humanos o inhumanos, podríamos decir que esta posibilidad de constituirnos como humanos o no, a condición de la necesidad del otro para poder sentir, supone un riesgo, ya que no se trata de que el yo sienta en algunas ocasiones, es decir, en su dependencia y sujeción al otro, sino que de lo que se trata es que aquella condición supone una unidad entre el yo y un sentimiento condicionado, casi como una suerte de hospitalidad condicional, siguiendo a Derrida.

Incluso, y siguiendo a Butler, de lo que se trata es que la constitución del yo, aquello que lo inaugura, es ser-sintiente, y esto pasa por el tacto como condición incluso previa de la sensibilidad y como «principio activo que motiva el sentir y el conocer» (62). Es desde este principio, sostenido por los presupuestos de Malebranche, que Butler apuntará su reflexión a una gramática del tacto que habla a través de un yo sintiente, esto es, a la idea que, más allá de un yo en primera persona, de lo que se trata es que el relato del yo aparece por medio del lenguaje en un acto de autorreferencia provocado por lo que le afecta, es decir, por el tacto que abre la capacidad de relatar sus sentimientos, sea de dolor, de placer o mediante el grito como extrema expresividad.

Ahora bien, cuando Butler habla de esta autorreferencia en el «yo narrativo» (66) no se está refiriendo a una autoidentidad, es decir, a un sujeto centrado, más bien, está indicando que aquello que le afecta al yo le afecta por el tacto que abre el relato de su sentir. Así mismo, está queriendo decir que existe una relación, un con-tacto entre algo exterior, es decir, una alteridad que toca al yo y lo hace nacer a partir de esta sensibilidad exterior que es, a su vez, referencial. Por último, está queriendo decir que esta referencialidad se refiere, pero se refiere también a un afuera que la anima y a un yo-táctil que inscribe al yo como un ser sintiente. Esta co-relación es el entrelazo de la propia carne. Es el entrelazo, como concepto que se sirve Butler a propósito del capítulo del libro de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*, el que le proporciona la idea de que el tacto actúa y anima al yo creando las condiciones para su sensibilidad.

El hecho de ser tocado supone, sin duda, someterse a algo que viene de fuera, de modo que yo, fundamentalmente, soy ocasionado por algo que está fuera de mí, que yo experimento, y ese experimentar designa cierta pasividad, la cual no debe entenderse como lo contrario de la «actividad». El experimentar este tocar significa que existe cierta apertura hacia el exterior que pospone la plausibilidad de cualquier reclamo de autoidentidad. El yo es ocasionado por la alteridad, y esta ocasión persiste como su estructura necesaria y animada (Butler 66).

Las conclusiones derivadas de todo lo anterior conllevan plantearse la cuestión sobre el mundo como experiencia carnal del con-tacto y, más bien, de qué manera cobra su certeza en la sensibilidad, pero no para indicar que la sensibilidad del mundo viene dada y que provee de un fundamento, sino para señalar que hay una experiencia del

mundo que se sigue del tacto que entrelaza la antinomia sensibilidad/insensibilidad, conllevando mundanidades que inter-actúan de forma in-munda. Este será el apartado conclusivo de nuestra reflexión.

## Conclusiones

Hasta el presente hemos intentado establecer cierta caracterización de los lazos entre sensibilidad, tacto, carne, sentimiento y Yo para nombrar el mundo como una suerte de «*Die sinnliche Gewissheit*» (certeza sensible) (Hegel, *Fenomenología* 63-70).<sup>3</sup> Esto apunta a analizar otro lazo o, más bien, entrelazos, y es la relación entre el estar experiencial del sujeto en falta y lo in-mundo. No vamos a profundizar mucho en las enseñanzas de Lacan pues, en cierta medida, hemos enunciado algunas precisiones de cómo opera el sujeto excéntrico y que tiene relación fundamental con el significante, específicamente con la diferencia significante en virtud de la cual el sujeto es efecto.

En el seminario sobre la carta robada, Lacan afirma que la insistencia del significante, en su encadenamiento, es un movimiento que implica una ex-sistencia; esta ex-sistencia es la que nombre el lugar ex-céntrico del sujeto del inconsciente. Este sujeto del inconsciente, a la vez, es un «eso» que insiste y des-articula al sujeto centrado racional, ya que le instala una falla, una brecha, y que no es sino su falta constitutiva como aquello que se hurta de la razón del Yo. Dicho de otra manera, se escapa del Yo narrativo autorreferencial, tal como lo indica Butler, dejando a la intemperie el error, el desvío, es decir, lo ex-céntrico que habita en la formación subjetiva. En tal sentido, la entrada del sujeto al mundo, a su ex-sistencia, ya viene con una falta constitutiva, y esa falta o falla, en la ex-centricidad o diferencia significante, comporta una antinomia. Antinomia que puede leerse a la luz de una brecha sensible/insensible. La pregunta que cabe hacerse es ¿cuáles fueron las condiciones de emergencia que hicieron posible hoy dejar aparecer lo insensible como dinámica de experiencia? ¿En qué medida esta experiencia cobra su sentido en las inter-acciones y el con-tacto con y «en» el mundo expresado en indiferencia?, en su lugar, en ese dónde, tal como lo señala Aristóteles.

Desde la perspectiva anterior es importante destacar un punto interesante desarrollado por Valentina Bulo en estos momentos conclusivos de este artículo. En un texto aparecido el año 2022, la autora da cuenta del con-tacto, es decir, del tocar o no tocar, y que ella expresa muy bien planteando la noción de (no)tocar como un tránsito que se regula por un «imperativo tácito de no tocar», y agrega que «el tocar nos aparece en primera instancia como una amenaza», la que ha conllevado una cierta «atrofia táctil-afectiva» (169-170). El tratamiento argumentativo de Bulo sugiere varios niveles de

3 Véase en su versión en alemán. «Die sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meinen», *Phänomenologie des Geistes* (63-70 [5-40]).

reflexión, sin embargo, solo nos ceñiremos a algunos puntos interesantes a destacar para nuestro propósito. Dichos puntos son las articulaciones entre límite, miedo, tocar y ser dañados. Este paisaje conceptual nos permite vislumbrar que hoy asistimos al miedo de tocar y ese miedo inscribe un límite que instala una barrera para evitar ser dañados. No es como lo plantea Bulo, pero, insistimos, es un abanico posible para reflexionar sobre mundos in-mundos revestidos por el miedo y el daño. Revestimiento que se refleja en la barrera y mecanismo de defensa operadas como indiferencia frente a las sensibilidades ajenas o falta de tacto en las inter-acciones y con-tactos con el otro, debido justamente por aquella negación del tocar, a saber, del no-tocar. Quizás, en la actualidad, el hacerse con el otro ha implicado, en la inter-acción y en el con-tacto, modos inter-subjetivos donde el acento está puesto, justamente, en el tránsito que posibilita el desplazamiento del con-tacto o el contacto-con que habita en el hacerse con el otro, lo que se ha vuelto una amenaza, constituyendo y generando mundos sin mundo.

## Referencias

- Alighieri, Dante. *Commedia: inferno*. Revisión del texto e commento di Giorgio Inglese, nuova edizione. Carocci editore, 2016.
- Aristóteles. *Acerca del Alma*. Gredos, 1978.
- . *Ética a Nicómaco*. Alianza, 2005.
- . *Física*. Gredos, 1995.
- Bulo, Valentina. «(no) tocar: consentimiento, placer y violencia». *Poblado en llamas. Comunidad y violencia en la mirada filosófica contemporánea*. Tecnos, 2022.
- Butler, Judith. *Los sentidos del sujeto*. Herder, 2021.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou. *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Paidós, 2022.
- Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Carrasco-Conde, Ana. *Decir el mal*. Galaxia Gutenberg, 2022.
- De Clercq, Danielle. *Etymons grecs et latins du vocabulaire scientifique français*.
- Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, 2008.
- Freud, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche), 1919*. Editions Philosophie, 2019.
- Giannini, Humberto. *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Meiner, 1988.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Hochman, Paula. «El sujeto, nombre de lo excéntrico». *Revista Borrromeo*, n° 3, 2012.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Taurus, 2006.

- Lacan, Jacques. «Le désir et la jouissance (1958)». *Les formations de l'inconscient*. Du Seuil, 1998.
- . «Le séminaire sur La lettre volée (1956)». *Écrits*. Du Seuil, 1966.
- . «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du moi [Je] comme nous le révèle l'expérience psychanalytique». *Écrits*. Du Seuil, 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini, 1993.
- . *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, 1970.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, 1996.
- Sato, Yoshiyuki. *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan, 2007.