

PRIMERA PARTE

HACIA UNA RE-EROTIZACIÓN DE LOS CUERPOS

Punto G: orgasmo y filosofía

Comencemos por la fuerza caótica fundante: en el instante erizante de la piel, sobre ese torrente sanguíneo incontrolable, moviéndome junto a esa energía musical imparable, tendrían que inaugurarse estas palabras y reflexiones sobre el vínculo mágico entre cuerpo y creación. Sería lo más pertinente, lo más coherente, lo más fiel exponer así estas palabras, ya que esto no trata sobre alguna lógica depurada, sino sobre lógicas contaminadas, sensaciones e intensidades. Así, no me queda más que exponer estas reflexiones, sin la justicia adecuada, antes o después del acontecimiento, del *instante*: antes, en una preparación que se demora toda una infancia, todo un letargo erótico, toda una etapa lúdica que nos prepara para el gran descubrimiento animal y explosivo del placer; después, en el cansancio, en la mirada perdida por la descarga, por la contracción, el deseo infinito de lo infinito, donde el sol puede iluminar nuestros ojos lánguidos de conformidad

sin encontrar el horizonte del objeto. En ambos momentos, la escritura no es fiel con el acontecimiento. Pues, realmente estamos «fuera-de-sí». La juntura entre escritura y descarga, escritura y contracción, entre reflexión, tensión y distensión, son mediaciones prácticamente imposibles de dirimir. Sus encuentros serían demasiado extravagantes y burgueses para los entusiasmos intelectuales hiperproductivos actuales, y sus exposiciones, sus rastros y evidencias, demasiado violentas para las privatizaciones digitalizadas de la intimidad. Escritura que funciona como recuerdo de una explosión primitiva, escritura como danza de las imágenes que envuelven los futuros y deseos locales, cuya esfera es una verdadera burbuja de bronce que cobija sueños e intensidades creativas. El orgasmo es, y será, la primera rotura esférica de la autonomía de la composición subjetiva, la *suspensión de la razón*, la descentralización del «yo», una fuerza de *re-creación* del individuo marcado por un trauma sensible mucho más arcaico que el asombro. La epidermis activa, creativa, erizada por el viento, que envuelve lo viviente, se desencadena hacia un vértigo deseado, poroso y migratorio. Con funcionalidades sexo-políticas distintas, la improductividad orgásmica se establece como escena de una composición erótico-político inigualable que, hoy por hoy, sacude las plataformas capitalistas digitales. Tuvo que entrar en escena la glándula antes pormenorizada, víctima de las invisibilizaciones morales y patriarcales, marcada por la censura de la prudencia, manifestándose en una primavera clitoriana, o en un invierno prostático, para que nuestra era pudiese concebir la anarquía de las ocupaciones primarias como un asunto trascendental para nuestras

vidas, aunque «inútil» para nuestra época hiperpolítica¹. De hecho, podríamos anunciar de entrada el carácter completamente postorgánico, hetero-erógeno y multizonal de la descarga orgásmica: el futuro político de las compensaciones energéticas se centrará en una deconstrucción de las plataformas capitalistas digitales que administrarán estas vibraciones y exposiciones corporales improductivas.

Escribir sobre el orgasmo es una de las cosas más sencillas que existe. O, por lo menos, debería serlo, pues es *la desnudez del alma que surge como grito o lamento*. Autoexploración de la escritura, autoexploración del cuerpo: escribir evocando el juego del alma. Las tradiciones, las normas y las herencias inmateriales y simbólicas, sin embargo, han solapado su potencia sapiencial hasta convertirlo en una temática compleja entre los individuos. No es menor, a propósito de esta complejidad, lo que señala el psicoanalista Luigi Zoja, sobre la «revolución del psicoanálisis» que permitió una *autorización de la sexualidad*², pero que devino en una extraña libertad no encontrada en la cultura. Aunque esta compleja relación entre sexualidad y cultura es inevitable, debido a los aportes de Freud al respecto, incuestionable y contradictoriamente, a la vez, lo que nos ha alejado de las virtudes orgásmicas, es el trabajo, más que la

1 «Clítoris: ese pequeño secreto hinchado que persiste, resiste, asedia la conciencia y lastima el talón, es el de un órgano, el único, que solo sirve para el placer, y por lo tanto, “para nada”. La nada misma, la inmensa nada, el todo o nada del goce femenino [...] El contraste con el orgasmo masculino, el orgasmo femenino no cumple una función directa en la reproducción. Después de haber tenido un papel preponderante en la ovulación, perdió en buena medida esa función en las mujeres para no ser más que placer». Catherine Malabou, *El placer borrado. Clitoris y pensamiento*, Palinodia-La Cebra, Santiago, 2021, p. 11 y 37.

2 Luigi Zoja, *La pérdida del deseo. Por qué mundo está renunciando al sexo*, FCE, Buenos Aires, 2024, p. 24.

cultura. Así lo deja estipulado, no sin sus aprehensiones respectivas y temores circundantes, Bataille, pues, «el trabajo es la clave de la humanidad, los hombres, a partir del trabajo, se alejaron por entero, a la larga, de la animalidad. Y, en particular, se alejaron de ésta en el plano de la vida sexual»³.

Por tanto, es complejo hablar sobre el orgasmo, no porque sea difícil retratarlo, o vivirlo, como un tabú consuetudinario, como una fuerza misteriosa. Es complejo debido a su gran altura, a su clara potencia rudimentaria, a su desbordante sustancialidad del alma, a su actual nostalgia o anhelo salvaje, a su cuidadosa dedicación por aquello que se habita en un interior desconocido; producto de esa sensación de acabamiento, de *alegría*, de recuperación de sí mismo o sí misma, la recreación de esta aproximación hacia la muerte es lo más fiel a nuestra identidad pasajera en la vida, y nada tiene que ver con el trabajo. El orgasmo es, sin más, una señal de la muerte, pero en vida, interpelando nuestra felicidad y nuestra libertad. Es la felicidad transportando la muerte. De ahí que sería absurdo hablar de orgasmo y muerte como meras itinerancias de la vida sexual. Este punto es provocador, pues entre ambas se divorcia, precisamente, el vínculo entre la vida y sus coerciones. Así como no habría *mí* muerte, tampoco habría *mí* orgasmo. La energía fundante del orgasmo se libera de todo control vital, de toda composición subjetiva; dejamos de ser. Habría una impropiedad de la energía liberada, *espaciando una vida otra*. El orgasmo materializa una verdadera *experiencia de alteridad*.

La relación entre Filosofía y orgasmo (advirtiendo la conjunción), por lo mismo, se torna aún más sospechosa; la Razón –por ejemplo–, la cima del pensamiento occidental y moderno,

3 Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 61.

con su cálculo energético corporal, se encontraría frente a una desazón interminable que, poco a poco, se transforma en un recuerdo de lo pensado, de lo intuido, sobre el futuro del progreso civilizatorio. Al quedar completamente suspendida u olvidada por el ejercicio fundado sobre la búsqueda del orgasmo, la llamada conciencia (el *logos*) entra en un colapso ontológico, donde el cuerpo empezó a liberarse de sus ataduras temporales y epocales, escapándose de las manos de la razón maquínica⁴. Gracias a la memoria horizontal del cuerpo, donde se representan los ejes de un recuerdo basado en la sensación e imágenes flotantes de la piel, la vida descansa del arduo trabajo epistemológico, productivo y operacional, e inicia su generación de saberes insurrectos, retornando a la superficie epidérmica originaria sin convulsiones que la atan a un sentido programado. Esta memoria del cuerpo le recuerda al alma su potencia múltiple de transformación material: *en* cuerpo no se nace, *corpus* se hace. Por eso, los primeros años de vida son la etapa preparatoria donde aquellos seres van produciendo (*auto-poiesis*) las imágenes –voluntarias e involuntarias– que permitirán, lentamente, generar un sentido, una identidad, al *envoltorio liminal*. La piel, al final del día, se vuelve una añoranza, un recuerdo de que *hay* cuerpo.

Sin dudas que escribir sobre el orgasmo y la filosofía, sobre su vínculo secreto, puede resultar de perogrullo, pues, entre

⁴ «Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros, de tal manera que no sólo le dé exteriormente el color y la forma de todos los miembros, sino también que introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones que se pueden imaginar procedentes de la materia y que sólo dependen de la disposición de los órganos», René Descartes, «Tratado sobre el hombre», *Obras completas*, Gredos, Madrid, p. 675.

ambos ejercicios se encuentran acumuladas y configuradas por antonomasia redes de placer y sensaciones biológicas inquietantes, creando conexiones milenarias de liberación y espacio para los cuerpos de cualquiera. Una ciencia como el psicoanálisis se edificó sobre la estrechez perceptiva entre un sujeto deseante por adquirir las verdades de la naturaleza erótica y orgásmica, y un individuo que reconstituye incesantemente la realidad a partir de dicha fuerza deseante. No obstante, la instalación de la terapia psicoanalítica moderna como «cura» de las fuerzas psicóticas y neuróticas, implicó la no desdeñable sospecha de que dicha cura universal no fue más que los fuertes intentos (desseos) de una sociedad burguesa europea por controlar y ajustar los nuevos espíritus progresistas y productivistas de la sociedad, aplacando las fuerzas creativas primarias de los seres vivientes, con efectos incalculables en la cultura, la política y la economía. Por este motivo, la preocupación central de este libro rondará, en cambio, en torno a la libertad orgásmica energética como radicalización política del cuerpo improductivo, alterando los espacios de programación energética e hiperproductividad que organizan la economía y la política global actual. De esta manera, podremos advertir, en su movimiento subrepticio, cómo el pensamiento se reúne con su forma originaria de «sentir» superficial. Así, este libro no tratará exclusivamente sobre el origen biológico, neurobiológico, incluso «psicoanalítico-freudiano» –es decir, la *economía sexual*– del orgasmo. Que el orgasmo no sea un objeto abordable desde un «análisis» tradicional, es un indicio de las consignas reunidas acá acerca de la complejidad de la experiencia postmetafísica entre filosofía y cuerpo. El carácter político del orgasmo, lo que interesa aquí, en cambio, es su resistencia, es su potencia *anárquica*, ante determinada

téchne de la relación entre pensamiento, espacio y cuerpo, que se manifiesta a través de las fisuras culturales y estéticas de una sociedad hiperproductiva. Es, al mismo tiempo, la expresión de cierta resistencia del erotismo en lo viviente como forma inadecuada de vida en el mundo capitalista-sexual tardomoderno, lo que vale la pena potenciar a través de estas palabras⁵.

A pesar de la escasa literatura entre filosofía y orgasmo, la obra de Wilhelm Reich se posiciona como una reflexión particular e ineludible. En *La función del orgasmo*, Reich propone la reconocida «orgonterapia» como metodología de su análisis económico-sexual. Esta metodología expuso los vínculos entre las características y condiciones externas de lo viviente con las potencias arcaicas interiores, la «fuerza radiante» y viviente que habita en uno y una misma: el *orgón*⁶. Aunque, tras este descubrimiento, y sus alcances investigativos ampliamente reconocidos, iba a ser la siguiente sentencia la que cobraría mayor alcance en la economía-(política)-sexual de Reich: «el proceso sexual, o sea, el proceso biológico expansivo del placer, es el pro-

5 Para una mayor comprensión de las implicancias de un «capital sexual», véase Eva Illouz & Dana Kaplan, *El capital sexual en la modernidad tardía*, Herder, Barcelona, 2020, p. 24-25.

6 «Orgón: Energía radiante descubierta en 1939 en los biones derivados de la arena. Más tarde se descubrió su presencia en la tierra, en la atmósfera, la radiación solar y el organismo vivo». Esta definición se encuentra en el glosario ofrecido por la traducción al castellano del libro de Reich. Sin embargo, podemos encontrar una definición menos enciclopédica en la siguiente referencia del mismo autor: «Se demostró que el Sol emite una forma de energía que influye sobre la celulosa, el caucho y el algodón, del mismo modo que el cultivo de biones mencionado, y que el organismo humano en estado de respiración fisiológica y sin perturbaciones vegetativas [también produce]. A esta energía, capaz de cargar sustancias no conductoras, le di el nombre de *orgón*», Wilhelm Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Problemas económico-sexuales de la energía biológica*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 320.

ceso vital productivo *per se*»⁷. Esta sentencia, rápidamente, se convirtió en una denuncia política vital: pues, toda la actividad sexual de los seres vivientes se mistificaría secundarizando los procesos vitales primordiales, sus pulsiones y su producción energética, instalándola en el menoscabo de un proceso vital animal cualquiera. Las verticalidades metafísicas humanas correrían en otros niveles, y no por sus características orgón-funcionales. La «excepcionalidad asimétrica humana»⁸ no se caracterizaría debido a su «economía-sexual» general, sino que, violentamente, se distinguiría por su capacidad de desplazar y *reprimir* las fuerzas anarco-arcaicas que la componen, no sin antes aprovechar dichas energías para componer la vida productiva y la vida ciudadana moderna. Economía de las imágenes sexuales, de la desnudez y del placer; de todo eso, sólo habría que depurar la energía que mantiene la maquinaria capitalista funcionando absolutamente. Esta es la vieja hipótesis de Freud:

«[...] no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas»⁹.

7 Reich, *La función del orgasmo*, p. 18.

8 Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 24.

9 Sigmund Freud, «El malestar en la cultura», *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015, p. 82-83.

De modo que las fuerzas orgón-naturales se transformarían en una mera anécdota en la vida cotidiana de los individuos, por encontrarse a la altura de las experiencias transversales vivientes –mal llamadas «animales»–, y reorientando el significado entre placer y felicidad. Si la discusión en torno al orgasmo alcanzó su grado de politización con la lectura de Reich, *izquierdizando el orgasmo*, y, posteriormente, alcanzando su figuración más revolucionaria –primero, con *Psicoanálisis y revolución* de Jean-Marie Brohm¹⁰, y, después, con *Eros y civilización* de Herbert Marcuse¹¹, hoy por hoy, podríamos decir que «el orgasmo está situado a la derecha»¹². Al ser reprimidas estas experiencias transversales vivientes como efecto de la decadencia burguesa, en consecuencia, las transformaciones culturales de postguerra instalaron las lógicas masivas y fabriles del deseo que actualmente se organizan mediante un individualismo exacerbado y sumamente explotados por la industria cultural orientado al consumo; su objeto se liberó abstractamente hacia lo inorgánico y se volvió susceptible de ser diagramado o gobernado por las nuevas lógicas digitales tecno-capitalistas. El progreso tecno-digital neoliberal actual, *al inverso*, no es más que la sofisticación técnica del progreso-represivo sobre los cuerpos, ahora entendido como mejora de la felicidad social en la forma de una algoritmización de la represión y el deseo, junto con el cálculo frenético de la libido (inorgánica) que la acompaña en su origen histórico¹³.

10 Jean-Marie Brohm, «3. La ideología pequeñoburguesa antisexual y la condenación de la sexualidad del psicoanálisis», *Psicoanálisis y revolución*, Anagrama, Barcelona, 1975.

11 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983, p. 240-241.

12 Peter Sloterdijk, *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*, Pre-Textos, Valencia, 2016, p. 109.

13 «Y hay tanta intensidad libidinal en el intercambio capitalista como

El filósofo Mark Fisher ha basado gran parte de su obra y sus reflexiones sobre este punto en particular. La «libido inorgánica» es, precisamente, la forma orgánica insurrecta de la pulsión de muerte que experimentan los individuos, entendida, no como deseo por morir, o bien, como una muerte prevista o programada, más bien, sería aquello que desorganiza el sentido de la historia como máquina reguladora de lo deseante. De este modo, el capitalismo lo que hace –y lo que ha desplegado históricamente– no es más que la organización de la pulsión de muerte como gobierno de lo incalculable del deseo:

«El giro del fordismo al posfordismo [...] por supuesto que involucra un cambio en el régimen libidinal: concretamente, se intensifica el deseo por los bienes de consumo financiados a créditos. Pero esto no significa que esta reinversión libidinal deba ser combatida mediante la afirmación de la antigua disciplina de clase [...] al mismo tiempo, las atracciones libidinales del capitalismo de consumo deben ser enfrentadas por una especie de contralibido y no simplemente por una deslibidinización depresiva»¹⁴.

Más adelante podremos apreciar cómo esta contralibido encontraría sus elementos poscríticos más allá de la cultura intelectual académica, que se ha convertido, indesea-

en el intercambio supuestamente simbólico. Y esa es la segunda cosa que hay que decir, de manera más provocadora o afirmativa, glosando nuestra: «no hay sociedad primitiva»», Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, FCE, Buenos Aires, 1990, p. 125.

14 Fisher, Mark, «Deseo postcapitalista», *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 147.

blemente, en un espacio de concentración libidinal energética orientada a satisfacer los placeres empresariales del mundo de la Humanidades, las Artes y la Cultura.

Volviendo a la sentencia de Reich, «el proceso sexual [...] es el proceso productivo *per se*», podemos advertir que nos traza un tipo de reflexión cuya inclinación es una suerte de deconstrucción temprana del cuerpo inserto en las lógicas productivas del hábitat capitalista, a partir de la configuración energética del «orgasmo». El tiempo dedicado para la búsqueda del placer sexual pleno y cosmológico es un tiempo ocioso anti-capitalista, que la modernidad neoliberal se ha encargado de asociar psicopolíticamente al sentimiento negativo de la culpa –la subjetividad neoliberal ha reconfigurado la culpa como falta ante el logro y éxito laboral o productivo. Se necesitan, así mismo, espacios ociosos distintos a los lugares que habitamos, debido a que estos lugares –urbanos, ciudadanos, capitalistas– son inmensos invernaderos incubadores de cuerpos productivos y culposos. Parte importante de la obra de Reich se encuentra dedicada a cotejar de la mejor manera posible el vínculo arcaico entre orgasmo, placer y angustia. Históricamente, la modalidad ancestral del cristianismo, aquella que se configuró como forma identitaria entre producción, comunidad y trabajo, se cristalizó a través de la forma angustiosa del placer como regulación universal de la potencia orgásmica. Este nudo cultural e inconsciente, es uno de los elementos que Reich trata de destruir, al tratar de «liberar la energía sexual de sus fijaciones neuróticas, [pues] la angustia estática (*stauungsangst*) era excitación sexual no descargada»¹⁵. Por tanto, placer y angustia se contraponen

15 Reich, *La función del orgasmo*, p. 121.

al ser dos mecanismos excitantes de la energía sexual en su proceso de descarga y contracción, respectivamente. Las formas de dominación actual se vinculan directamente con estas dinámicas biológicas y energético-sexuales de lo viviente. El filósofo coreano Byung-Chul Han, en su formidable texto, *La agonía del Eros*, ofrece las claves para comprender el boom de la «depresión» actual. El individuo depresivo no sería más que un ensimismado narcisista, y su «depresión», un fenómeno psíquico-social cuyos fundamentos se basan en la exclusión absoluta de la erotización de su cuerpo, es decir, la expulsión de todo lo distinto, de todo lo atópico, de todo lo rugoso, de todo lo a-morfológico. La exclusión de la alteridad es la clausura de la experiencia erótica, y, por tanto, la instalación de una egología sujeta al sistema de rendimiento del propio «yo». El inevitable fracaso de este proyecto inalcanzable del «yo» productivo, el «yo» que lo logra todo, el «yo» exitoso, genera una frustración tan profunda que sucumbe al individuo hasta el fondo de las oscuridades inútiles. Dentro de este diagrama, la erotización del cuerpo –que se abre al mundo espaciando energía sexual–, se obstruye mediante la melancolía y la angustia:

«Ahora bien, el otro, despojado de su alteridad, queda degradado a la condición de espejo del uno, al que confirma en su ego. Esta lógica del reconocimiento atrapa en su ego, aún más profundamente, al sujeto narcisista del rendimiento. Con ello se desarrolla una *depresión del éxito*. El sujeto depresivo del rendimiento se hunde y ahoga en sí mismo. En cambio, el Eros hace posible una experiencia del otro en su *alteridad*, que saca al uno de su infierno narcisista. El Eros pone

en marcha un voluntario *desreconocimiento* de sí mismo, un voluntario *vaciamiento de sí mismo*»¹⁶.

Es por ese motivo, también, que las grandes luchas políticas contemporáneas persiguen dos elementos universales de reapropiación de lo «energético sexual»: la reivindicación territorial y las luchas por el deseo. Ambas dimensiones son una expresión conjugada de la exigencia humana ante una represión arcaica: la reivindicación de un *espacio* para la no-acumulación de bienes, por un lado, y la dispersión material de símbolos corporales disponible para la recreación del sentido de mundo de los grandes colectivos humanos, por otro. La escritora Silvia Federici, nos ofreció sugerentes reflexiones, históricas y filosóficas, respecto a la relación entre cuerpo y capitalismo. Revisando *Calibán y la bruja*, podemos guiarnos, sintéticamente, mediante la siguiente línea reflexiva que abre la interrogante ontológica sobre la composición de los cuerpos en la modernidad capitalista:

«Este proyecto [el de la filosofía del cuerpo mecanicista] constituye una pista a la hora de comprender por qué tanto especulación filosófica y religiosa de los siglos XVI y XVII está compuesta de una verdadera *vivisección del cuerpo humano*, por medio de la cual se decidía cuáles de sus propiedades podían vivir y cuáles, en cambio, debían morir. Se trata de una *alquimia social* que no convertía metales corrientes en oro, sino poderes corporales en fuerzas de trabajo. La misma relación que el capitalismo introdujo entre la tierra y el trabajo estaba así también empezando a tomar control sobre la relación entre el cuerpo y el trabajo. Mientras el trabajo

16 Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 6.

empezaba a ser considerado como una fuerza dinámica capaz de un desarrollo infinito, el cuerpo aparecía como materia inerte y estéril que sólo la voluntad podía mover, partiendo de una condición similar a la establecida por la física de Newton para la masa y el movimiento, en la que la masa tendía a la inercia a menos que se aplicara sobre ella una fuerza. Del mismo modo que la tierra, el cuerpo tenía que ser cultivado y antes que nada descompuesto en partes, de tal manera que pudiera liberar sus tesoros escondidos. Pues mientras el cuerpo es la *condición de la existencia de la fuerza de trabajo*, es también su límite, ya que constituye el principal elemento de resistencia a su utilización. No era suficiente, entonces, decidir que *en sí mismo* el cuerpo no tenía valor. El cuerpo tenía que vivir para que la fuerza de trabajo pudiera vivir»¹⁷.

Esta extensa referencia a la obra de Federici nos permite establecer las coordenadas históricas que señalan el incipiente interés del temprano capitalismo en diagramar utilitariamente el cuerpo y sus particularidades afectivas, sensibles y energético-sexuales. La depuración de los afectos y los deseos del cuerpo capitalista es el rasgo identificable en la composición histórica de un cuerpo-mercancía, un cuerpo-capital. Esta depuración conlleva, directamente –producto de la composición erótico-solar del saber–, a la destrucción de las diversas formas de saberes emanadas de la experiencia heterotópica de la alteridad de un *cuerpo-otro*, un *cuerpo desplazado*. Así, finalmente, la forma de resistencia del cuerpo en el hábitat capitalista contemporáneo se puede sintetizar

17 Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficante de sueños, Madrid, 2010, p. 192-193.

en la siguiente consigna de reapropiación del cuerpo, ofrecida por Federici:

«[...] el baile es esencial para esta reapropiación. En esencia, el acto de bailar es una exploración y una invención de lo que puede hacer el cuerpo: de sus capacidades, sus lenguajes, sus formas de articular los afanes de nuestro ser. He llegado a la conclusión de que existe una filosofía en el baile, pues que la danza imita los procesos a través de los que nos relacionamos con el mundo, nos conectamos con otros cuerpos, nos transformamos a nosotros y al espacio que nos rodea»¹⁸.

No es, como podríamos suponer, sólo danza: es una erótica que reivindica los saberes asociados a un cuerpo suelto. Esta danza del cuerpo, esta erótica-solar, esta noche del saber, posee varias reflexiones que se ajustan a esta lectura orgasmosófica. El filósofo y ensayista Michel Onfray propone una *teoría del cuerpo enamorado*, que sirve como un estímulo corpo-poético a la política de un cuerpo rebelde, pues, «esta *teoría del cuerpo enamorado* vale como declaración de guerra hecha a todas las formas tomadas por la pulsión de muerte en las relaciones sexuales. A guisa de medicina contra estas lógicas mortíferas, propone igualmente la celebración de una erótica cortés que reactive la feliz voluptuosidad de las libidos gozosas, contemporáneas de las horas de despreocupación de las que la carne conserva una irreprimible memoria»¹⁹. La despreocupa-

18 Silvia Federici, *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2022, p. 179.

19 Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 34.

ción de la carne se instala como la trama performática a seguir para posibilitar la *soltura del cuerpo*²⁰, en búsqueda de otras conexiones postcapitalistas, en búsqueda de otros cuerpos; la despreocupación de la carne como narración teórico-política que reactiva los imaginarios de los cuerpos deseantes y pensantes. Asimismo, el cuerpo retoma su origen danzarín, donde la libido gozosa absorbe su memoria suelta, nocturna y proliferante. Pascal Quignard nos retrata esta experiencia arcaica a través de dos escenas. Primero, «La danza prenatal»: «En el agua del vientre se despleaban, tocaban, exploraban, apoyando el pie en un ponto de impulso gravitaban, daban vueltas y más vueltas, en la sombra, casi danzaban»²¹. Segundo, «La noche sexual»:

«La desnudez se vuelve entonces *visiblemente* nocturna. Resplandor donde *no alcanza verdaderamente* nuestra vista. Pues nuestra vista nunca alcanza verdaderamente la escena que nos creó y que, sin embargo, repetimos sin fin durante los coitos en los que los cuerpos se agregan y redisocian. Brusco relámpago como el rayo que cae mucho antes de que el trueno ruja, mucho antes de que el canto se eleve, mucho antes de que la lengua humana se comprenda. Esta escena precede a los cuerpos aún sin existencia que fabrica –que *figuran*, que *retrata*–»²².

Ambas escenas rescatan el origen *improductivo de los cuerpos*, nocturnos, eróticos y danzarines. Todas estas referen-

20 Cristóbal Durán, *La soltura del cuerpo. Indiferencias de la diferencia en Catherine Malabou*, Metales Pesados, Santiago, 2018.

21 Pascal Quignard, *El origen de la danza*, Interzona, Buenos Aires, 2017, p. 41.

22 Pascal Quignard, *La noche sexual*, Funambulista, Madrid, 2018, p. 15.

cias rescatan la economía general de las energías vitales de los cuerpos, energías que se fecundan intrauterinamente para la generación de nuevas *intimidades eróticas*. El retrato del cuerpo danzante, flotante, que incluso aún no sabe que existe, es la imagen ausente en nuestras vidas, pero, a la vez, es la imagen improductiva, imagen que se esconde a toda productividad de las imágenes. Imagen improductiva del cuerpo improductivo. Esto convierte al orgasmo –su «potencia orgástica»– en la energía fundante que nos saca del ensimismamiento, nos aleja de toda productividad, *produciendo cuerpos improductivos y sensaciones fugaces*; es el acabamiento de las lógicas extractivistas de la carne, y, a su vez, es la recuperación de toda una economía oculta, submedial.

En sus fascinantes ensayos sobre el cuerpo, el erotismo y la economía general de la libido, Georges Bataille nos introduce, de manera premonitoria, a las reflexiones futuras de los vínculos entre cuerpo, pensamiento y energías vitales. Podríamos establecer de antemano que las reflexiones futuras sobre estos temas son una amplia y profunda meditación sobre los alcances de la obra de Bataille, a propósito de *otra economía*. La *deuda* con Bataille, aquí, es asumida con un compromiso escritural desbordante; asume el destino de sus reflexiones, sin ningún dejo especialista, más bien con pasión e incertidumbre. Estas son reflexiones que conmemoran, que convocan, que persuaden, *ofreciendo un tiempo de escritura*. La sobreatención por el cuerpo improductivo establece un tipo de melancolía que, en tandas de recuperación, se transforma en un *cuerpo rebelde*, una rebeldía erótica que evade las programaciones energéticas transversales, sacudiendo los espacios de reclusión del ser viviente

temporalmente deprimido²³. En *La noción de gasto*, Bataille despliega una serie de definiciones y reflexiones que establecen las diferencias entre producción, gasto y utilidad. La economía general desplegada por Bataille consiste en la re-elaboración de un pensamiento sobre lo indecible en la moral, lo impracticable en la política y lo residual en la economía. Cuando analiza la «lucha de clases», por ejemplo, lo hace bajo la óptica del *gasto improductivo*:

«[...] cualesquiera que sean estas atenuaciones, el rango social está ligado a la posesión de una fortuna, pero aún con la condición de que la fortuna sea parcialmente sacrificada a los gastos sociales improductivos tales como las fiestas, los espectáculos y los juegos [...] Todo lo que era generoso, orgiástico y desmesurado ha desaparecido [...] En tanto que clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por la negación de principio que opone a esta obligación [...] Esta forma particular es debida, en el origen, al desarrollo de su riqueza a la sombra de una clase más noble más potente que ella. A estas concepciones humillantes de gasto restringido han respondido las concepciones racionalistas que la burguesía ha desarrollado a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente *económica*, en sentido vulgar, en el sentido burgués de la palabra. La aversión al gas-

23 Maria-Rita Kehl, *El tiempo y el perro. La actualidad de las depresiones*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2019; Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000; Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

to es la razón de ser y la justificación de la burguesía y, al mismo tiempo, de su hipocresía tremenda»²⁴.

Así y todo, las consideraciones de Bataille –elaboradas para pensar la «experiencia burguesa decimonónica»²⁵– se topan con las nuevas estrategias de dominación neoliberal. Byung-Chul Han caracteriza estas nuevas formas de dominación como una «dictadura del capital»: «El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en *empresario*. El neoliberalismo, y no la revolución comunista, elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un *trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*»²⁶. Este imperativo existencial del auto-rendimiento y de la hiperactividad, la *autoproducción ilimitada*, no obstante, es el mismo principio imperante con el cual se nutren, a su vez, los procesos revolucionarios. «Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad de una acción común»²⁷. La configuración del «cuerpo político» contemporáneo ha caído en una sospecha ineludible debido a la transmutación del gasto funcional como elemento erótico configurador de las iniciativas políticas actuales. La política liberal contemporánea ve transparencia en esta conversión: tras la experiencia soviética, la democracia liberal asumió erróneamente que dicha experiencia fue una «pérdida del tiempo social», debido a una intensificación burocrática de la vida, una racio-

24 Georges Bataille, «La noción de gasto», *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 35-37.

25 Peter Gay, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud (I). La educación de los sentidos*, FCE, Ciudad de México, 1992.

26 Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona, 2014, p. 17.

27 Han, *Psicopolítica*, p. 18.

nalización de los deseos y una diligencia abstracta del bienestar social²⁸. Esto quiere decir, que la política actual –es decir, la de las «democracias neoliberales»– se ha transformado en una psicopolítica de los afectos y los ánimos, una especie de *glásnot* global, advirtiendo que el horizonte de la reconfiguración política de una vida productiva se incubaba en la dimensión deseante y erótica de los cuerpos²⁹. En nuestra era, la política tradicional ha adoptado la lógica de la *producción por la producción*; de ahí que la percepción general de los individuos en «ocupar su tiempo» en «política» sea igual de tedioso que «volver a presentarse a la mañana siguiente –y todas las santas mañanas– a la entrada de la empresa»³⁰. Esto evidencia –siguiendo

28 «Dicho brevemente: se critica al realsocialismo por haber querido convertir a los seres humanos en autómatas, en máquinas que debían funcionar según un programa, excluyendo y reprimiendo lo genuinamente humano, que consiste en que el individuo no es sólo un animal que piensa racionalmente, también es un animal que desea. En esta apreciación, dicho sea de paso, no hay mucha distancia entre la izquierda y la derecha occidentales. La diferencia está únicamente en que la derecha sospecha en toda utopía un atentado contra la libertad del deseo humano, porque considera inevitable e insalvable el conflicto entre razón y sentimiento, mientras que la izquierda cree en una ‘verdadera utopía’ en el sentido de la reconciliación, o al menos del equilibrio, entre razón y deseo». Boris Groys, *La posdata comunista*, Cruce, Buenos Aires, 2015, p. 57.

29 Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid, 2010.

30 La referencia completa versa así: «...el salario representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción; aclaremos, indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda, vestimenta y alimentación, en suma para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente –y todas las santas mañanas– a la entrada de la empresa); y agreguemos: indispensable para criar y educar a los niños en el que el proletario se reproduce como fuerza de trabajo», Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 12-13

el léxico althusseriano– que la ideología siempre ha sido, antes que cualquier despliegue técnico y material, incluso antes que cualquier estrategia psicoanalítica, una arrasante maquinaria estética que organiza los tiempos y espacios de los individuos. Por lo tanto, es inevitable preguntarse lo siguiente: ¿es hoy la «política» una práctica humana que reivindique las dimensiones improductivas del cuerpo colectivo, cuya iniciativa no sea pasar a través de –o recurrir a– una hiperproductividad del cuerpo individual?, ¿no debería ser la propia práctica de «lo político» la que interpele un cuerpo político productivista y sexual determinado, y no un espacio reproductivo que continúa diagramándose siguiendo las lógicas politológicas que pretende transformar?

El filósofo Werner Hamacher ofrece una de las reflexiones más lúcidas y provocadoras acerca de la relación entre cuerpo, trabajo y comunidad. Su reflexión se concentra en las antiguas propagandas y estrategias discursivas fascistas y nazi que alentaban al pueblo alemán en vista de reconstruir una futura identidad nacional, y, a partir de aquellas, ofrece una reflexión aún más profunda sobre la posvivencia del fascismo *en* las democracias posteriores. La mayoría de las consignas fascistas sobresalían, no sólo la movilización total –tal como lo pensó Ernst Jünger–, sino, la importancia del *trabajo* en el proceso de construcción identitaria. El trabajo, en tanto, no sólo entendido como el mecanismo que incrementa una economía nacional, su producto interno bruto (PIB), en cambio, el trabajo como producción de una experiencia metafísica en particular, a saber: la incrementación, mediante el trabajo, de un valor simbólico de la existencia y el reconocimiento individual en un proceso colectivo mayor. Esto quiere decir, directamen-