



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.85353>

# ENTRE LA SUPERFICIE Y EL ADENTRO POR UNA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE LA PIEL ENFOCADA EN EL DAÑO Y LA REPARACIÓN



BETWEEN THE SURFACE AND THE INSIDE  
TOWARD A PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY OF SKIN  
FOCUSED ON THE DAMAGE AND REPAIR

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ\*  
Universidad de Antioquia - Medellín - Colombia

.....  
*Artículo recibido: 24 de febrero de 2020; aceptado: 11 de marzo de 2020.*

*[hernana.jaramillo@udea.edu.co](mailto:hernana.jaramillo@udea.edu.co)/ ORCID: 0000-0001-5555-0403*

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Jaramillo, Hernán. “Entre la superficie y el adentro: por una ontología fenomenológica de la piel enfocada en el daño y la reparación.” *Ideas y Valores* 71.179 (2022): 35-58.

**APA:** Jaramillo, H. (2022). Entre la superficie y el adentro: por una ontología fenomenológica de la piel enfocada en el daño y la reparación. *Ideas y Valores*, 71(179), 35-58.

**CHICAGO:** Hernán Jaramillo. “Entre la superficie y el adentro: por una ontología fenomenológica de la piel enfocada en el daño y la reparación.” *Ideas y Valores* 71, n.º 179 (2022): 35-58.

Este artículo es producto de una pasantía de investigación, en calidad de estudiante en formación del Doctorado en Filosofía, en el proyecto titulado “Daño moral: una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral”, con acta de inicio 2016-12869 adscrita al grupo Cultura, Violencia y Territorio (CVT), del Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia, y aprobado para su financiación por el Comité para el desarrollo de la Investigación (CODI) entre octubre de 2017 y octubre de 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Este artículo propone la piel como un concepto ontológico y fenomenológico indispensable para comprender el daño y repensar la dimensión sensible de la reparación. El trabajo tiene cuatro secciones. En primer lugar, introduce la relevancia de la fenomenología para estudiar el daño. En segundo lugar, formula una ontología fenomenológica de la piel a la luz de dos componentes: la heteroafección y la autoafección. En tercer lugar, aplica la ontología de la piel a la violencia. Finalmente, en cuarto lugar, concluye con una conceptualización fenomenológica del daño que permite repensar la reparación como un proceso relativo a la vida sensible.

*Palabras clave:* daño, fenomenología, giro afectivo, piel, reparación.

**ABSTRACT**

This paper proposes the skin as an essential ontological and phenomenological concept to comprehend the damage and to rethink the sensible dimension of repair. The work has four sections. First of all, it introduces the relevance of phenomenology for the study of damage. In second place, it formulates a phenomenological ontology of the skin in the light of two components: the hetero-affection and the auto-affection. In third place, it applies the ontology of the skin to violence. Finally, in fourth place, this paper concludes with a phenomenological conceptualization of damage that allows to rethink the repair as a process concerning the sensible life.

*Keywords:* damage, phenomenology, affective turn, skin, repair.

## Introducción

La intensificación corporal que produce la violencia es un efecto indispensable para comprender la desorganización subjetiva, simbólica y social que sufren las víctimas. Por esta razón, estudiosos sobre la violencia afirman que el lenguaje está asfixiado por el dolor y que el terror mutila la capacidad lingüística (*cf.* Das 420; Sofsky 1998 83). En lo concerniente a la tortura, una de las principales constantes descriptivas sobre la experiencia de la víctima es el absoluto sinsentido (*cf.* Scarry 35). Es fácil considerar en los estudios sobre la violencia una remisión de sus efectos a la experiencia corporal. En este sentido, diferentes investigaciones sobre la violencia extrema en Latinoamérica han acentuado la destrucción de las configuraciones simbólicas de la cultura a través de prácticas crueles como la masacre, la tortura, la detención en campos y el descuartizamiento, que directamente toman el cuerpo como objeto privilegiado para controlar la población y el territorio (*cf.* Aranguren; Blair; Calveiro; García; Uribe).

En este contexto, la violencia extrema corresponde a un crimen de profanación: un crimen de excesiva crueldad que destruye la dimensión cultural y simbólica del cuerpo a través de la destrucción atroz de su materialidad (*cf.* Nahoum-Grappe 607). En efecto, el exceso de crueldad ejercido sobre los cuerpos actúa simultáneamente en los contenidos subjetivos y sociales. Por su parte, en la filosofía moral contemporánea, la destrucción corporal y simbólica es llamada atrocidad (*cf.* Card 2002; 2010). Este concepto, según nuestra perspectiva, es el criterio principal de identificación del daño causado en la violencia extrema: un daño injustificable, premeditado e intolerable porque priva de lo básico para que una vida sea posible o decente (*cf.* Card 2002 16; 2010 8). También, efectos como la despersonalización e incapacidad sufridos por la víctima para actuar y unificar la historia personal de vida señalan la génesis del daño en la experiencia corporal. Ciertamente, la violencia extrema es una operación de poder basada en la intensificación corporal; pero también la violencia discriminatoria intensifica las superficies corporales a través de políticas culturales que generan emociones como el miedo, el asco y el odio, para controlar los cuerpos (*cf.* Ahmed; Ahmed y Stacey).

Al constarse, desde diferentes enfoques, la relevancia de la experiencia corporal para comprender los efectos de la violencia, la fenomenología adquiere una importancia inusitada. Esto se debe a que la fenomenología ocupa un lugar privilegiado en los estudios sobre la sensibilidad y el cuerpo, por lo que resulta ser una tradición filosófica riquísima en interpretaciones imprescindibles para comprender aquello que pasa con el cuerpo dañado. Sabemos que la fenomenología es un método filosófico con el que “nos apropiamos de toda experiencia” (Husserl 1994 82). Esta búsqueda filosófica terminó por asumir

el cuerpo como una cuestión central al investigar “la formación de sentido constituida en la experiencia originaria” (Husserl 2007 211). La presencia de lo sensible en las investigaciones fenomenológicas se reconoce fácilmente en textos que toman la percepción como objeto de tematización, al lado de cuestiones importantísimas como la temporalidad y las síntesis pasivas, la intersubjetividad y el mundo de la vida (*Lebenswelt*) (cf. Depraz; Husserl 2008b). Interesantes temas como la receptividad, la orientación, las ubiestesias, la apercepción del otro en mi propio cuerpo, el movimiento y el horizonte temporal, etc., configuran un campo de investigaciones sobre fenómenos antepredicativos que esclarecen el vínculo entre lo sensible y el sentido. En general, estos problemas pertenecen a una fenomenología calificada de genética porque tematiza “la historia de la subjetividad” (Montavont 37); más específicamente, todos estos problemas giran en torno a la noción “cuerpo viviente [*Leib*]”: un concepto introducido por Husserl en *Ideas II* para referirse a un cuerpo (este, mi cuerpo) que, a través de su sensibilidad, constituye la realidad física, anímica y personal (el mundo intersubjetivo).

El novísimo interés por el cuerpo viviente desató ejercicios fenomenológicos interesados en fenómenos existenciales, estéticos y morales, que terminaron apareciendo porque se alejaron del presupuesto de evidencia de la fenomenología husserliana. A causa de esta diversificación poco ortodoxa, por un lado, se habla de un giro teológico en la fenomenología francesa (cf. Janicaud) y, por otro lado, se reconoce un giro de la carne en la filosofía contemporánea (cf. Kearney y Treanor). Los análisis fenomenológicos de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas y Michel Henry representan un lugar común en los estudios sobre el cuerpo viviente; sus trabajos se preocupan por fenómenos irreductibles al ideal de racionalidad.

En este contexto, las principales ideas de estos filósofos posibilitan la tesis principal de este escrito: la piel es la condición ontológica de subjetivación que permite comprender el daño como la transformación de la heteroafección en precariedad y de la autoafección en lo insoportable. Bajo esta luz, la reparación adquiere un aspecto olvidado que concierne a la dimensión sensible. Para sostener esta tesis proponemos una ontología fenomenológica de la piel que se divide en la heteroafección y en la autoafección.<sup>1</sup> Demostraremos que la heteroafección y la autoafección perturbadas por el daño corresponden, respectivamente, a la

---

1 Autoafección y heteroafección son dos conceptos utilizados por Renaud Barbaras para distinguir respectivamente, en rasgos generales, la fenomenología de Merleau-Ponty y la de Michel Henry. Estos dos conceptos serán detallados y explicados conforme a nuestros intereses.

precariedad y a lo insoportable; correspondencia, por lo demás, que diferentes estudios y testimonios constatan. Concluimos, por un lado, explicando el daño en términos de una paradoja: el daño intensifica la piel negando lo sensible; y, por otro lado, proponemos que la dimensión sensible del daño exige repensar la reparación en términos de la heteroafección y la autoafección.

### Ontología fenomenológica de la piel

Para comprender la expresión “ontología fenomenológica” es necesario recordar que la fenomenología es el despliegue de un método filosófico conocido como reducción. Este método efectúa, entre dos modos de ser, una *distintio phaenomenologica* (cf. Husserl 1994 78): un ser trascendente o exterior y un ser inmanente. Claramente esta distinción es una separación, y sugiere que lo externo no es lo interno, pero al mismo tiempo exige que se presupongan. Así, por ejemplo, en cuanto al ser trascendente sé que percibo el árbol al lado de la venta. Pero, como ser inmanente, este árbol que está ahí no es esta sensación verdosa y rugosa de mis vivencias, ni tampoco es el sentido (la idea, el *nóema*) del árbol, que no puede arder (cf. Husserl 2008a 309). Esta distinción entre un ser inmanente y otro trascendente es la diferencia ontológica entre “*el ser como vivencia*” y el “*ser como cosa*” (id. 135). En síntesis, la reducción es una operación que consiste en dos movimientos que permiten distinguir lo inmanente de lo trascendente.

El primer movimiento es la *epojé* (ἐποχή) o suspensión de nuestros juicios o ligámenes intencionales (voliciones, acciones, pensamientos, emociones, etc.) anclados al mundo (actitud natural). Suspender quiere decir desconectar, poner fuera de juego, dejar nuestros actos de significación intelectuales y prácticos sin efectos téticos. Esta suspensión puede presentarse bajo la forma de duda cartesiana (cf. Husserl 2008a §31). Con la ἐποχή estamos, entonces, frente a una neutralización de toda seriedad. En adelante, nuestras posiciones dóxicas (o actitud natural) frente al mundo carecen de toda validez. La desconexión (*Ausschaltung*) o puesta entre paréntesis (*Einklammerung*)<sup>2</sup> es, en síntesis, el primer movimiento de la reducción especificado bajo el término técnico *epojé* (ἐποχή). Pero este movimiento aparentemente negativo (suspender, desconectar el ser trascendente) solamente se comprende al conjugarse con el segundo movimiento.

Esto último quiere decir que la desconexión, al momento de ejecutarse, permite el acceso a un ser olvidado: el ser inmanente de la subjetividad que delimita el campo fenoménico de la conciencia. Se trata,

2 Para una revisión de estos términos en alemán véase el *Diccionario Husserl*, un proyecto liderado por Antonio Ziri3n Quijano.

en este segundo movimiento, de una *reconducción* que va de la actitud natural a la actitud filosófica (cf. Husserl 2008a §50), con el fin de estudiar los fenómenos subjetivos. Es pertinente recordar que el término reducción se relaciona etimológicamente con *re-ducere*, que significa reconducción (cf. Zahavi 46). En resumen, este segundo movimiento se desprende del primero cuando la desconexión con el mundo deja al descubierto una “nueva región del ser” (Husserl 2008a 106) que se reconoce en el “ser propio” (*Eigensein*) de la conciencia que sobrevivió, por decirlo así, a la *epojé* como un “residuo fenomenológico” (*id.* 108). Por su parte, este residuo fenomenológico es el para mí de la conciencia en calidad de fuente de constitución de sentido. Para el precursor de la fenomenología, no hay realidad sin dación de sentido (*Sinnegebung*): “las unidades de sentido [el árbol, por ejemplo] presuponen una *conciencia donadora de sentido* [*singebendes*]” (Husserl 2008a 183).

Es fácil, entonces, admitir que el proyecto fenomenológico es inseparable de una ontología. La fenomenología es una ontología de la subjetividad (del aparecer subjetivo) en su relación concreta con el mundo liberado de la abstracción (cf. Husserl 2007 210). Precisemos que los modos del aparecer subjetivo se recogen bajo el concepto correlación que representa, en la obra husserliana, el *a priori* trascendental en el que ocurre la presuposición “entre objeto de experiencia y modos de darse” (Husserl 2008b 207). Correlación es el nombre para designar la presuposición mutua entre el sujeto y el mundo, vinculada con los conceptos intencionalidad y constitución (cf. Zahavi 75). Por su parte, la intencionalidad es un lazo de constitución de sentido en el que se reconoce una nóesis –un acto de producción de sentido: percibir, sumar, recordar, etc. – conformada por un sustrato hylético o sensorial y una *morphé* o acto que transforma los datos sensoriales en un objeto intencional, es decir, en el segundo componente de la intencionalidad, también llamado nóema u objeto intencional (el sentido): lo percibido, lo recordado, etc., que en sentido estricto no pertenece al flujo de vivencias de la conciencia (cf. Husserl 2008a 311). Sin este intervalo tan problemático entre el sujeto y el mundo no habría fenomenología.

### *La paradoja de la piel y la heteroafección: relación y separación*

Sobre esta relación paradójica entre subjetividad y mundo, hay unas líneas escritas por Husserl en *Ideas I* que son definitivas para nuestro propósito: “entre la conciencia y la realidad se abre verdaderamente un abismo de sentido” (2005 63). Ciertamente, una fenomenología del cuerpo busca investigar la relación entre el sujeto y el mundo a través del campo fenoménico corporal, desplazando este abismo de sentido hacia lo sensible. La piel nos parece que es al mismo tiempo la separación y el

ligamen con la realidad; por esta razón, expresa bien la relación y separación entre el sujeto y el mundo en términos fenomenológicos. En el caso de una ontología fenomenológica del cuerpo el problema se sitúa en el campo hylético –sensorial– de la experiencia. En el párrafo 78 de *Ideas I*, Husserl describe el carácter privilegiado del ser impresional como lo “absolutamente originario” (*id.* 255). Esto quiere decir que la piel es un intervalo entre la conciencia y la realidad; entre la inmanencia y lo que no es inmanente: la piel es una heteroafección en cuanto que es, paradójicamente, relación y separación. Demostraremos esta particular característica de la piel trazando una línea que la vincula, en ciertos análisis fenomenológicos, con la contingencia, la percepción y la alteridad.

Debido a esta característica de la piel, la ontología fenomenológica sartreana sitúa la nada entre el ser para sí (la experiencia inmanente) y el ser en sí (el ser en su puro carácter especulativo, inmodificable y unívoco, el ser en tanto que *es*) como fundamento de la relación fenomenológica entre la conciencia y la trascendencia. Por eso podemos hallar sugerida la cuestión de la piel en una proposición como la siguiente “la conciencia nace *cargada sobre un ser que no es ella*” (Sartre 28). La nada o la separación entre la inmanencia y la trascendencia (el afuera) configura la contingencia como expresión ontológica de lo sensorial porque la piel (como la conciencia) es la frontera y al mismo tiempo el vínculo. Si, según Sartre, “la impresión es una plenitud subjetiva” (27), entonces, es necesario agregar que tal plenitud depende de lo que no es inmanente, es decir, de la exterioridad. De esta manera, la separación entre subjetividad y mundo es al mismo tiempo su relación: ser-en-el-mundo (*cf. id.* 368). Según esto, las anteriores características del cuerpo (separación y relación) constituyen una definición apropiada de la piel. El contacto y la separación configuran el sentido mismo de la contingencia y la facticidad. Pensando en esta paradoja, Sartre escribe: “se podría definir el cuerpo como *la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia*” (371). La contingencia del cuerpo, su vulnerabilidad ontológica, se identifica con la separación entre la subjetividad encarnada y el mundo.

Es así como la importantísima noción de contingencia adquiere su pleno sentido al vincularse con la finitud del cuerpo, que no es otra cosa que la impotencia intrínseca de la facticidad, donde la resistencia del mundo, los condicionamientos de mi cuerpo, el lugar social, el pasado y “la relación fundamental con el Otro” (570) rebotan contra la subjetividad encarnada, obligándola a proyectarse en estricta relación con la situación así constituida. Por eso en *El ser y la nada*, Sartre utiliza esta extraña expresión: la conciencia existe su cuerpo y el cuerpo es existido, y aclara analíticamente que el cuerpo dirigido al mundo –su situación– es “conciencia no tética de sí” (394), es decir, una conciencia pre-reflexiva o indirecta de sí análoga a la función del signo, pues a través de este apuntamos a la significación sin detenernos en su mediación. El cuerpo

es conciencia no atencional de sí al mismo tiempo que es conciencia de algo, de este color o aquella superficie al tacto, de la cercanía o lejanía de tal objeto, etc. El fenomenólogo francés precisa esta particular conciencia corporal –no tética de sí y al mismo tiempo tética del mundo– con el nombre “afectividad original” (395). Sartre se refiere, con esta expresión, al toque sensorial y contingente que afecta el cuerpo; esto apunta a que la consistencia ontológica del cuerpo es inseparable de sí mismo y, al mismo tiempo, dependiente de las situaciones que forma. Hay, de cierta manera, un golpe de imán que interrumpe cualquier pensamiento abstracto para instaurarlo en una situación corporal efectiva: “mundo y cuerpo están siempre presentes” (Sartre 400). La piel, entonces, es la expresión afectiva y sensorial del compromiso existencial del cuerpo con el mundo. Expuesto, contingente, activo en su pasividad, vulnerable y relativamente libre, así es el cuerpo; estas características son propias de su ser impresional y están expresando el carácter heteroafectivo de la piel. Según esto, la heteroafección significa que el cuerpo es afectado, conforme a su potencial sensible, por todo aquello que no es él. Esto quiere decir también, en sentido estricto, que la piel es percepción.

Al igual que Sartre, también Merleau-Ponty postula la percepción como el vínculo originario de lo sensible y el sentido, entre la subjetividad, el mundo y los otros. Por eso el fenomenólogo escribe: “el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es para un viviente relacionarse con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty 2001a 97). De esta manera, la vida perceptiva es una inherencia fáctica del ser sensorial que se desenvuelve en las situaciones prácticas, emocionales y estéticas. La heteroafección, de acuerdo con esta lectura, es la vida perceptiva entendida en términos de una estructura de relaciones significativas y sensibles con el mundo. Por ejemplo, la cualidad sensible del color, digamos el rojo, amplifica la motricidad e invita a la acción; y el sonido, en tanto que forma un ritornelo, sosiega y crea territorios auditivos que dan seguridad al movimiento. La subjetividad de la sensación y del movimiento están estructurados significativa y afectivamente: “el sujeto de la sensación [escribe Merleau-Ponty]... es una potencia que co-nace (*co-naît*) a cierto medio de existencia” (*id.* 245). El complejo tejido entre lo sensible y el mundo depende, por un lado, de la sedimentación, es decir, de las disposiciones corporales y mentales adquiridas con el tiempo que se comportan como un fondo adquirido de la espontaneidad sensible; por otro lado, también el tejido viviente entre la percepción y el mundo se constituye en la operación activa, o intencionalidad, que actualiza las sedimentaciones en una situación concreta (sedimentaciones e intencionalidad son la expresión de un mismo proceso de constitución de sentido).



Indudablemente estamos frente a un análisis existencial de la percepción en el que lo sensible es sinónimo de vida. De esta manera, el conjunto de síntesis pasivas –síntesis perceptivas, motrices y emocionales que Merleau-Ponty llama “una vida más profunda de la conciencia” (2001a 327)– corresponden a una definición fenomenológica de la piel porque todas estas síntesis están dispuestas en la “superficie del ser” (*id.* 54). Por eso, este fenomenólogo insiste en que todo saber se instaure sensiblemente, e identifica la fenomenología de la percepción con una fenomenología de la superficie o de la piel que explica todo saber porque, según sus palabras, “tenemos un campo perceptivo presente y actual, *una superficie de contacto con el mundo*” (Merleau-Ponty 240, énfasis agregado).

Según la anterior reconstrucción, llamamos heteroafección al contacto que recibe la piel en la medida en que es susceptible de describirse en términos de contingencia, estructuración sensorial del cuerpo y juego entre la sedimentación y el surgimiento del sentido. La heteroafección no es simplemente una impresión física; es sobre todo una forma de ser, una manera en la que se estructura el ser perceptivo: cierta palabra invoca en el cuerpo determinada disposición afectiva, este y no otro movimiento evoca el paisaje pedregoso de mi casa, tal color es una incorporación de tranquilidad, etc. Esto significa que la heteroafección organiza el campo fenomenal del cuerpo viviente; Merleau-Ponty se refiere a esta organización melódica de los campos sensoriales como una “modulación existencial” (2001a 176). La heteroafección es tanto el campo de relaciones significativas internas del cuerpo como el efecto de superficie que alienta y tensiona esas relaciones en su inescindible vínculo con la exterioridad.

La heteroafección, desde un enfoque diferente, también se encuentra en la fenomenología ética de Emmanuel Levinas. Es importante profundizar la definición de la heteroafección hacia una dimensión propiamente ética, dado que es imprescindible para nuestra consideración sobre el daño y la reparación. En una de sus principales obras, *Totalidad e infinito*, el cuerpo se libera de las descripciones que lo revestían (al estudiar fenómenos como el cansancio, la náusea, la vergüenza y la pereza) del peso óptico o “mal de ser” (Levinas 2004 19). Al estudiar el cuerpo fuera del horizonte del ser y la identidad, Levinas habilita lo sensible como una experiencia de la multiplicidad y de la vulnerabilidad. Ciertamente, el cuerpo y la sensibilidad se apropian del mundo (el yo siente para pensar o gozar), pero también la desnudez del cuerpo es correlativa de la noción de rostro, que describe la manifestación del otro, en todo aquello que es expresado, según el límite de la representación (la separación o lo otro en tanto que Otro). El rostro, entonces, es lo no ofrecido a mi percepción o conocimiento, en él surge “la relación original con el ser exterior” (Levinas 2000 61). La desnudez del cuerpo es la desnudez del rostro y

significa indignancia, hambre y exigencia de dar (cf. *id.* 73). La condición ambigua de lo sensible (por un lado, apropiación y participación en el ser, y, por otro lado, exposición y desnudez) se aprecia mucho mejor cuando Levinas escribe sobre la caricia: “la caricia como el contacto es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible [...] La caricia consiste en no sujetar nada, [...] en solicitar aquello que se esconde como si *no fuera aún*” (2000 288). La superficie de la piel se transforma en caricia, y la relación paradójica por separación, que se sostiene en toda la obra, es retomada en el tacto acariciante que toca pero nunca se colma: la experiencia de la alteridad no se deja atrapar; la caricia es, en el instante, tacto y pudor.

El punto más crítico de la apertura de la sensación a la alteridad –la piel– se consolida en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). Al igual que en *Totalidad e infinito* (2004), la sensibilidad es considerada en esta obra, por un parte, como facultad de presencia (intuición), identificación y goce (egoísmo); y, por otra parte, como una pasividad afectiva irreductible a la presuposición e identificación del pensamiento (ser y esencia): una pasividad que se abre a la vulnerabilidad de la alteridad. En el capítulo titulado “Sensibilidad y proximidad”, Levinas escribe: “la sensibilidad es exposición al otro” (1974 94); y en el mismo párrafo el autor enfatiza que esta exposición es un “haber-sido-ofrecido-sin-reservas [*avoir-été-offert-sans-retenu*]”. Esta expresión es seguida de una interesante variación fenomenológica: “como si la sensibilidad fuera precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección ya suponen: la vulnerabilidad” (*id.* 94). En este contexto, la piel es la superficie de contacto. Un contacto nunca consumado que manifiesta la alteridad; la piel es manifestación sensible y ética, al mismo tiempo exposición y responsabilidad. Por eso Levinas escribe que la subjetividad sensible puede “dar el pan de su boca o dar su piel” (1974 97).

Al describir la piel (la sensibilidad) como vulnerabilidad y contacto, la fenomenología levinasiana profundiza el análisis de la exposición y la contingencia hacia un nivel propiamente moral, proponiendo que la ética misma se desprende del contacto con la alteridad. Esto quiere decir, una vez más, que la heteroafección coincide también con el fenómeno moral, y constata la paradoja de la piel en términos éticos: relación por separación.

### *La piel y la autoafección: la ipseidad sensible*

Además de generar heteroafección, cada acontecimiento en el mundo es un acontecimiento sensible en el cuerpo viviente que, al afectar la superficie corporal, despierta en él la capacidad intrínseca de sentirse a sí mismo. Consentiremos llamar a esta capacidad autoafección. El mejor precedente de esta noción aparece en el pensamiento de Maine de Biran, quien, al mismo tiempo que concibe la afección como una vida sensible, una “vida vegetativa o puramente afectiva” (243), sostiene una dimensión subjetiva de la vida –la autoafección o “sentido íntimo”– que

reviste a la tonalidad existencial de una apercepción interna del esfuerzo: “hay una percepción interna de la presencia o de la coexistencia del cuerpo propio, plenamente relativo a un sentido muscular interno que no puede actuar y conocerse más que desde *adentro* sin poder representarse desde *afuera*” (Main de Biran 245). Unas líneas más adelante el autor agrega que el yo (*moi*) se constituye “como sujeto de un esfuerzo que lleva consigo el sentimiento de una resistencia” (*id.* 245).

Por su parte, en la tradición fenomenológica fue Husserl, a pesar de situarse en una filosofía dirigida al mundo (correlación), quien por primera vez consideró la autoafección. Husserl tematiza la autoafección, después de reconocer las sensaciones localizadas en el cuerpo (este picor en mi dedo izquierdo, aquel dolor visual en mi ojo derecho, etc.), como una sensación interna que describe en los siguientes términos:

Al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento, y con ello la difusión de la sensación pasa de manera cambiante sobre la superficie de los dedos, pero en el complejo de la sensación hay a la vez un componente que tiene su localización en el interior del espacio del dedo. (Husserl 2005 185)

En otras palabras, si me “entresiento” (Husserl 2005 207) es porque hay autoafección; pero esta autoafección no deja de estar sometida a la representación, y tampoco encuentra una valoración específica de su consistencia fenomenológica. Una descripción similar se encuentra en la noción intracuerpo, que se refiere a las sensaciones de movimiento de los órganos internos y musculares, así como a las sensaciones de presión sanguínea, de placer, de dolor, etc. (Ortega y Gasset 456-457).

Sin embargo, el autor que transformó la experiencia autoafectiva –la carne– en el corazón de una búsqueda fenomenológica fue Michel Henry al plantear un giro crítico que él mismo llamó “fenomenología material” (2009 94). Henry retoma el fenómeno como manifestación, y plantea que la receptividad es una revelación de la inmanencia, de manera que la trascendencia –el mundo– no es “obra de sí misma” (2003 279). La intencionalidad, que se refiere a los procesos intencionales que objetivan el mundo, según la fenomenología husserliana, y el ser-en-el-mundo, que señala el contexto fáctico de la existencia del hombre en la ontología heideggeriana, participan ambos –de acuerdo con Michel Henry– del horizonte extático de la trascendencia; es así como ambas fenomenologías presuponen la autoafección y la dejan impensada. Henry llama a esta afección de la trascendencia el modo de “receptividad de la representación” (2003 299) porque pone delante de sí un ser trascendente (situación u objeto heteroafectivo), con respecto al cual el cuerpo se instala formando situaciones en el mundo porque puede desplegar sus posibilidades en calidad de organismo con capacidades concretas (*cf.* Husserl 2005 302; Merleau-Ponty 2001a 298; Henry 2007 95). Pero al mismo tiempo, la receptividad

se recibe a sí misma como inmanencia: “ser afectado por sí mismo, afectarse a sí mismo, es constituirse como autoafección. *La autoafección es la estructura constitutiva de la esencia originaria de la receptividad*” (Henry 2003 288). El aparecer no es del mundo sino de la carne: esta autoafección sensible que soy y hace posible la manifestación (el advenir fenoménico, el aparecer del mundo en sus diversas maneras).

Por eso la esencia de todo fenómeno es la autoafección del *pathos* que termina identificándose con la vida y la encarnación, al mismo tiempo que se vuelven centrales fenómenos como el sufrimiento, la muerte, el nacimiento y el goce (cf. Henry 2007; 2003). Finalmente, es importante elevar la facultad de autoimpresión sensible a “experiencia interna trascendental” (Henry 2007, 41) que condiciona mi ipseidad, pues en la autoafección la experiencia que tengo de mí mismo es inseparable del medio mismo de la manifestación: “tan pronto cuando yo sufro, sufro por mí mismo [...] soy el medio [*milieu*] de manifestación” (Marion 2002 92). En el sufrir de mi carne yo me sufro a mí mismo.

Sin duda, la piel es una noción central en la fenomenología. La piel indica el campo de la investigación de lo sensible y nos enseña que la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente es una distinción háptica. De esta manera, se destituye el valor de fundamento del sujeto para restituirlo en lo sensible en dos dimensiones específicas y entrelazadas: la heteroafección y la autoafección. Este doble carácter inseparable caracteriza la piel como una disposición ontológica, más específicamente como un medio o pantalla de subjetivación. En este sentido, Jean-Luc Marion habla precisamente de pantalla (cf. 2005 365; 2002 50) para referirse a una subjetividad que ya no es fundamento, sino un efecto interpretativo de lo que recibe a partir de la propia iniciativa de manifestación del fenómeno: “como una pantalla transparente se colorea [la subjetividad] de golpe bajo el impacto de un rayo luminoso [la manifestación fenoménica] que hasta entonces permanecía incoloro en lo translúcido” (Marion 2005 365). La subjetividad se produce en la manifestación fenoménica como si fuera la imagen móvil de una proyección sobre el cuerpo que, a través de la piel, está expuesto y forma situaciones en el mundo (heteroafección); por su parte, estas situaciones se pliegan en su interior (autoafección) solicitando un afecto o padecimiento suyos. La piel, en tanto pantalla, es al mismo tiempo superficie e interioridad de una subjetivación.

### **La piel y la violencia: el dolor y las perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas**

El giro afectivo (*affective turn*) de las ciencias humanas ha configurado una perspectiva multidisciplinaria alrededor del nexo entre cuerpo, política, acción y emociones (cf. Clough y Halley; Thompson y

Hoggett). Este vínculo pone de manifiesto la importancia de la función de los afectos –y su dimensión sensible– para comprender fenómenos como el nacionalismo, el racismo, el sexismo y los efectos de la violencia. Este enfoque es una manera paradigmática, según nuestra interpretación, de ilustrar el potencial interpretativo de la ontología de la piel para comprender los efectos de la violencia (daño). En esta sección buscamos hacer visible la ontología de la piel que subyace a algunos estudios sobre la violencia, considerando las emociones que produce, para poner de manifiesto el potencial aclaratorio que encierra.

En el contexto teórico del giro afectivo, Sara Ahmed propone una economía de las emociones que se refiere a los efectos de circulación –metonímicos y asociativos– de los signos y de los cuerpos que afectan las superficies corporales y producen dolor, miedo, odio, amor (identificación nacionalista o racista) y asco para controlar espacial y culturalmente los cuerpos. Por ejemplo, los cuerpos que son temidos están impregnados de una semántica de la inseguridad que expresa una “angustia fronteriza” (76); de esta manera se crea una exigencia de seguridad construida discursivamente que, por un efecto de retroalimentación, construye a esos cuerpos temidos como fetiches del miedo (el inmigrante, el moreno con rasgos árabes, el latino, etc.). El miedo, mediante las narrativas que lo insuflan, afecta los cuerpos: “en otras palabras [escribe Ahmed], el miedo opera para restringir a algunos cuerpos a través del movimiento o la expansión de otros” (69). La autora sostiene que las emociones son efectos de la piel inseparables de la historia vivida corporalmente; como ningún otro afecto, la impresión del dolor manifiesta el carácter dérmico de las emociones: “la intensidad de sensaciones dolorosas nos hace consciente de nuestras superficies corporales, y apunta hacia la *naturaleza dinámica del salir mismo a la superficie*. [surfacing] (dirigiéndose hacia adentro, apartándose, moviéndose, alejándose)” (26-27). Esto quiere decir que la piel es una superficie que se intensifica con las impresiones que recibe; pero estas impresiones –como ya hemos mostrado en el anterior comentario fenomenológico– no son inertes, están impulsadas por hábitos y sedimentos que hunden sus raíces en la experiencia temporal y subjetiva del cuerpo. Un afecto, entonces, es el intervalo entre la historicidad del cuerpo subjetivo y los contactos recibidos: es un adentro y un afuera, como la piel. En términos de nuestra conceptualización fenomenológica, Ahmed sugiere que todo afecto es una heteroafcción y una autoafcción. Por eso, también, toda intensificación de la superficie es una interpretación espontánea que la piel ejecuta: ciertas impresiones provocarán que el cuerpo se contraiga o se expanda, pero también ciertas palabras, gestos o miradas que recibe de los otros ejercerán sobre él una impresión que afectará, por ejemplo, sus intencionalidades motrices, a causa de anteriores experiencias que actúan como fondos adquiridos (hábitos). Por esta razón, los cuerpos odiados

están contraídos, separados en el espacio y restringidos en su movilidad (cf. Ahmed 70); según el mismo principio (que demuestra la pertinencia de una ontología de la piel), también el carácter de exposición sensible explica por qué los cuerpos violentados –como en la tortura– están sometidos a “una intensificación de la vulnerabilidad corporal” (Megearu 55). Cuando la intensificación de la superficie es provocada por el dolor, la superficie se hace consciente porque el sujeto experimenta una interrupción con el mundo. El dolor interrumpe la consciencia no tética de sí (el estar dirigido al mundo sin percatarme de mi cuerpo), consecuentemente el cuerpo se revela y la piel surge resistiéndose a su propia exposición.

En síntesis, la violencia discriminatoria modifica la superficie de los cuerpos a través de la circulación de emociones transmitidas por juegos sígnicos y disposiciones corporales, subsidiarias de narrativas dominantes de exclusión que fabrican identidades moralmente disminuidas porque, al no ser reconocidas como moralmente responsables, tampoco pueden reconocerse a sí mismas y son incapaces de actuar voluntaria, reflexiva y moralmente libres (cf. Lindemann 22). Las narrativas dominantes, valiéndose de asociaciones abiertas entre emoción, sensación corporal y textualidad (cf. Ahmed 12-13), construyen políticamente a ciertos cuerpos como objetos de rechazo, odio y temor, restringiendo su presencia corporal (“la mujer blanca es la nación”; “los inmigrantes nos inundan”; “este nigger, aquel paki”).

En este sentido, Ahmed y Stacey proponen el concepto “dermografía [*dermographia*]” (15) para referirse a la piel como una escritura en la que comparece la historia de las relaciones de contacto que subjetivan los cuerpos, componiéndolos y descomponiéndolos: divisiones que generan violencia, como las de clase, raza, género y ocupación, acontecen y marcan directamente la piel. Estas divisiones se reproducen a través de un trabajo de diferenciación que registra estos contactos y forma memorias biográficas e identidades nacionales propiamente hápticas: el color de la piel, la callosidad en las manos, las heridas, los gestos eróticos, entre otros indicadores hápticos, expresan corporalmente las interpretaciones y divisiones que ocurren en los contactos, y también reflejan las identidades que se forman en esas divisiones sociales que generan exclusión y violencia.

La ontología fenomenológica de la piel que hemos esbozado es plenamente compatible con el *affective turn*. Evidentemente, las configuraciones culturales y políticas que afectan a los cuerpos a través de emociones, marcas y distribuciones, son inescindibles del lazo ontológico heteroafectivo y autoafectivo: los cuerpos están expuestos a contactos e interpretaciones que los vuelven precarios y lesionados. Así, por ejemplo, la discriminación hace de unos cuerpos una piel deseable (blancos, heterosexuales, ricos), y de otros una piel despreciable (moreno, campesino, *queer*, pobre).

Cuando Fanon se pregunta si hay algún complejo de inferioridad de los negros (*Noirs*), responde que este depende de un doble proceso: por un lado, económico y, por otro lado, de una interiorización o “epidermización de esta inferioridad [*épidermisation de cette infériorité*]” (8). Es claro que estas operaciones de división se ejercen y se reflejan en la piel, constituyéndose en signos del ejercicio de las relaciones de poder que se manifiestan sensiblemente en una manera de ser afectados externa e internamente.

\*\*\*

Si esto es así para la violencia discriminatoria, indudablemente la intensificación de la piel en los contextos de violencia extrema alcanza un umbral inimaginable. La experiencia corporal del daño interrumpe el suelo existencial del mundo (las costumbres, la cotidianidad y los hábitos), al mismo tiempo que se intensifica la presencia corporal. Améry, al testimoniar sobre los efectos de la tortura que padeció, deja muy claramente delimitada esta característica sensible de la violencia: “[...] el torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más” (98). Unas líneas antes, Améry se refiere a la experiencia de sufrimiento como una “autonegación” de la carne (97). El prefijo “auto” debe vincularse con la ipseidad corporal que manifiesta la autoafección como insoportable. Pero también es importante insistir en que la autoafección y la heteroafección son solidarias de una “reversibilidad” sensible (cf. Barbaras 143). Cuando Merleau-Ponty habla del entrecruzamiento de lo sensible (el quiasmo), además de situar la relación entre aquello que se ve (lo percibido) y aquello que es invisible (la sensación inmanente), también está queriendo decir que el cuerpo se siente a sí mismo (autoafección) al sentir el mundo (heteroafección): mi cuerpo es un espacio elemental y reversible entre lo sensible y el mundo (ambos estamos hechos de la misma carne); es así como mi carne forma con el mundo un pliegue a través de la piel (cf. Merleau-Ponty 2001b 198). Por esta razón, cada vez que lo heteroafectivo es interrumpido por la violencia, se experimenta una alteración autoafectiva inescindible de la experiencia del daño. Alexandra Megearu, apropiándose del entrecruzamiento de lo sensible formulado por Merleau-Ponty y comentando las reflexiones de Améry sobre la tortura que él mismo sufrió, propone el término “dehiscencia traumática” para referirse al deterioro de la reversibilidad de lo sentido y lo sintiente. La autora lo explica así: “el cuerpo del torturado está cercenado de su relación con el mundo a través de la intensificación del afecto sobre la superficie de la piel [*surface of the skin*] donde el dolor es impresionado” (59); es fácil reconocer en este fragmento la referencia a una heteroafección interrumpida por la intensificación sensorial. Megearu continúa en el mismo párrafo: “hay una dehiscencia traumática

que tiene lugar, entonces, con la apertura de daños internos y externos en el cuerpo, donde la relación dialéctica entre lo sensible y las propiedades sentientes del cuerpo fallan” (59). Considerando este último fragmento, nos parece claro que la interrupción heteroafectiva que produce el daño es indisociable de un contenido autoafectivo.

Sostenemos, entonces, que el cuerpo lesionado a causa del daño intencionalmente infligido por otro, característica esencial de un acto atroz (cf. Card 2002), transforma la experiencia corporal: la heteroafección se precariza y la autoafección se vuelve insoportable. En este sentido, los análisis de Levinas, a los que ya nos hemos referido en términos heteroafectivos (contacto ético con la alteridad mediante una relación por separación), adquieren un valor significativo para comprender el daño –sensible y moral– como una heteroafección precarizada. Judith Butler, alentada por la noción de rostro de Levinas (huella de la alteridad, a la vez indefensión y “No matarás”), establece una relación entre la indefensión de la alteridad y la precariedad; la autora precisa la perturbación heteroafectiva causada por la violencia como la producción de una vulnerabilidad política y social: la precariedad que deshumaniza el rostro. Butler demuestra cómo la deshumanización mediática, efectuada a través de la circulación de imágenes sobre rostros calificados de peligrosos, instaura una división en los cuerpos que, cubriendo la relación de indefensión del rostro, precariza políticamente ciertas vidas hasta llegar al punto de que son excluidas del duelo, vidas que no merecen ser lloradas (cf. Butler 2004 141; 2009). A esto nos referimos con la precarización del cuerpo: una vulnerabilidad producida por las relaciones de fuerza del poder que lesiona corporal y moralmente. La diferencia entre una precariedad existencial, que se vincula con el carácter ontológico de la exposición de todo cuerpo (piel, rostro), y aquella producida por las relaciones sociales, económicas y políticas, es distinguida por Butler con el neologismo *precarity* (cf. 2009 25). En este sentido, *precarity* es una perturbación heteroafectiva de lo sensible que intensifica la vulnerabilidad.

En este orden de ideas, la violencia que consentimos calificar de extrema encarna sus efectos lesionando los cuerpos, arrebatándoles su piel. Al interrumpirse la heteroafección a causa del daño, el cuerpo viviente cambia sus orientaciones, la impresionabilidad del dolor suspende lo cotidiano, la percepción del flujo temporal se congela, el espacio ya no solicita las potencias motrices y los campos sensoriales alteran su unión. Pero esta modificación solamente es comprensible si se agrega el otro componente sensible: la autoafección, que enlaza la interrupción heteroafectiva con el sufrimiento. Desde este punto de vista, Sofsky describe muy bien los efectos de la violencia –cuyas emociones son el sufrimiento, el miedo y el terror–: al ser el cuerpo el centro constitutivo de su experiencia humana, la violencia carcome sus lazos con el espacio, el tiempo, la relación consigo mismos y los otros, de manera que



la fuente de sentido (su cuerpo) es reducida a “un fardo de miedo que grita, una carne [*chair*] sufriente” (1998 62). Sumida en el sufrimiento, la víctima es reducida a una presencia temporal sin interrupción, y el espacio, que representa la morada, se transforma en un signo potencial del sufrimiento, como ocurre en la tortura, que deshumaniza y convierte todo objeto material en anuncio del dolor (*cf.* Scarry 28). Por esta razón, Levinas escribe que “en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio” (1993:109). La alteración heteroafectiva que causa sufrimiento, piénsese en la tortura, desorganiza el lazo de sentido que la piel ha tendido; esta modificación reduce el espacio a un medio vacío de posibilidades volitivas, los objetos se vuelven en amenazas, el flujo temporal adquiere la reiteración de una presencia sin interrupción y la relación social (el otro) se transforma en fuente de daño. Lo sensible se transforma, sin más, en un exceso autoafectivo, en un dato de la conciencia “inasumible” (Levinas 1991 100).

En el caso de la masacre, la ruptura heteroafectiva adquiere una dimensión social porque, de manera análoga al genocidio, se busca una “muerte social” (Card 2010 237) o “aniquilación total” (Sofsky 1998 156) de la vida en común. Las víctimas en las masacres son expuestas a toda serie de atrocidades: saqueos, golpes, violaciones, tortura, mutilaciones y asesinatos. Al igual que en la tortura, escribe Sofsky, “la masacre quiere detener el tiempo, prolongar la agonía, diversificar la violencia” (1998 160). Además de modificar la experiencia temporal, la disposición de las masacres también distribuye el espacio entre espectadores y víctimas inmediatas del asesinato, causando un daño moral directo a los vínculos emocionales y sociales. Esto significa, según nuestra interpretación, que la imposición de los victimarios modifica espacial y temporalmente la relación heteroafectiva de la víctima; también debido a la reversibilidad sensible, las modificaciones espaciales y temporales se expresan autoafectivamente: la desesperación, el terror y el sufrimiento son emociones inescindibles de las impresiones heteroafectivas del daño. Heteroafección y autoafección se transforman, respectiva y recíprocamente, en una vulnerabilidad intensificada y en lo insoportable. Después de la masacre, los cuerpos se transforman en textos del terror, al mismo tiempo soporte y mensaje, que testifican una heteroafección y una autoafección aniquiladas; entonces la piel espaciada por las lesiones que recibió en vida adquiere la forma de una inscripción material del terror y de la muerte, y causa una ruptura simbólica sobre el cuerpo (*cf.* Uribe 92; Diéguez 124).

Un simple vistazo a la literatura testimonial concentracionaria que privilegia la experiencia subjetiva del daño, reconociendo el uso de metáforas, símbolos y otros dispositivos expresivos que resisten a la destrucción de la violencia (*cf.* Mesnard), proporciona un buen indicador de las perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas, así como de su reversibilidad sensible. Recordemos que la reversibilidad sensible

significa lo siguiente: toda heteroafección es una autoafección, y toda autoafección es una disposición heteroafectiva. Al hablar, entonces, de sus perturbaciones, se colige su vínculo recíproco. Los siguientes fragmentos claramente indican efectos heteroafectivos y autoafectivos del daño: “ya no soy más que una triste superficie pisoteada por el golpe de mis punzantes dolores” (Semprún 127); “los sentidos estaban obstruidos, todo se difuminaba en una niebla” (Wiesel 81); “sentía que éramos dos: mi cuerpo y yo” (*id.* 156); “sumido en el éxtasis efímero y negativo del cese del dolor” (Levi 95); “el cuerpo está vacío. Nada más que el aire en la boca, en el vientre, en las rodillas y en los brazos que se vacían” (Antelme 97); “en todo el cuerpo, la ruina” (*id.* 160).

Cuando Semprún escribe que no es más que la “triste superficie pisoteada” de sus dolores está expresando lo mismo que Wiesel cuando escribe que sus sentidos se “difuminaban en la niebla”. En ambos casos, el daño producido transforma la función heteroafectiva de la piel: la función de contacto es empobrecida, por eso los sobrevivientes hablan de obstrucción, superficie pisoteada o niebla para referirse a los efectos de la violencia. Por su parte, en el juego de reversibilidad, otras expresiones como “el cuerpo está vacío” o “en todo cuerpo, la ruina” también remiten a la experiencia autoafectiva que trae consigo la precariedad material del prisionero. Y cuando Wiesel escribe que sentía que eran dos –él y su cuerpo– está refiriéndose a la presencia somática que aparece cuando el vínculo heteroafectivo y autoafectivo es sustituido por el sufrimiento: el cuerpo se revela como el medio mismo de manifestación del dolor, entonces se transforma en otro, en un extraño indeseado. En otros casos, como en Primo Levi, la expresión testimonial se refiere a una inversión de la experiencia del tiempo: el dolor es usualmente descrito como una eternidad; el contacto que lesiona la piel forma una impresión incisiva, aplastante. Ciertamente, percepción y tiempo presente –el ahora actual– se identifican como “conciencia impresional” (Husserl 2002 52); pero la impresión heteroafectiva del dolor altera la experiencia autoimpresiva del tiempo: se trata de un ahora que no se redime porque la presencia asfixiante del sufrimiento y el terror se repite ininterrumpidamente.

### **Conclusión: la paradoja del daño y la reparación**

A lo largo de este texto hemos querido demostrar que la subjetividad dañada por la violencia experimenta un proceso de inversión del carácter heteroafectivo y autoafectivo de la piel. Estas perturbaciones de la violencia (ya sea extrema o discriminatoria) configuran dos constantes fenomenológicas: i) una vulnerabilidad intensificada que niega y precariza la exposición heteroafectiva, y ii) una intensificación insostenible de la autoafección. La primera constante quiere decir que la exposición del cuerpo se transforma paradójicamente en lo opuesto: el

contacto al recibir el daño destruye el carácter de lo sensible; lo sensible tiende a lo insensible (*rigor mortis*). Sin lugar a duda, el desbordamiento de los sentidos en la violencia somete los cuerpos a una pasividad absoluta: “antes incluso de sufrir lesiones físicas, se ve expuesto [el cuerpo] a una terrible agresión a sus órganos ante la que no resiste filtro protector alguno” (Sofsky 2004 32). De esta manera, la exposición del cuerpo mediada por la función de la piel es vulnerabilidad intensificada a causa de la experiencia del daño; lo que implica un efecto sustancial en la subjetividad hasta el punto de causar una desobjetivación o despersonalización (cf. Sofsky 1993; Wiewiorka). El carácter fenomenológico del daño significa que la heteroafección se transforma en vulnerabilidad pura: “el exceso de tensión sobre los sentidos comprime el campo de la conciencia y borra el horizonte. Así es como la guerra se apodera de los sentidos” (Sofsky 2004 132). La precariedad [*precarity*], entendida como la exposición a sufrir un mayor daño en un reparto determinado de fuerzas (cf. Butler 2004; 2009), adquiere también un carácter comprensivo muy específico al ser interpretada como una perturbación heteroafectiva que, correlativamente, implica una cierta autoafección.

La segunda constante también es una paradoja; ya no heteroafectiva, sino en medio de la relación autoafectiva. El sufrimiento –físico y moral– completa la descripción fenomenológica de la pasividad también con una paradoja: lo sensible rechaza lo sensible a través de lo insoportable. Esta característica fenomenológica define claramente el sufrimiento, por eso debe ser considerada como un elemento de comprensión imprescindible del daño. Una descripción fenomenológica sobre el daño lo demuestra fácilmente, toda vez que lo insoportable es un mal de una incomparable pasividad:

La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarra, pero de un modo distinto a como le agobia la no-libertad; de un modo violento y cruel, de forma más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la no-libertad. (Levinas 1991 101)

También Sofsky reconoce este carácter paradójico del daño: “es como si la piel se volviera más y más delgada, como si fuera a saltar en pedazos cuando el cuerpo estallase por el estruendo de su interior” (2004 132).

En síntesis, la violencia destruye lo sensible porque paradójicamente, por un lado, suspende la heteroafección al mismo tiempo que hay contacto, y, por otro lado, el cuerpo se siente a sí mismo en una autoafección que se niega como insoportable. Una formulación fenomenológica sobre el daño se desprende de la anterior consistencia paradójica: los efectos de la violencia se hacen sensibles, pero al materializarse en la carne de la víctima niegan la sensibilidad, destruyen el medio heteroafectivo y autoafectivo en el que se manifiestan. Finalmente, esta formulación fenomenológica y paradójica sobre el daño exige también repensar la reparación.

Nuestra principal conclusión es la siguiente: la conceptualización dominante sobre la reparación al daño causado por la violencia necesita reinterpretarse a la luz de la fenomenología de la piel (conforme a la heteroafección, la autoafección y su reversibilidad sensible). A menudo se comprende la reparación, en contextos de violencia extrema, como una transacción entre punición, perdón y conmemoración (*cf.* Minow). Según esto, la reparación pertenece a una justicia especial que pone en diálogo una reparación material, a la que sin duda le sobrevienen exigencias e interrogantes sobre la necesidad de transformar la violencia estructural y económica (Díaz, Sánchez y Uprimny), y una reparación simbólica, conectada con la búsqueda de la verdad, la no repetición y la justicia (CCJ).<sup>3</sup> Por su parte, algunos autores vinculan la reparación con una reinención y resistencia que libera la agencia moral (*cf.* Lindemann 150), otros autores la asocian con la comunicación del dolor, la identificación afectiva que forma comunidades emocionales (*cf.* Das 431; Jimeno, Varela y Castillo 2015 252) y es la estabilización de las relaciones morales rotas (*cf.* Walker 23). Si se admite que las perturbaciones heteroafectivas y autoafectivas permiten comprender el daño, entonces también se avanza en una comprensión apropiada de la reparación porque facilita desvincularla de la semántica del objeto, que implica sus contextos significativos (jurídicos e institucionales), y, de esta manera, llevar al término justo su instauración en una dimensión vital y moral, que hemos delimitado como lo sensible (la piel). Indudablemente, la cuestión sobre lo sensible en la “reparación” es más próxima al contenido de conceptos como “reinención”, “comunidad del dolor” y “estabilización”. En este sentido, la reparación nunca será un proceso que termine, pues siempre está animada por lo sensible. Si acaso es válido seguir hablando de reparación, de su contenido o posibilidad, esto depende de la paradoja de la piel, es decir, del significado filosófico que se desprende de la relación por separación que la define. Reinventarse o estabilizarse es un problema inescindible de la sensibilidad. Según una ontología de la piel, tal como la hemos esbozado, la reparación adquiere su justa medida cuando el cuerpo vuelva a abrirse a los contactos cotidianos heteroafectivos e instauradores de situaciones, de tal manera que soliciten una autoafección alegre o un afecto de expansión que potencie la acción (agencia moral). Sin el despliegue de esta doble constante sensible, y su reversibilidad, la reparación es ajena a las modificaciones corporales que produce la violencia; indiferente a su propio contenido sensible, la reparación entonces no tendría nada que ver con el daño.

Estar en contacto es requerir una respuesta sensible que transforme la vulnerabilidad en una confianza recobrada, al mismo tiempo que se

.....  
3 Comisión Colombiana de Juristas (CCJ).

tramita el sufrimiento en una experiencia autoafectiva soportable por el duelo. La reparación se comprende mejor con formas no institucionalizadas de lo sensible y del sentido: el canto, las metáforas, los rituales, lo imaginario y el arte vuelven a poner en juego la heteroafección y la autoafección en términos de una reparación simbólica con iniciativa autónoma (cf. Sierra). Las formas no institucionalizadas de reparación, al proponer un modelo sensible de recuperación del contacto y del afecto, constituyen un paradigma pertinente para una comprensión profunda de la reparación; ciertamente, en sus gestos de reinención y denuncia estética hay contactos que alimentan la posibilidad de que los cuerpos recuperen o reinventen su heteroafectividad y autoafectividad a través del uso de la lengua y del cuerpo. Por ejemplo, las comunidades emocionales o comunidades del dolor (cf. Das; Jimeno 2007, Jimeno, Varela y Castillo 2015) indican, por un lado, una heteroafección que se abre nuevamente a los contactos transformando la precariedad en confianza; y, por otro lado, expresan una autoafección inescindible del duelo, que les permite compartir lo insoportable a través de la circulación de las emociones que los cuerpos y las palabras transmiten. Si la ontología de la piel ilumina la noción de daño, es fácil pensar que otro aliento teórico se desprende de ella cuando se asume la exigencia de una reconceptualización de la reparación y, así, redirigir el marco institucional y su registro empírico inmediato hacia lo sensible, de tal modo que su correspondencia con la vida (pues la vida es lo sensible) sea también una respuesta concreta y seria ante el daño. Es innegable que la cuestión última de toda política y toda sociedad se expresa en lo sensible: la experiencia vivida que los cuerpos componen y descomponen en relación con otros cuerpos vivos y físicos.

La fenomenología, al recurrir a la experiencia vivida del cuerpo, es un horizonte filosófico imprescindible para recuperar, frente a las formulaciones generales, institucionales y positivistas, la experiencia singular de lo sensible. Si el daño es una perturbación heteroafectiva que reduce el contacto a la precariedad y la autoafección a lo insoportable, consideramos que esta parcial conclusión fenomenológica también nos ayuda a comprender que la reparación exige invertir la precariedad en contacto y lo insoportable en duelo. En ambos casos, la cuestión de fondo es patente: lo sensible es la elementalidad misma de una política que busca “reparar” a los cuerpos y reivindicar la vida a través de la comprensión del daño, pues ¿qué sería un derecho humano sin el contenido sensible –heteroafectivo y autoafectivo– que lo anima?

## Bibliografía

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Ahmed, Sara. and Stacey, J., eds. *Thinking Through the Skin*. London: Routledge, 2001.

- Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Traducido por Enrique Ocaña. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1957.
- Aranguren, Juan Pablo. *Cuerpos al límite: tortura, subjetividad y memoria en Colombia (1977-1982)*. Bogotá: Uniandes, 2015.
- Barbaras, Renaud. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
- Blair, Elsa. *Muertes Violentas: la teatralización del exceso*. Medellín: Instituto de estudios regionales, Universidad de Antioquia, 2005.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Morning and Violence*. London: Verso, 2004.
- Butler, Judith. *Frames of War: When the Life is Grievable?* London: Verso, 2009.
- Calveiro, Pilar. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2006.
- Card, Claudia. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Card, Claudia. *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*. Cambridge: University Cambridge Press, 2010.
- Comisión colombiana de juristas [CCJ]. *Principios internacionales sobre impunidad y reparaciones Compilación de documentos de la Organización de las Naciones Unidas*. Bogotá: Comisión Colombiana de Juristas, 2007.
- Clough, Patricia Ticineto. and Halley, Jean, eds. *The Affective Turn: theorizing the Social*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Das, Veena. "Antropología del dolor." *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Editado por Francisco Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003. 409-436.
- Depraz, Natalie. *Transcendence et incarnation: le statut de la intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.
- Diéguez, Ileana. *Cuerpos sin duelo. Iconografía y teatralidades del dolor*. Córdoba: DocumentA/Escénicas, 2013.
- Díaz, Catalina; Sánchez, Nelson, y Uprimny, Rodrigo. *Reparar en Colombia: los dilemas en contexto de conflicto, pobreza y exclusión*. Bogotá: International Center for Transitional Justice, Centros de Estudio de Derecho, DeJuSticia, 2009.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1954.
- García, Raúl. *Micropolíticas del cuerpo*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003.
- Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Traducido por Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Henry, Michel. *Fenomenología material*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

- Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducido por Cesar Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza, 1994.
- Husserl, Edmund. *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Ziri6n. M6xico: Universidad Aut6noma de M6xico, Fondo de cultura econ6mica, 2005.
- Husserl, Edmund. *De la r6duction ph6nom6nologique: textes posthumes (1926-1935)*. Traducido por Jean-Fran7ois Patureau. Grenoble: 6ditions J6r6me Millon, 2007.
- Husserl, Edmund. *Id6es directrices pour une ph6nom6nologie*. Traducido por Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 2008a.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008b.
- Janicaud, Dominique. *Phenomenology and "The Theological Turn": The French Debat*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Jimeno, Myriam. "Lenguaje, subjetividad y experiencia de violencia." *Ant6poda* 5 (2007): 169-190.
- Jimeno, Myriam; Varela, Daniel, y Castillo, 6ngela. *Despu6s de la masacre: emociones y pol6tica en el Cauca indio*. Bogot6: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Kearney, Richard, y Treanor, B., eds. *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015.
- Levi, Primo. *La trilogía de Auschwitz*. Traducido por Pilar G6mez Bedate. Barcelona: Aleph Editores, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'6tre ou au-del6 de l'essence*. La Haye: Martinus, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nous. Essais sur le penser-6 l'autre*. Paris: 6ditions Grasset & Fasquelle, 1991.
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Traducido por Jos6 Luis Pardo. Barcelona: Ediciones Paid6s Ib6rica, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalit6 et infini. Essai sur l'ext6riorit6*. Paris: Le livre la Poche, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence 6 l'existent*. Paris: Vrin, 2004.
- Lindemann, Hilde. *Damaged Identities: Narrative Repair*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Maine de Biran. "Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'6tude de la nature." *Oeuvres in6dites de Maine de Biran*. t. 1. 6dit6 par Ernest Naville et Marc Debrit. Paris: Libraires-6diteurs, 1854. 3-130.
- Marion, Jean-Luc. *In excess: Studies of Saturated Phenomena*. Translated by Robin Horner and Vicent Berraud. N. Y: Fordham University Press, 2002.
- Marion, Jean-Luc. *6tant donn6: essai d'une ph6nom6nologie de la donation*. Paris: PUF, 2005.

- Magearu, Alexandra. "Torture and Traumatic Dehiscence: Améry and Fanon on Bodily Vulnerability." *The Phenomenology of Broken Body*. Edited by Espen Dahl, Cassandra Falke and Thor Eriksen. New York: Routledge, 2019. 49-65.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 2001a.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*. Paris: Éditions Gallimard, 2001b.
- Mesnard, Philippe. *Testimonio en resistencia*. Traducido por Silvia Kot. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2010.
- Minow, Martha. "Breaking the Cycles of Hatred." *Breaking the cycles of Hatred, Memory, Law, and Repair*. Edited by Nancy Rosenblum. Princeton: Princeton University Press, 2002. 14-75.
- Montavont, Année. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999.
- Nahoum-Grappe, Véronique. "Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation." *Revue internationale des sciences sociales* 174.4 (2002): 601-609.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas. El espectador*. t. II. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Quijano, Zirión. *Diccionario Husserl*. Web. [<https://www.diccionariohusserl.org/>]
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai de ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Semprún, Jorge. *El largo viaje*. Traducido por Jacqueline y Rafael Conte. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Sierra, Yolanda, ed. *Reparación simbólica, jurisprudencia, cantos y tejidos*. Bogotá: Universidad Externado de Medellín, 2018.
- Sofsky, Wolfgang. *Traité de la violence*. Traducido por Bernard Lortholary. Paris: Gallimard, 1998.
- Sofsky, Wolfgang. *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Traducido por Isabel García Adánez. Madrid: Siglo XXI Editores, 2004.
- Thompson, Simon, and Hoggett., Paul, eds. *The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. New York: Continuum, 2012.
- Uribe, María Victoria. *Antropología de la inhumanidad*. Bogotá: Norma, 2004.
- Walker, Margaret Urban. *Moral Repair: Reconstruction Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wiesel, Elie. *La nuit*. Paris: Minuit, 2007.
- Wieviorka, Michel. *Violence. A new Approach*. Trans. David Macey. London: Sage, 2009.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.