OTROSIGLO
Revista de Filosofía

ARTÍCULOS

Andrea Fuentes-Marcel

Marcos Mancini

Eva Monardes Pereira

Ramiro Villasana

DOSSIER
Crítica a la Epidemiología Política

Juan José Soca

Silvia Hernández

Filipe Ceppas

Vol. 5, N° 1 Año 2021
ISSN 0719-921X

REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO*
VOL. 5 N°1 AÑO 2021

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.
Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.
Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.
Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.
Laura Cremonesi, Universitá di Pisa, Italia.
Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.
Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.
Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.
Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

COMITÉ EDITORIAL

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.
Lorena Souyris Oportot, Doctora en Filosofía Contemporánea.
Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.
Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.
José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.

DIRECTOR
Felipe Berríos Ayala.

CONTACTO
revista@otrosiglo.cl

Índice

ARTÍCULOS

Andrea Fuentes-Marcel
Simone Weil: el enunciar transformador de una pensadora liminar 06 - 29

Marcos Mancini
El lugar del otro en la superación
del subjetivismo en Merleau-Ponty y Heidegger 30 - 48

Eva Monardes Pereira
Prioridad del acto y la sustancia divina en la *Metafísica* de Aristóteles 49 - 63

Ramiro Villasana
La periodización cicloide: Vico, Spengler y Toynbee 64 - 81

DOSSIER
Crítica a la Epidemiología Política[1]

Juan José Soca Guarnieri
(Des)bordes del sujeto contemporáneo en torno a la violencia
en tiempos de pandemia. Algunas interrogantes a partir del pensamiento
de Lacan, Žižek y Benjamin 82 - 92

Silvia Hernández
La pandemia en la ciudad neoliberal: una reflexión sobre
las ideologías autoritarias e individualistas en tiempos de COVID19 93 - 107

Filipe Ceppas
Nihilismo, sacrificio y cosmopolítica 147 - 156

Santiago, Chile / Julio – 2021

[1] "Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia" corresponde a un ciclo de conversaciones organizado por el equipo editorial de Otrosiglo, y que se transmitió vía streaming por las redes sociales de la revista. Presentamos acá las exposiciones realizadas durante la segunda ronda de conversaciones, realizada el mes de enero del año 2021. Se pueden encontrar los registros originales de dichas transmisiones en el canal Youtube Revista Otrosiglo.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

Simone Weil: el enunciar transformador de una pensadora liminar

Andrea Fuentes-Marcel[1]
(afuentesmarcel@gmail.com)

Recibido: 15/06/2021
Aceptado: 01/07/2021
DOI: 10.5281/zenodo.5149437

Resumen:

El presente artículo indaga en elementos centrales presentes en las exploraciones filosóficas realizadas por Simone Weil, entendidas estas en cuanto herramientas para conseguir una mayor comprensión de la experiencia humana. Muestra operaciones conceptuales que evidencian cómo su vida y escritura desenraizan el pensamiento de las ideas convencionales, buscando transformar nociones instaladas en la vida de las sociedades que, bajo el signo de la fuerza, propician el desmedro existencial y climático que caracteriza el presente. Para este fin se analiza el alcance político del lenguaje y de los cuerpos como fuente de significados en la conversación interseccional de las instituciones y en el interior de los colectivos cuyos dispositivos vuelven más reales las significaciones fijadas a los nombres que las cosas mismas a las que aluden, entendiendo que esta modalidad de fuerza impide el acceso a la verdad impersonal.

Palabras clave: Política - Teoría crítica - Simone Weil - Significación - Impersonal

[1] Andrea Fuentes-Marcel es Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Espacio Europeo de Educación Superior, Universidad de Barcelona. Licenciada en Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora cofundadora de la Escuela de Escritura y Humanidades del Ateneo Barcelonés. Autora del libro "Ese relato que somos", 2002.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

Introducción

Las exploraciones realizadas por Simone Weil nos dejan un aprendizaje para avanzar en inteligibilidad y conseguir una mayor comprensión de la realidad humana. Su modo la acerca más a la raíz *limen*, umbral que a *limes*, límite; permitiendo iluminar la mirada que formula la pregunta crítica, la que detecta cómo distanciarse de convencionalismos ante la experiencia de la realidad, y así transitar por los márgenes entre territorios colindantes y a la vez alejados en el discurso estandarizado y explorar el espacio umbrío que se da entre cada concepto claro. Un posicionamiento externalizador el suyo, respecto de conceptos y formas de entender consabidos, que en el análisis crítico se acaban revelando equívocos o insuficientes.

A través de su extensa escritura Simone Weil se interesó especialmente por la siguiente frase de Filolao, la que durante su joven madurez filosófica exploró y tradujo al menos tres veces con distintos matices: "[l]a armonía es la unidad de una mixtura de muchos, y el pensamiento unificado de pensantes separados".[2] Hoy en día, con la linterna weiliana, podemos entender que la frase del filósofo pitagórico alude al trabajo de los que comparten el deseo de una armonía común e impersonal, plenamente coincidente con el bien, pero deben necesariamente pensar separados y, por lo mismo, se trata de una armonía ajena a cualquier forma reactiva o idolátrica, antes bien, se refiere a dar forma a las aspiraciones compartidas de los seres humanos antes que obligar a poner la vista en un cielo conceptual fijo. La naturaleza no piensa como tampoco puede hacerlo el ser humano en grupo -recordemos que en colectividad no se puede llevar adelante confiablemente una operación matemática elemental-, es más, pronto aparecerá su propuesta de lo impersonal como dimensión superior, alcanzable por cualquier ser humano que se lo proponga, ejemplifica dicha dimensión con el caso de un niño que hace una suma: si se equivoca su persona se evidencia enseguida y si, por el contrario, la realiza correctamente su persona no cuenta para nada y sólo queda mostrada su adhesión al orden impersonal de las cosas.

[2] Weil, *Notes de Londres*, *OC* IV 2, *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*, pp. 326-327.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

I

Ciertamente sí puede y debe dialogarse lo humano, negociarse constantemente, poniendo un especial énfasis en salvar la extrañación que, inevitablemente, surge ante el distinto y lo distinto por vía de cualquiera de los sesgos que actualmente segmentan, de manera excluyente, la realidad social. En su ensayo de gran alcance político "*Colectividad - Persona - Impersonal - Derecho - Justicia*",[3] escrito en Londres en 1943, ciudad en la que vivió y siguió escribiendo profusamente los últimos ocho meses de su vida, sostiene que, habiéndose naturalizado la desarticulación estructural entre palabras y acciones urgentes, difícilmente coincidirá la voz de los oprimidos con el momento y lugar oportunos para expresarse y así vincular eficazmente obligaciones para con el ser humano y acciones justas. El eco de la oratoria no encuentra la repercusión esperable en las transformaciones necesarias pues imperan los intereses o la falta de talla política ante los retos, lo que se traduce en un déficit en la eficacia por conseguir más equidad en el reparto de la riqueza, más justicia ecológica y dignidad de las vidas en el globo terrestre. Weil expresa crudamente lo que ya sabemos: en las sociedades es inconcebible que algún político afortunado diga honestamente a los sometidos y vulnerables: "Reclamo para todos vosotros una parte igual en los privilegios que poseo".[4]

La agudeza argumentativa lleva a Weil a distinguir dos tipos de justicia que se ensamblan con la calidad de la espera, según si la expectativa de justicia y de bien procede de la parte profunda del alma o de su parte superficial. Sólo la primera es importante: la de la profundidad que espera el bien, sin que medie reivindicación alguna. Cuando es desde esta hondura que se formula el grito "¿por qué se me hace daño?"[5], cuando se presenta como interrogante irreductible, es que verdaderamente hay injusticia. Es la pregunta que el mismo Cristo profiriera en su circunstancia de *malheur*, de desventura extrema. Atender a este grito requiere de una atención mucho más afinada que la de la zona fenoménica puesto que intervienen allí la verdad, la justicia y el amor. La segunda parte del alma, de menor profundidad, es de donde emerge el grito más

[3] Weil, *La persona y lo sagrado*, *Escritos de Londres y últimas cartas.*, pp. 17-40. ["Collectivité - Personne - Impersonnel - Droit - Justice", *OC* V 1, Gallimard, París, 2019, pp. 212-236.]
[4] Ibídem, p. 29.
[5] Ibídem, p. 18.

frecuente: "¿por qué el otro tiene más que yo?"[6], ejemplificada con un niño que ve cómo a su hermano le toca un trozo de pastel más grande, se moviliza en la superficie y corresponde a la justicia del derecho; sus motivos se dan en el plano de las comparaciones, reivindicaciones y transacciones. Tal pregunta proviene de la parte superficial del alma y sus reclamos pueden ser atendidos desde las escuelas de leyes, tribunales e incluso la policía. Así pues, el primer grito debe ser atendido desde la justicia, mientras que el segundo es más bien tarea del derecho. El derecho es coactivo por definición, tanto porque no es legítimo decir "tengo derecho a no padecer *malheur*" como porque sus reivindicaciones aluden a soluciones acotadas a la zona de los intercambios sociales y remite en seguida a la fuerza, en cuyo nombre el derecho se ejerce. Fuerza que fue siempre blanco de desconfianzas por parte de Weil. Así pues, en la franja de las acciones humanas encontraremos legalidad, pacto, acuerdo, castigo, pero no justicia.

El de Weil es un decir que incide en la llaga política acerca de la falta de lucidez ante la la injusticia en la vida del ser humano propia de las democracias liberales —¿ante cuyo fin nos encontramos? —, hoy agudizadas exponencialmente por la crisis económica y la climática, generada por las emisiones del progreso empresarial a gran escala. En los pulsos sociales hay verdades indispensables que salvarían vidas si fueran expresadas en el lugar y momento oportunos. Según Weil, "los que podrían decirlas no pueden formularlas, los que podrían formularlas, no pueden decirlas", y concluye: "El remedio a este mal sería uno de los problemas urgentes de una verdadera política".[7] A nivel nacional e internacional observamos cómo en las cumbres de países poderosos, se puede llegar a oír voces esclarecidas que denuncian las vergonzosas desigualdades y los desastres ecológicos provocados por la propia intervención humana en el planeta, pero pocos se interesan y asumen la urgente activación de modalidades de transición ecológica: es mayor la fuerza del poder oculto o casi oculto del mercado y de la conflictuada posesión y explotación de los recursos naturales. Recursos cuya fecha de extinción completa ya conocemos, al tiempo que no vemos garantizada la reversibilidad del desmedro existencial y climático en el que nos hallamos inmersos. Inevitablemente al cabo de décadas las vidas precarizadas se movilizan y producen en el siglo XXI, estallidos sociales en cadena, revueltas que necesitan sacudir, de manera ineludible, el todo social.

[6] Ibídem, p. 36.
[7] Ibídem.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

Por su parte, los poderosos querrían tener siempre el modo de impedir que la multitud desventurada se vea cohesionada por una emoción que la eleve por encima del sentimiento de impotencia, —sentimiento que los que mandan necesitan fomentar constantemente para que nada cambie—. Cuando se producen estos milagros en la historia, esa "gran marea de fondo"[8] que arranca conquistas en tanto le es posible, Weil incide en que hay que tener el coraje de prever que esos logros no perdurarán en el tiempo porque esa unanimidad auspiciada por la emoción viva y generalizada "no es compatible con ninguna acción metódica"[9] y si bien las soluciones no se pueden articular a corto plazo, se ha de trabajar infatigablemente en ellas. Mientras, asistimos virtualmente, perplejos y a diario, a los escenarios de las geografías del exterminio.

La franja creciente y cada vez más acuciante de los desventurados y excluidos que se hallan fuera de la coordinación entre discursos y recursos, dista demasiado de aquella categoría de privilegiados que "tienen el monopolio del lenguaje".[10] A la espera están los primeros de que no sólo se les proporcione palabras para expresarse, sino que dichas palabras sean vinculantes. "Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan".[11]

La fuerza -a la que considera un residuo ineliminable de la política-, debe ser reducida a mínimos, es la que crea los segmentos de la opresión ejercida por ideologías y estructuras de discriminación del género, por los determinismos sociales y raciales que dificultan, cuando no imposibilitan, la hospitalidad indispensable que preserve los avances de la pura extrañación que precipita en dogmatismos excluyentes. Hospitalidad para poder escuchar, reflexionar y entender razones que no son las propias, para generar consensos siendo capaces de pensar cada uno por sí mismo desde una dimensión impersonal, que weilianamente constituye el máximo lugar para pensar. Se trata de una gran llamada de atención hacia el ser humano: necesidad de descifrar cada vez esta equivalencia entre *una* armonía y *muchos* pensamientos. Probablemente Weil viera en la oración de Filolao la posibilidad de verbalizar lo que sería la capacidad esperable para la

[8] Weil, *Los peligros de la guerra y las conquistas obreras,* en *Escritos históricos y políticos*. pp. 366-368. [*OC* II 3 *Écrits historiques et politiques - Vers la guerre*, "Les dangers de la guerre et les conquêtes ouvrières", Gallimard, París, 1991.]
[9] Weil, *Meditación sobre la obediencia y la libertad,* en *Escritos históricos y políticos,* p. 114.
[10] Weil, *La persona y lo sagrado,* en *Escritos de Londres y últimas cartas*, p. 29.
[11] Ibídem.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

filosofía futura: pensar las diferencias y pensar las contradicciones de manera copresente, con capacidad inclusiva de conectar con una armonía que fuese realmente anónima, en el sentido de no personalizada, es decir, impersonal, corresponsable e interseccional en el sentido de transversal en toda dirección. Y una calidad de atención semejante a la que se aplica al componer por ejemplo en arquitectura, es con la que se debe fundar la verdadera política, pues ésta debe saber componer los múltiples planos que constituyen la vida humana en común. Lo que implica aprender a pensar ampliando el radio de relaciones copresentes en el espíritu, no obstante, Weil advierte que aun cuando se trate de un lenguaje preciso y ordenado, "si, habiendo concebido una idea, se dirige a un espíritu capaz de conservarla presente mientras concibe otra, de conservar estas dos presentes mientras concibe una tercera, y así sucesivamente",[12] el lenguaje se caracteriza por ser un "espacio cerrado de verdad parcial".[13] Podríamos decir que se trata de una riqueza relativa contenida en un espíritu cautivo en una "celda grande",[14] pero esa relativa riqueza es de una gran pobreza comparada con la única perfección deseable, que Weil identifica con el hecho de que las palabras pudieran transportar cabal y puramente "verdad". En la mentira viven los espíritus, aunque sean inteligencias brillantes, si están orgullosos de hablar desde una celda más grande que el resto, pues hay que ser conscientes de dicho cautiverio. Más recientemente el pensamiento filosófico ha tenido que asumir los aprendizajes hermenéuticos y deconstructivos que nos abocan definitivamente a una doble tarea inherente al ejercicio de pensar: pensar *con* y pensar *sobre* las palabras *a la vez*. Esto es, que siendo imprescindibles las palabras, deben utilizarse evidenciando la supuesta lógica del sistema binario de conceptos y sus jerarquías, como también ocuparse de desactivar todo logocentrismo. Se trata de una tarea de utilidad pública de primer orden prevista por Weil, esto significa dejar de utilizar la palabra como sede fija de contenido perenne ondeando con su mayúscula, este acontecimiento constituye una de las indicaciones anticipadoras o confirmadoras de la ruptura del pacto mimético entre las cosas y sus nombres en la experiencia de la modernidad: la palabra no es calco de la cosa y sólo a un nivel de núcleo semántico mínimo habría algo verdadero y fijo en cada término.

[12] Ibídem, p. 32.
[13] Ibídem, p. 33.
[14] Ibídem.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

Se podría observar que en la recepción de la obra de Weil no se hubiera tenido suficientemente en cuenta la distinción de ámbitos o áreas (*domaines*), que deben poderse pensar de manera copresente. Esto comporta la necesaria apertura hacia perspectivas no lineales o unidimensionales en las que constataríamos que entre ámbitos no hay contradicción: "Lo que es verdad en un ámbito no lo es en otro",[15] y en ninguno de los casos lo es de manera absoluta. Lo dicho implica un *modus* más arduo para el pensamiento dado que, desde sus inicios hasta las rupturas con la tradición de los grandes relatos, vemos capturado al νοῦς, al intelecto, en el proceso de conocer y de nombrar. Probablemente se trataba, en los inicios de ese καλεῖν, de ese primer nombrar, de conseguir conocer y nombrar cada cosa por sí misma, y en edades más recientes del pensamiento del siglo XX, hemos asumido que cada cosa sólo puede ser conocida en relación con las otras en el plano experiencial. Lo mismo sucede con las palabras: únicamente tendrán sentido puestas en relación: la palabra sola y aislada, al igual que la cosa sola y aislada, carecen de sentido y de posibilidad de verdad si no es asociándose con otras. Esto forma parte del misterio de la significación. "Lo que las cosas significan para nosotros, es lo que nosotros leemos en ellas, algo que, a la vez que no nos pertenece, es nuestro".[16] Sin ser dueños pues, de la significación ni del sentido no renunciamos a ellos o, mejor dicho, no habría otra manera de introducir inteligibilidad en la rugosa realidad. Es más, la expresión 'amor a la verdad' no sería del todo acertada puesto que cuando se habla de amor a la verdad, se trata de amor a la realidad. La experiencia de la realidad se debe contemplar y explorar desde distintos planos y áreas *a la vez*, y sin perder de vista que toda verdad no sólo es experimental, sino que siempre "es la verdad de algo".[17] Y si la verdad será tal sólo en relación al pensamiento, cabría subrayar que la verdad no es sino

[15] Weil, Cahier XIV (K 14), *OC* VI 4, *La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, Gallimard, París, 2006, p. 177.
[16] Pétrement, *Vida de Simone Weil*, p. 579.
[17] Weil, *Echar raíces*, p. 196. [*OC* V 2 *Écrits de New York et de Londres (1943) L'Enracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, París, 2013.] *L'Enracinement* fue redactado en Londres, ciudad a la que Weil llegó en calidad de redactora, procedente de Nueva York, en diciembre de 1942. La obra responde al encargo que le hiciera André Philip, responsable de la plataforma France Libre en dicha ciudad y se trata de un estudio llevado a cabo por Simone Weil para la reorganización de Francia después de la guerra. Cabe tener presente que en palabras epistolares de la propia Weil esta fue 'su segunda gran obra'. La primera edición de Gallimard, París, 1949, se realizó por decisión de Albert Camus, entonces director de la colección *Espoir*, quien consideró este manuscrito como un "tratado sobre la civilización".
[17] Op.cit, p. 158.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

el esplendor de la realidad y que lo que se ama, cuando se ama, es más bien la realidad. Es decir, se ama esta o aquella realidad en la verdad que la muestra. De aquí que, en lugar de hablar de amor a la verdad, sería más adecuado hablar de un "espíritu de verdad en el amor".[18]

Por ello escapa al intelecto la identidad de lo que es cada cosa en sí misma,[19] y las estructuras cognoscentes, lógicas, sintácticas y silogísticas —que se han legitimado en la construcción del discurso— han creado un velo a la contradicción real. Durante siglos, esos velos han conseguido invisibilizar o acallar en el discurso filosófico aquella otra parte conceptualmente indecible y desechable de su discurrir. En este sentido es de todo interés atender a la dialéctica suspendida benjaminiana,[20] que se acercaría a la idea de copresencia en el pensamiento, tanto de inteligibilidad y misterio, como de continuo y discontinuo. En este arco de sentido, si observamos el proceder de Weil vemos que no nos propone, ni se plasma en una dialéctica que avanza sintetizando a fuerza de eliminar las diferencias y sus tensiones, sino más bien avanza en un *dia-logos*, un trabajo que aspira a una armonía dialógica a la que se aproxima la dialéctica suspendida de Walter Benjamin, esto sería, sostener en copresencia, las diferencias. Especialistas en inteligencia artificial actualmente indican que el futuro está por escribir, aunque lo guíen los algoritmos, por lo que igualmente hay que considerar que hemos de seguir construyendo la memoria.

Cabe hacer una alusión específica a la construcción de la historia, que Benjamin formula en modo de aporía fundamental: "[l]a tradición como el *discontiuum* de lo sido en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos",[21] dejando abierta incluso la posibilidad de que la continuidad de la tradición sea una ilusión. De aquí la prescripción de que la historia no debe escribirse desde instancias de poder o desde los vencedores. Como tampoco es posible pretender reconstruir los hechos pues esto comportaría re-decir el dispositivo imperante. Se deben afrontar críticamente las estrategias que estandarizan la experiencia humana y dotan de espesor histórico sólo a

[18] Ibídem, p. 196.
[19] "En Platón, τὸ óv [lo que es] ha de traducirse por lo real." Véase Simone Weil, "Cuaderno VII", *Cuadernos*, 2001, p. 563.
[20] Benjamin, *La dialéctica en suspenso*. *Fragmentos sobre la historia*, 2009.
[21] Ibídem, p. 83.

las plataformas de poder, por ello es necesaria la construcción de un saber crítico que administre la razón histórica.

Weil pone de manifiesto que el régimen capitalista, y sus prácticas de dominio, descansa en la desigualdad y visualiza la necesidad de indagar un diverso modo de contar la historia, de restablecer nuevas escalas que varíen los horizontes de sentido. En el marco de la crítica que Weil realiza a la reducción marxiana de la realidad humana y social a términos de fuerza-trabajo, resulta difícil pasar por alto la anticipación weiliana a lo que en la década de 1980 se llamó la "crisis de la razón",[22] expresión ésta que apunta al desmigajamiento de la razón dominante, categorial e ilustrada, de la cual se ha vuelto imposible esperar que se configuren representaciones veraces de la experiencia colectiva. En la línea de esta crisis aparecerían propuestas que enfatizan la necesidad de encontrar otros registros para hacer pensable el devenir histórico, despotenciando cuando no extinguiendo los monumentos a vencedores y dictadores. En este sentido reconoceríamos dicha anticipación crítica de Weil en propuestas de los últimos decenios, que buscan encontrar modos más legítimos para las narrativas de la historia. Uno es el paradigma indiciario que, bajo el rótulo de la llamada microhistoria, propone recomponer con fragmentos, con indicios, con trazos, la gran historia. Como plantea Carlo Ginzburg, "si la realidad es opaca, existen zonas privilegiadas —espías, indicios— que permiten descifrarla".[23] Por otra parte, Ginzburg se pregunta hasta qué punto puede un paradigma indiciario ser riguroso en la construcción de paradigmas diversos o alternativos al control social, toda vez que no sería posible renunciar completamente a la idea de totalidad, pues ésta igualmente subyace y explica de manera profunda los fenómenos superficiales y fragmentarios.

Como pensadora de gran alcance liminar Simone Weil afrontó su tarea de pensar la realidad humana buscando comprender, explorando y elucidando directamente las raíces de la experiencia extrema de opresión y *malheur*. Desde su lugar crítico la filósofa piensa los fragmentos, los indicios que a la luz de su atención son interrogados, radicalizados y colocados en sentidos abiertos, aunque a veces taxativos. La enseñanza recibida de los manuales, que separan la historia en capítulos, en función de hechos catastróficos que concluyen o dan inicio a un nuevo capítulo del manual, es la que

[22] La expresión corresponde al título del volumen colectivo *Crisi della ragione*. *Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Aldo Gargani (ed.), Einaudi, Turín, 1979.
[23] Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario,en Crisi della ragione*, op. cit., p. 91.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

hemos interiorizado y la que nos llevaría a cometer "errores desastrosos"[24] en la regulación de nuestras acciones, si no hiciéramos un análisis más atento que supere la narrativa de los manuales escolares de cada nación. Cabe esperar que una nueva sensibilidad política dote a los vencidos de un protagonismo inédito quizás, en el imaginario de la historia.

II

Si las cosas han de ser procesadas disponiendo de una red limitada de relaciones que es el lenguaje, recorrer este camino buscando tocar el ser natural con la verdad, comporta acoger la contradicción de lo real, en la escritura que piensa lo real; y, ciertamente, de su lectura. Contemplar el misterio de la lectura comporta, asimismo asumir que al igual que cada cosa proyecta su sombra sobre la superficie de la realidad, cada palabra proyecta su sombra sobre la superficie del lenguaje. Que estamos obligados a tener presente la realidad *erzast* [sucedánea] y que "para alcanzar la realidad real",[25] es preciso abolir contínuamente esta realidad sucedánea que se crea. Asumir en definitiva que en filosofía no es posible progresar en inteligibilidad y misterio a la vez. Weil afirma de manera asertiva que "toda verdad encierra una contradicción",[26] y vemos que su escritura-pensamiento la dispone, y de paso al lector, a la posibilidad de sobrellevar, sin eliminar, la contradicción y la aporía, que en última instancia constituyen una cierta destinación de la filosofía. Y es que ese soporte casi matérico que es el lenguaje, el que genera presencia en el pensamiento, sólo dice y piensa una parte de la realidad. Hasta el punto de que, en colectividad y en el *mass media*, ejercen más peso los nombres que las realidades a las que éstos que aluden. Por lo que tendríamos que entender que cuando se refiere a un alma que ha experimentado un contacto de tipo trascendente —entendido *sensu stricto* como opuesto a inmanente—, quiere decir que ha conocido fugazmente la "realidad real",[27] una realidad que nuestras facultades no podrían fabricar sino sólo contemplar. Y será la inteligencia la que nos lleve a

[24] Weil, *Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso*, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 126. [*OC* II 2 *Écrits historiques et politiques, Volumen 1, L'engagement sindical (1927 – juillet 1934)* "Examen critique des idées de revolution et de progrès", Gallimard, París, 1988.]
[25] Weil, *Cahier VII* (K7), *OC* VI 2 *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*, p. 438.
[26] Weil, *Contradicción*, en *La gravedad y la gracia*, p. 137.
[27] Weil, *OC* VI 2, p. 438: *Il faut abolir en nous la réalité ersazt pour atteindre la réalité réelle.*

comprender que lo que ella misma no puede conocer resulta ser "más real que lo que ella aprehende",[28] y gracias a esa comprensión, el alma entera consentiría o se predispondría solícita "a subordinarse al amor sobrenatural".[29] Las comprensiones elevadas son ajenas a los dispositivos lingüísticos, se hallan separadas, "como por un abismo", de esa dimensión en la que están situadas las cosas de primer orden, las que son esencialmente anónimas. "[e]s puro azar que el nombre de los que allí han penetrado se conserve o se haya perdido […]. La verdad y la belleza habitan ese dominio de las cosas impersonales y anónimas. Es él el que es sagrado".[30] Maurice Blanchot,[31] uno de los grandes estudiosos de Simone Weil, nos ayuda a captar esa distancia abismal entre lo fenoménico y lo impersonal al referirse a lo sagrado como aquello que queda siempre por nombrar en el ámbito de los nombres, es decir, no está inmerso en el lenguaje ni por tanto sujeto a sus fuerzas y dispositivos.

Incluso de Platón, su gran ascendente reconocido, Weil afirma que habría "dicho sólo la mitad".[32] Otro tanto se atrevió a afirmar de Descartes, filósofo clave en su formación, sobre quien realizó su tesina en 1930.[33] De él dirá que "se detuvo a medio camino",[34] en el sentido de que, si bien se habría dado cuenta de la necesidad de atender a la cuestión de los signos en la matemática, estuvo demasiado apegado a la forma silogística.

El gran límite para el pensamiento lo pone entonces, la cantidad de relaciones que el espíritu es capaz de mantener copresentes por medio del lenguaje, debiendo habilitarnos para pensar "a la vez"[35] pensamientos separados. Weil visualiza la necesidad de construir un pensamiento verdaderamente filosófico que no avance dialécticamente a fuerza de sintetizar las diferencias eliminándolas, sino que es preciso dejar el puerto de la lectura cronológica, lineal y plana de la cultura y acceder a una capacidad nueva que permita incorporar el carácter irreductible de las contradicciones, las que de entrada

[28] Chenavier, *Simone Weil. La atención a lo real*, p. 53.
[29] Weil, *OC* VI 4, p. 174: *Les facultés naturelles doivent avoir chacune dans sa propre nature un motif suffisant pour contraindre à se subordonner a l'amour surnaturel.*
[30] Weil, *La persona y lo sagrado, Escritos de Londres*, p. 21.
[31] Blanchot, *El paso (no) más allá*, p.79.
[32] Weil, *OC* VI 1., p. 424, "Platon n'a dit que la moitié".
[33] Weil, *Science et perception dans Descartes*, *OC* I *Premiers écrits philosophiques*, pp. 163-221. Tesina de Simone Weil para obtener el Diploma de Estudios Superiores.
[34] Weil, *Cahier V (5)*, *OC* II 2, p.270.
[35] Weil, *Cahier inédit I (Ki1*), *OC* VI 1, p. 167: "Comme si nous pouvions penser le monde autrement que continu et discontinu *à la fois*".

parecerían empobrecer, paralizar, cuando no cancelar las posibilidades del pensar, y hacerse necesario relegarlas continuamente a zonas acalladas en el discurso. Antes bien, deberían ser expuestas en lugar de intentar inútilmente suprimirlas. Weil da un nuevo paso al preguntarse si habría una tarea más alta para el pensamiento que la "de definir y contemplar las contradicciones insolubles que, como afirmaba Platón, tiran de nosotros hacia arriba".[36]

En uno los ensayos de Weil que componen *La gravedad y la gracia*, sostiene que la búsqueda debe llevarse adelante enraizándonos "en la ausencia de lugar",[37] accediendo a una impersonal desnudez semántica, eso es lo más parecido a ser capaces de pensar con el alma y el cuerpo enteros. Se accede a más realidad exiliados "de toda patria terrestre",[38] concluye. Así pues, lo más adecuado será "desear la verdad en el vacío, sin intentar adivinar de entrada el contenido […] En eso consiste todo el mecanismo de la atención"[39] y formar la atención es lo que para Weil define '*cultura'*. En su discurso más maduro la imaginación política, que reconoce como facultad real, quedará muy próxima a su noción de atención creadora. En la cúspide de ese estado atento se reúnen vacío y deseo de la verdad. Blanchot, habla de un "vacío deseante",[40] subrayando que, si se nos diera el desear el deseo, estaríamos ante un deseo sobrenatural en Weil. Señala asimismo que "desde su adolescencia [Weil] no dejó de creer en la eficacia espiritual del deseo",[41] el cual mantuvo hasta sus 34 años de vida.

La de Simone Weil fue una experiencia máximamente radical. Su pensamiento es esencialmente filosófico y máximamente liminar. Por necesidad racional, osó identificar nociones máximamente abstractas como lo puro, lo sobrenatural, lo espiritual, lo impersonal, la trascendencia, con el bien concebido sobrenaturalmente. Consciente como era, de que cabía integrar en el pensamiento todo lo expresable acerca de la irreductible polaridad bien-mal, cuyas conquistas en lo decible no agotarán el

[36] Weil, *Ensayo sobre la noción de lectura*, *Apeiron*, p. 149. ["Essai sur la notion de lecture", *OC* IV 1 *Écrits de Marseille (1940 – 1942) Philosophie, Science, Religión, Questions Politiques et Sociales*, Gallimard, París, 2008.]
[37] Weil, *Descreación*, *La gravedad y la gracia*, p. 86.
[38] Ibídem.
[39] Weil, *Notas sobre la supresión general de los partidos políticos*, en *Escritos de Londres*, pp. 101-116.
[40] Blanchot, *La afirmación (El deseo, la desgracia)*, en *La conversación infinita*, p.147.
[41] Ibídem, p. 142.

misterio de la sabiduría eterna, ni convertirán en luz total la oscuridad que nos comprende.

Al entender de Weil, una verdadera política, debe superar la brecha entre verdad-*malheur* y lenguaje, y debe ofrecer un servicio de primer orden a los ciudadanos consistente en "[a]clarar las ideas, desacreditar las palabras congénitamente vacías, definir el uso de las otras mediante análisis precisos, ése es, por extraño que pueda parecer, un trabajo que podría preservar existencias humanas",[42] tarea que debería tenerse como servicio de utilidad pública. Weil —que prefirió el sindicalismo libertario—, considera que sólo así podría ser contenida la fuerza opresora de las fracciones políticas en la vida colectiva, en este interés escribirá sus *Notas sobre la supresión de los partidos políticos.*[43] En este sentido cabe tener la consideración de que partido remite a "parte" y que siendo parte pretende operar, con sus inercias y corrientes de poder, como si fuese totalidad para así apoderarse del procesamiento de las experiencias y dirigirlas.

Ya con 24 años Weil daba muestras de gran entereza política y coraje moral, recordemos que, en diciembre de 1933, Trotski y los suyos, a instancias de Simone Weil ante sus padres, se alojaron en la séptima planta de su casa familiar en París. Trotski había reaccionado con dureza a un artículo muy elaborado que Weil publicó meses antes en la revista *La Révolution proletarienne*: "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?".[44] Ambos sostuvieron una discusión más bien tensa, acerca de si Rusia era auténticamente un estado obrero, a Weil le resultaba ingenua la expectativa de Trotski[45] de creer que será la rebelión de las fuerzas de producción la que invertirá la relación entre medios y fines y restituirá a la humanidad su condición de ser viva y no materia inerte. Sostiene que "sería engañoso, incluso, suponer que la opresión vaya a dejar de ser inevitable cuando las fuerzas de producción estén lo bastante desarrolladas

[42] Weil, *No empecemos otra vez la guerra de Troya*, en *Escritos históricos y políticos*, p. 353. [*OC* II 3, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, "Ne recommençons pas la guerre de Troie", Gallimard, París,1989.]
[43] Weil, *Notas sobre la supresión general de los partidos políticos*, en *Escritos de Londres*, pp. 101-116.
[44] Weil, *Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria*?, en *Escritos históricos y políticos*, pp. 80-98. [*OC* II 1, op. cit. pp. 260-281.]
[45] Weil, *OC* II 1, *Conversation avec Trotsky* [*Notes prises après l'entretien*], pp. 320-321.] Véase asimismo Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, pp. 295-299.

como para poder asegurar a todos bienestar y ocio".[46] La joven filósofa cuestionaba el supuesto poder adjudicados por Trotski a la clase obrera. Y afirmaba en sus notas tomadas *in situ*: "[e]l proletariado ruso sigue todavía al servicio del aparato de producción. Algo inevitable hasta que Rusia alcance a los países capitalistas. Revolución de Octubre equivale a una revolución burguesa".[47] En aquella disputa Trotski, ya gritando, le dijo: "Y si usted piensa así ¿por qué nos recibe? ¿es que acaso es del Ejército de Salvación?".[48] En la habitación contigua, escuchaban los padres de Simone Weil junto a la esposa de Trotski, Nathalie Sédov, quien se manifestaría sorprendida por el atrevimiento crítico de una joven Weil ante su marido. Los posicionamientos entre Weil y Trostki, el intercambio de calificativos y de apreciaciones sobre la revolución rusa, fueron inconciliables, pues, entre otras cosas, Weil responde de manera rotunda a su interlocutor que el idealista es él puesto que "llama clase dominante a una clase dominada".[49] La filósofa considera que pese a la emancipación y al progreso, el ser humano no habría abandonado su condición servil y que muy probablemente mientras constituya "un fragmento ínfimo de este universo despiadado, la presión de la necesidad jamás se relajará un sólo instante".[50] Por otra parte, las insensatas exigencias de la lucha por el poder no dejan ni siquiera tiempo para soñar con el bienestar y este parece ser el precio de una vida civilizada en la que la libertad sólo podría ser un ideal o un sueño: "[e]l comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño".[51] Y es que nada en el mundo puede impedir al ser humano "sentir que ha nacido para la libertad".[52]

Weil vislumbra la necesidad de disociar al máximo política de poder, como también desarticular cualquier identificación entre poder y bien, disponiendo las fuerzas en juego de otra manera, una vez entendido que en ese pulso "se nivelan las significaciones, los valores, la lectura de la realidad".[53] Se pregunta: "¿Pero por qué la política, que decide el destino de los pueblos y tiene por objeto la justicia, ha de exigir una atención menor que el arte y la ciencia, que tienen por objeto lo bello y lo verdadero?"[54] La calidad de

[46] Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 84. [*OC* II 2, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1991.]
[47] Pétrement, *Vida de Simone Weil*, p. 297.
[48] Ibídem.
[49] Ibídem.
[50] Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 65.
[51] Ibídem.
[52] Ibídem.
[53] Chenavier, *Les méfaits de l'unidimensionnel*, *CSW* 2014, XXXVII, nº 3, septiembre, p. 201.
[54] Weil, *Echar raíces*, p. 170. [*L'enracinement*, *OC* V 2, op cit., p. 284: "sur plusiers plans".]

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

atención que demanda la política hace de ésta un "arte gobernado por la composición sobre múltiples planos".[55] Semejante tarea no es fácil, y menos en nuestra época en la cual el lenguaje político y social es una "nube de entidades vacías"[56] donde a cada prestigiosa sede abstracta e ilusoria, a cada palabra que aspira a ondear desde el poder, corresponde un grupo humano del que hay que ocuparse, al que hay que prestar atención. Si se tuviera la capacidad de llevar adelante dicho trabajo podría cambiarse "una fatalidad que sufrir" por "un problema que resolver".[57] Ese deber para todo político lleva implícito el saber que la acción en la vida pública consiste en transformar las significaciones: "La guerra, la política, la elocuencia, el arte, la enseñanza, toda acción sobre otros consiste esencialmente en cambiar lo que los [seres humanos] leen".[58]

Aunque no lo parezca, esta indispensable tarea es de primer orden. Comportaría ejercer una atención desapegada de formas de poder en el lenguaje para así elevar los grados de inteligibilidad y conseguir desactivar razonamientos viciosos, causas imaginarias de conflicto y liberar las mentes de un vocabulario artificial. Weil expresa en su ya citada obra *L'Enracinement*, su aspiración respecto del movimiento Francia Libre en Londres, en el sentido de propiciar para Francia, desde el fondo de su *malheur* como país ocupado, una inspiración auténtica para escoger palabras capaces de "despertar un eco en el corazón de los franceses".[59] Llevar adelante este trabajo de componer y habilitar el lenguaje político, sería un ejercicio posible si se introduce el buen uso de ciertas bisagras lingüísticas que articulan y acercan la gramática a la realidad humana como, por ejemplo, las expresiones: *en la medida en que*, *no obstante*, *a condición de que*, *por relación a*. Quizás lo veía como único modo de articular una política como la imaginaba: con capacidad de concebir la acción pública, repitamos, como "composición simultánea sobre muchos planos".[60] La lucidez del discurso y del diálogo políticos es pues, infatigablemente, educar y despertar las inteligencias, abriendo las palabras y constatando que en su interior hay vacío. Resignificarlas comporta necesariamente, en todos los ámbitos, potenciar nociones clave como "límite, medida, grado, proporción, relación, correspondencia, condición, vinculación necesaria,

[55] Ibídem.
[56] Weil, *No empecemos otra vez la guerra de Troya*, en *Escritos históricos y políticos*, p. 365.
[57] Ibídem.
[58] Weil, *Ensayo sobre la noción de lectura*, *Apeiron*, p. 149.
[59] Weil, *Echar raíces*, p. 158. [*L'enracinement*, *OC* V 2, p.271.]
[60] Ibídem, p. 170.

conexión entre medios y resultados".[61] Sin estas claves, el historial de absurdos pivota sobre la naturaleza del poder, en cuyo centro se halla "el prestigio, es decir, la ilusión".[62] Su único antídoto es, por un lado, formar la atención de niños y jóvenes y, por otro, aplicarse en el examen riguroso de ciertas palabras: al hacerlo desaparecerían las causas sin sentido, las que ocultan que el fin último de algo tan extremo como la guerra es poder, simple y absurdamente, seguir haciéndola. No sólo cada palabra debe ser sede disponible a ser interrogada, ya que no por fija es más verdadera, sino que además el negociado y consenso de significaciones debe estar hecho por quienes no tienen intereses invertidos en ellas. Inevitable es pensar en una cuestión que no por anunciada es menos aguda hoy en día, como el calentamiento global, que debió ser debatido y regulado por entidades o naciones ajenas al lucro causante del cambio climático. Constatar que éstas y otras decisiones acerca de la ecología y de la desigualdad estructural de la casa común, se zanjan desde el poder oculto del mercado, podría llevarnos a incurrir en la peor de las tentaciones: *no pensar*, cosa que en cualquier caso se debe evitar. La propia Weil trae a colación, a propósito del análisis de "capitalismo" y "nación", una cita de Anatole France: "[s]e cree morir por la patria […]; se muere por los industriales".[63] En el ya citado ensayo de 1937, se desvelan cristalizaciones en el imaginario colectivo que a su vez crean confusiones básicas, generan necias cadenas de gran alcance en la vida pública y despiertan la necesidad de exterminar al humano supuestamente contrario.

Por otra parte, Weil quiso mostrar que "el objeto de la filosofía es real [*réel*], con esto debemos entender que la filosofía no versa sobre las palabras, ni se trata de 'una ficción'",[64] antes bien, la filosofía es una "reflexión sobre los valores".[65] Enseguida especifica que la noción de valor, que es el objeto de la filosofía, no sólo es real sino que es un objeto que únicamente "tiene realidad en relación al pensamiento".[66] Y es precisamente esta cualidad la que dota a la realidad de dicho objeto "de otra especie de realidad que aquella que persigue la ciencia".[67] Weil visualiza que cabe buscar una nueva

[61], Weil, *No empecemos otra vez la guerra de Troya*, en *Escritos históricos y políticos*, p. 353. [*OC* II 3, op. cit.]
[62] Ibídem, p. 363.
[63] Ibídem, p. 355.
[64] Weil, *Cahier Inédit I y II (Ki1 y Ki2*), *OC* VI 1, *Cahiers (1933 – septembre 1941)*. p. 174.
[65] Ibídem.
[66] Ibídem.
[67] Ibídem.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

lógica, una nueva forma de vehicular el logos interrogador y generador de sentidos que supere el registro lineal y progresivo como único y legítimo para pensar. Pese a todas las cautelas, confía en el lenguaje trabajado con atención y afirma que, si ocurre de manera perfecta, el que "un fragmento de verdad inexpresable pase a las palabras que, sin poder contener la verdad que las ha inspirado",[68] se corresponde con un espíritu atento y deseoso de encontrarla, la belleza resplandece e inunda la totalidad de las palabras.

Por otra parte, ahondar en la noción de lectura la lleva a afirmar que "[e]l mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una significación a otra por un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre participa".[69] De aquí el alcance político tanto del lenguaje como de los cuerpos. Weil tiende un hilo que une el universo abstracto de la semántica con la literalidad de nuestra mano física al escribir y lo ejemplifica con el hecho de aprender el alfabeto de una lengua extranjera: "este alfabeto debe entrar en la mano a fuerza de trazar las letras".[70] Se trata de una corporeidad con la que se descifran las significaciones y, por tanto, una corporeidad que también las determina. La escritura es así, corpóreamente actuada y condicionada. Si bien Weil no hizo profesión de feminismo, su amiga y biógrafa Simone Pétrement explica que la propia Weil haría constar que "haber sido mujer constituía una singular desventura".[71] Por ello se propuso reducir al máximo dicho obstáculo, obviando su condición femenina ante sí misma y ante los demás, "al menos durante un cierto tiempo".[72] El maestro Alain la llamaría —si bien no hay constancia de que Simone Weil lo supiera— "la Marciana",[73] aludiendo a su peculiar forma de ser, que la hacían poco terrenal y que la distinguían y distanciaban de los demás.[74] Este maestro fue quien la instó a mejorar su letra pues pensar bien pasa por escribir bien y una inteligencia brillante, como la suya, debía conseguir expresarse sin tachaduras con una buena letra manuscrita, pues se trataba de hacer discurrir el pensamiento en la escritura, corrigiéndose en la misma página. Por otra parte, desde su adolescencia quiso mostrarse asexuada y deseaba ser tratada como chico, vistiendo de manera masculina, quería ser reconocida como un "ser absolutamente intelectual". "De otra

[68] Weil, *La persona y lo sagrado*, en *Escritos de Londres*, p. 36.
[69] Weil, *Cahier III (K3)*, *OC* VI 1, p. 295.
[70] Simone Weil, *Annexe IV* "Lecture", *OC* VI 1, op. cit., p. 411.
[71] Ibídem, p. 55.
[72] Ibídem, p. 56.
[73] Simone Pétrement, "El encuentro con Alain", *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 53-79.
[74] Ibídem, pp. 55-56 y 58.

especie" y "carácter arcangélico",[75] fueron también modos de llamar a Weil por parte de su entorno. Incluso sus padres bromeando cariñosamente la llegarían a nombrar "*nuestro hijo número dos*". Muy posiblemente esto también provocaba que se la juzgara en cierta forma como inhumana. "De una mujer se espera, en la medida en que es naturalmente mujer, que deje traslucir su naturaleza femenina. Justo lo que ella menos deseaba".[76] En su artículo *"Cosmo: l'experienza di essere corpo",*[77] Wanda Tommasi indica que el cuerpo femenino en Simone Weil, más allá de ser un obstáculo, la lleva a neutralizar no sólo el dualismo masculino-femenino, sino también a desactivar el dualismo cuerpo-mente y de este modo su cuerpo sexuado construye un "pensamiento 'experimentante', es decir, antes que hacer del cuerpo femenino un objeto privilegiado de reflexión, hace del mismo el tejido escondido de su pensamiento; se refiere, pues, al cuerpo femenino como significante y no como significado".[78] Es más, cabe asumir el cuerpo femenino como "significante inagotable"[79] en la tensión cuerpo-lenguaje y en la tensión cuerpo-trascendencia. Entonces sí da cuerpo al pensamiento que experimenta: "el cuerpo tiene palabra, no como inmediatez del sentir o como emotividad descontrolada, sino como trama de relaciones, acción, trabajo".[80] Y no es sólo en este sentido que lo corpóreo del ser humano —por siglos acallado en lo concerniente al pensamiento conceptual— interviene en la ejecución de la escritura y sobre todo en el ámbito de los significados. Tengamos presente que antes de 1941 ya afirmaba: "la notion grecque de *mesure* n'a absolutement de sens que par rapport aux dimensions du corps humain":[81] la noción griega de *mesura* no tiene sentido en absoluto si no es en relación a las dimensiones del cuerpo humano.

Los significados, pues, son asumidos por el intelecto a partir de las sensaciones que genera la lectura, sea la lectura del mundo, sea la lectura de un texto. *"¿Qué leemos?"*[82] se pregunta Weil en varios lugares, como por ejemplo, en su ensayo sobre

[75] Ibídem, p. 59. En estas páginas Pétrement cita diversos testimonios de personas que conocieron a Simone Weil, en este caso se trata de una carta recibida de Jacqueline Cazamian, del 1 de septiembre de 1958, en la que puede leerse: "nunca una inteligencia tan centelleante ha resultado tan desencarnada".
[76] Ibídem.
[77] Wanda Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori Editore, Nápoles, 1997, pp. 43-57.
[78] Ibídem, p. 45.
[79] Ibídem.
[80] Ibídem, p. 46.
[81] Weil, *Cahier I (K1), OC* VI 1, p. 106.
[82] Weil, *Cahier III (K3), OC* VI 1, p. 295.

esa noción misteriosa a la que correspondería "quizás el nombre de lectura"[83] donde explica que "a cada instante de nuestra vida somos atrapados como desde fuera por las significaciones que leemos nosotros mismos en las apariencias".[84] Tanto si el alma se ve impactada por palabras leídas como si, de manera análoga, la impactan sensaciones del cuerpo, eso que llamamos "*mundo*" no consiste sino en significaciones, y por eso mismo el mundo es irreal y real a la vez. Irreal porque no es otra cosa que lo que leemos, y real porque "nos atrapa como desde fuera".[85] No es posible disolver esta contradicción, pues como enfatiza Weil, esta es sólo contemplable.

Así pues, las sensaciones no nos son dadas directamente por cargas semánticas que leamos en frases escritas o en situaciones del entorno de nuestro cuerpo, sino por los significados que se han generado en virtud de un trabajo, el del aprendizaje significados, pues, que de manera variada encontramos en el mundo. Se detecta que eso que leemos escapa en última instancia a nuestro control y sólo con el ejercicio de una atención muy afinada podría pensarse en modificar lo que leemos. Y Weil apunta, finalmente, a una clase de atención especial, la atención "bajo forma de plegaria",[86] que no es otra cosa que la "acción inactiva"[87] que un alma puede sostener: "Una vez que se posee un punto de eternidad en el alma [alejado de vanos y mezclados esfuerzos] no queda más que preservarlo, pues crece desde sí mismo como una simiente".[88] Y enlaza esta calidad de atención con la misma que se puede aplicar durante una hora a una traducción del latín o a un ejercicio de geometría que, aun cuando no se hayan sabido resolver, ese estado atento dará su fruto más tarde.

Si leemos el mundo en el sentido de interpretarlo, mediante las sensaciones en nuestro cuerpo, son éstas las que nos hacen creer que las significaciones proceden de las cosas de fuera. A su vez, un texto se lee mediante la vista que reconoce signos y mediante la escritura que nuestra mano imprime sobre una superficie. Ambas lecturas -que sólo pueden ser, repitamos, de significaciones- impactan o atrapan el alma. Llegar a modificar aquello que los seres humanos leen requiere tiempo, voluntad y atención. Sólo a partir de este trabajo podría ser descolonizado el imaginario y con ello

[83] Weil, *Ensayo sobre la noción de lectura*, en *Apeiron*, p. 147-149.
[84] Loc. cit, p. 147.
[85] Ibídem.
[86] Weil, *Annexe IV*, *Lecture*, *OC* VI 1, p. 411.
[87] Weil, *La atención y la voluntad*, en *La gravedad y la gracia*, p. 155.
[88] Ibídem.

modificarse las significaciones. Weil advierte que la imaginación en sí misma no es imaginaria: *"elle est tout à fait réel",*[89] siendo el terreno donde, en última instancia, cabe realizar el trabajo de modificar lo que se lee. Por tanto, el diálogo que permitiría transformar el régimen de las significaciones, deberá ser arduo, constante e inspirado. Nos preguntamos desde el presente si será posible llegar a concebir ese "nuevo método de razonar que sea absolutamente puro y a la vez intuitivo y concreto".[90]

Lo demás en la escritura del discurso weiliano es construcción, elaboración, desplazamiento de lo semánticamente dado hacia un modo distinto e infatigable de introducir cargas de profundidad, que busca ser mucho más que una forma narrativa producida o un conjunto de signos expresivos: se propone llevar adelante el pensar poniendo en juego cadencias sintácticas en las que pueda resonar lo real sin por ello pretender darlas como formulaciones definitivas o ejercer posesión sobre la verdad infinitesimal que radica en esas palabras. Un distinto enunciar el suyo, un enunciar transformador, con desplazamientos que ofrecen una forma siempre desituada respecto de los habituales significados en el discurso vigente, de ahí la sensación frecuente -al leerla- de cierta deriva semántica, de deslizamiento o tránsito del pensamiento que, no obstante, trabaja explorando, remolcando el discurso hacia aperturas quizá no previstas. Indicando frecuentemente la necesidad de hacer *transposiciones semánticas* que conseguirían abrir márgenes fecundos en lo dado sin más. Es decir, buscando dotar de un fundamento atópico, ajeno a la experiencia estandarizada y a la experiencia personal o colectivamente interesadas, sobre las que gravita la sola fuerza mecánica de las circunstancias humanas, como asimismo ajeno a la búsqueda de modulación y oferta de las emociones como mercancía.

Por ello, la rotundidad de Weil va combinada con la posibilidad insobornable de enmienda y sublevación, y mientras elucida ha dicho unas cuantas cosas que lo cambian todo y nos acercan quizás al presentimiento del bien puro y de la verdadera justicia. Sostiene que "el término desaliento no debería tener sentido entre nosotros",[91] e insta a continuar luchando como si la victoria fuera segura y a mantener intacta la esperanza en la lucidez y en la correlación alcanzable entre claridad intelectual y acción eficaz por la

[89] Weil, *Annexe IV, Lecture, OC* VI 1,, p. 411.
[90] Weil, *Journal d'usine, OC* II 2, p. 270.
[91] Weil, *Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?,* en *Escritos históricos y políticos*, pp. 80-98.

justicia. Una esperanza que líneas antes ha dicho que es difícil ver claro dónde situar en esos años treinta. Cinco años más tarde, en un proyecto de artículo escrito a finales de 1938, titulado *"*El desasosiego de nuestro tiempo*",* afirma que "las grandes esperanzas heredadas de los tres siglos precedentes, y sobre todo del último: esperanza de una difusión progresiva de las luces, esperanza de un bienestar general, esperanza de democracia, esperanza de paz, se están desmoronando con rapidez".[92]

La travesía de Weil la llevó a abrir el discurso a una dimensión espiritual más allá del concepto filosófico cerrado, de la corriente política al uso y de la religión institucionalizada. Dentro del respeto intelectual que Occidente debe a Weil, está también el no permitir que la joven filósofa deje de vivir en el pensamiento libre, en esa libertad que la caracterizó en vida y obra y, por tanto, no quede ni radicalizada ni encerrada en ningún gremio, ámbito o corriente. Cabe escuchar y aceptar su interpelación desde exploraciones que no permiten acomodos de ninguna clase, sino que avanzan, con afirmaciones taxativas, no para radicalizarse en ellas, sino procurando dar curso a toda la amplitud filosófica posible, incorporando la contradicción insoluble que era capaz de sostener, entendiendo que toda verdad no sólo es experimental, sino que toda verdad es verdad de algo en relación al pensamiento.

Quienes la leemos y pensamos junto a ella no dejamos de probar la sorpresa de lo inédito ante un discurso que muchas veces consigue hablar en lo no dicho y cuyas resonancias sentimos, si bien atrevidas, de una gran honestidad intelectual. En el decir del dramaturgo y filósofo contemporáneo Gabriel Marcel, a quien por vía materna tengo el honor de estar emparentada, Simone Weil es una "hermana de Antígona" [y] "lleva un mensaje adaptado a cada uno de nosotros".[93] Weil, que se declaró incapaz de renunciar a su pasado espiritual que consideró múltiple, constituye hoy en día una fuente no sólo de inspiración sino también de autoridad, oculta en el siglo XX, y evidente en el XXI.

[92] Weil, *El desasosiego de nuestro tiempo*, en *Escritos históricos y políticos*, pp. 377-378. [*OC* II 3, op. cit., "Désarroi de notre temps", pp. 93-94.]
[93] Gabriel Marcel, Prefacio a Marie Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Dioniso Pérez (trad.), Editorial Fontanella, Barcelona, 1966, p. 8. Parcialmente publicado en Éditions de L'Herne, *Simone Weil*, París, 2014, p. 105.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 06 - 29

Referencias bibliográficas

Nota previa

En el caso de las obras de Simone Weil se cita desde las publicadas en castellano y se da, en nota al pie, la referencia a *Oeuvres Complètes* de Gallimard que, desde el año 1988, está realizando la edición crítica de la obra de Simone Weil. En el caso de escritos que aún no se han publicado dentro de *OC*, se cita desde la edición castellana. En el caso de citar directamente de *OC* se da traducción propia.

WEIL, Simone,

- *Echar raíces*, Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella (trads.), Trotta, Madrid, 1996. [*OC* V 2 *Écrits de New York et de Londres, (1943) L'Enracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l'être humain.* Dirigido por Robert Chenavier, André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Robert Chenavier y Patrice Rolland, con la colaboración de Marie- Noëlle Chenavier-Jullien, 2013.]

- *Escritos de Londres y últimas cartas*, Maite Larrauri (trad.), Trotta, Madrid, 2000. ["Collectivité — Personne — Impersonnel — Droit — Justice", *OC* V 1 *Écrits de New York et de Londres (1942-1943).* Q*uestions Politiques et Religieuses*. Textos editados por Robert Chenavier, Jean Riaud y Patrice Rolland, con la colaboración de Marie-Noëlle Chenavier-Jullien y Françoise Durand-Échard, Gallimard, París, 2019.]

- *Cuadernos*, Carlos Ortega (trad. y notas), Trotta, Madrid, 2001.

- *Escritos históricos y políticos*, Francisco Fernández Buey (pról.), Agustín López y María Tabuyo (trads.), Trotta, Madrid, 2007. [*OC* II 3 *Écrits historiques et politiques - Vers la guerre*, "Les dangers de la guerre et les conquêtes ouvrières" pp. 71-73, Gallimard, París, 1991.]

- *La gravedad y la gracia*, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2007.

- "Ensayo sobre la noción de lectura", revista *Apeiron, nº 5, "*Simone Weil: pensar con un acento nuevo*",* Alejandro del Río Hermann (trad.), Madrid, 2016. [*OC* IV 1 *Écrits de Marseille (1940 – 1942). Philosophie, Science, Religión, Questions Politiques et Sociales.* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Robert Chenavier con la colaboración de Monique Broc-Lapeyre, Marie-Anette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy y Jean Riaud, 2008.]

- *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Carmen Revilla (intr. y trad.), Trotta, Madrid, 2015 [*OC* II 2 *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937).* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Géraldi Leroy y Anne Roche, Gallimard, París, 1991.]

- *OC* I, *Premiers écrits philosophiques*. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Gilbert Kahn y Rolf Kühn, 1988.

- *OC* II 1 *Écrits historiques et politiques. L'engagement sindical (1927 – juillet 1934).* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Géraldi Leroy, 1988.

- *OC* II 2 *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937).* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Géraldi Leroy y Anne Roche, 1991.

- *OC* II 3 *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937 – 1940).* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Simone Fraisse, 1989.

- *OC* IV 2 *Écrits de Marseille (1941 – 1942), Grèce – Indie – Occitanie.* Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Anissa Castel-Bouchouchi y Florence de Lussy, con la colaboración de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed, 2009.

- *OC* VI 1*Cahiers (1933 – septembre 1941)*. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy y Michel Narcy,1994.

- *OC* VI 2 *Cahiers (septembre 1941 – février 1942)*. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Alyette Degrâces, Marie-Anette Fourneyron, Florence de Lussy y Michel Narcy,1997.

- *OC* VI 4 *Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Marie-Anette Fourneyron, Florence de Lussy y Jean Riaud, 2006.

Bibliografía complementaria:

BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Pablo Oyarzún Robles (trad. e intr.), Arcis y LOM, Santiago de Chile, 2009.

BLANCHOT, Maurice,

- *La conversación infinita*, Isidro Herrera (trad.), Arena Libros, Madrid, 2008.
- *El paso (no) más allá*, Cristina de Peretti (trad.), Barcelona, Paidós, 1994.

CHENAVIER, Robert,

- *Simone Weil. La atención a lo real*, Alejandro del Río Hermann (trad.), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2009, p. 53.

- "Les méfaits de l'unidimensionnel", *CSW*, XXXVII - 3, setembre, París, 2014, p. 201.

GARGANI, Aldo, *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane,* Einaudi, Turín, 1979.

MARCEL, Gabriel, prefacio a Marie Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Dioniso Pérez (trad.), Editorial Fontanella, Barcelona, 1966. Parcialmente publicado en Éditions de L'Herne, París, 2014.

PETRÉMENT, Simone, *Vida de Simone Weil*, Francisco Díez del Corral (trad.), Trotta, Madrid, 1997.

TOMMASI, Wanda, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile,* Liguori, Nápoles, 1997.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

El lugar del otro en la superación del subjetivismo en Merleau-Ponty y Heidegger

Marcos R. Mancini[1]
(marcos_ubaxxi@yahoo.com.ar)

Recibido: 13/05/2021
Aceptado: 20/07/2021
DOI: 10.5281/zenodo.5149414

Resumen:

Este artículo busca dar cuenta de los problemas inherentes al subjetivismo desde el concepto del otro a través de dos exponentes de la fenomenología como son M. Merleau-Ponty y M. Heidegger, buscando las similitudes teóricas entre estos filósofos. Desde conceptos como "inter-corporalidad" merleaupontiano y el *dasein* heideggeriano apreciaremos la necesidad ontológica del hombre por el otro, el cual lo constituye, y lo muestra como un ser inter-subjetivo.

Palabras clave: Merleau-Ponty - Heidegger - Inter-corporalidad- Dasein

Abstract:

The main purpose of this article is to show the inherent problems of subjectivism from the notion of "the other" through two critical exponents of the phenomenology such as M. Merleau-Ponty and M. Heidegger. The endeavor to explain the theoretical similarities between these philosophers lies at the concepts like "inter-corporality" used by M. Merleau-Ponty, as well as the Dasein concept used by M. Heidegger. We appreciate the ontological need of the man for "the other", the latter constitutes and shows him as an inter-subjective being.

Keywords: Merleau-Ponty - Heidegger - Inter-corporality - Dasein

[1] Pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

Introducción

Entre sus tantas novedades la filosofía del siglo XX se ha destacado por una reivindicación a la cuestión del otro. Grandes pensadores de distintas tradiciones se han abocado a resaltar la función de este concepto como medida paliativa a los problemas que conlleva el subjetivismo. Encontramos dentro de la tradición fenomenológica dos exponentes principales de esta tarea: Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger.

En el filósofo francés encontramos la cuestión del otro atravesada por su noción de "inter-corporalidad" como sinónimo de inter-subjetividad, donde el cuerpo del otro es reconocido como una otredad irreductible, y no como un producto derivado de nuestra propia conciencia como pretende el pensamiento metafísico y obejtivo-cientifico. El encuentro con el otro será a través de esta "inter-corporalidad" donde estamos "entrecruzados" con su cuerpo por el fenómeno de *quiasmo*. En el filósofo alemán podremos abordar la cuestión del otro a partir de un análisis sobre el *dasein* como ente privilegiado en la pregunta por el sentido del ser, y como ese otro, a través de los "existenciarios" que comparten, se torna indispensable en la constitución del propio *dasein*. Se permitirá apreciar entonces la posibilidad de una inter-subjetividad heideggeriana, la cual, casi siempre, es negada por sus críticos.

Nuestro objetivo será explicitar que el punto común en ambos —más allá de las diferencias semánticas de sus conceptos filosóficos— será un intento de superación del subjetivismo, y una de las herramientas fundamentales para ello será el concepto del otro, que permite generar una teoría de la inter-subjetividad en cada uno.

Para ello, debemos comenzar con una exposición de la "inter-corporalidad" como lugar del otro en Merleau-Ponty, para luego pasar analizar sobre la posibilidad de una inter-subjetividad en Heidegger, finalizando en una comparación entre ambos en sus similitudes filosóficas con respecto a la función del otro.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

1. Merleau-Ponty. "Inter-corporalidad" como límite del subjetivismo

1. a. Críticas al pensamiento objetivo-científico

La filosofía corporalista que recorre la obra de Merleau-Ponty señala una nueva visión de la función que tiene el cuerpo dentro de la percepción del mundo externo. La cuestión del otro surgirá dentro de esta revaloración; aquí el otro puede aparecer en su otredad verdadera, dejando de ser un mero derivado de nuestra percepción. Sin dudas, esto representa un ataque directo a la tradición intelectualista de la filosofía occidental denominada por Merleau-Ponty como pensamiento objetivo. En esta tradición, el otro sería un objeto más ante mi conciencia que lo constituye.[2] En su dicotomía de conciencia/objeto, el pensamiento objetivo anula la otredad del otro al posicionarlo como un objeto más. Al ser todo lo que existe un objeto de mi percepción, el otro también debería ser constituido por mi conciencia. Desde esta perspectiva, hay una exigencia contradictoria para mí yo: debo percibir al otro como objeto del mundo, pero también debo considerarlo una consciencia diferenciada de esos objetos que percibo.[3]

[2] Podemos encontrar posiciones alternativas dentro del pensamiento objetivo que buscaron dar una solución al problema del otro. Este es el caso de Edmund Husserl en la *Meditaciones Cartesianas* donde el otro es un otro "como yo" (*alter ego*). El *ego* del otro para ser tal debe remitirse a mi propio *ego*, siendo una modificación intencional de mí mismo. "Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego;* en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión *(«alter ego»)* soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo […]" (Husserl 1996, 154). Con este argumento, Husserl termina cayendo en los mismos postulados del pensamiento objetivo, ya que busca comprender el otro desde la perspectiva dualista de consciencia/objeto, donde el otro necesita ser reflejo de mí mismo para obtener su otredad.
Otro de los filósofos que ofrece una alternativa a la cuestión del otro dentro del pensamiento objetivo será Jean Paul Sartre. Éste nos dirá que el otro aparece en nuestra experiencia como una subjetividad que posee su propia libertad, la cual se nos presenta en conflicto permanente con nuestra propia libertad, ya que nos objetiva a través de lo que él denomina "la mirada", el fenómeno más importante de la experiencia del otro. Frente a esa mirada tenemos dos posibilidades: o nos afirmamos como sujetos apropiándonos de la libertad del otro, o captamos al otro en su libertad, pero perdiendo la nuestra al convertirnos en objetos para el otro. La mirada del otro abre entonces un horizonte de peligro. Dicho peligro, según Sartre, será parte esencial de nuestra relación con el otro. "Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mí ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro" (Sartre 1993, 295). Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* rechaza la posibilidad de acceso en el otro en la filosofía sartreana, porque termina cayendo en el solipsismo propio del pensamiento objetivo: "Soy extraído de mí mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí es en la medida exacta al consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación: sólo hay fuerza alienante si yo me alieno a mí mismo. Filosóficamente, no hay experiencia de otro. El encuentro con otro exige para ser pensado ninguna transformación de la idea que yo me hago de mí mismo, actualiza lo que ya era posible a partir de mí" (Merleau-Ponty 2010, 71).
[3] L. Verano Gamboa señala el error originario en el que cae todo el pensamiento objetivo frente al problema del otro: "El problema no radica propiamente en comprender cómo es posible que *existan* para

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

Con lo cual, Merleau-Ponty se encargará de demostrar que no hay posibilidad de acceso al otro desde dicha perspectiva.

> "No hay, pues, cabida para el otro y para una pluralidad de las consciencias en el pensamiento objetivo. Si constituyo el mundo, no puedo pensar otra consciencia, puesto que se requeriría que la constituyera también a ella, y, cuando menos respecto de esta otra visión sobre el mundo, yo no sería constituyente. Aun cuando consiguiera pensarla como constituyente del mundo, todavía seria yo quien como tal la constituiría, con lo que de nuevo sería el único constituyente. Pero precisamente hemos aprendido a poner en duda el pensamiento objetivo, y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas del mundo y del cuerpo, con una experiencia del cuerpo y del mundo que aquellas no consiguen resorber" (Merleau-Ponty, 1993: 361)

Esta nueva experiencia del cuerpo es lo que permite a Merleau-Ponty descubrir en la percepción corporal el lugar de la subjetividad: "[…] mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos" (1993, 100). Según el francés, los objetos son observados por mi cuerpo por su manipulación como "ser-a-la-mano". Sin embargo, la presencia de mi cuerpo no se compara a estos objetos, porque mi cuerpo no es percibido de la misma manera que lo son aquellos. En la Primera Parte del capítulo II de la *Fenomenología de la Percepción* Merleau Ponty detallará como el cuerpo humano debe dejar de ser considerado un objeto entre otros, para transformarse en sujeto de percepción con características propias que hace que los objetos se adecuen a su propiocepción:

> "[e]n cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca "completamente constituido", es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible. El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estaría ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder" (1993, 109-110).

---

nosotros —sujetos— los otros, esto es, cómo es posible que de alguna manera «salgamos» de nosotros mismos —de la esfera del yo o del nosotros— para tener la experiencia de los demás. En esto consiste la crítica de Merleau-Ponty a Husserl y a Descartes, especialmente en la Quinta Meditación Cartesiana. La necesidad de explicar una «salida» del sujeto se da justo porque el problema del otro está desde el principio mal planteado, en el sentido que la primacía del *Cogito* cartesiano plantea, de entrada, una dualidad que hace imposible comprender el acceso al otro […]" (2012, 254). M. Garcés comparte este mismo argumento merleaupontiano sobre como la dualidad sujeto-objeto está destinada de antemano a la imposibilidad de comprender al otro: "Para Merleau-Ponty, ambas soluciones comparten un planteamiento que es la fuente de su común error: en ambas el problema se formula desde la pregunta por mi relación con el otro, desde el esquema «yo-otro». La aporía en la que desembocan no está pues en el error que contendrían sus respectivas soluciones sino en el punto de partida de su planteamiento, en lo que Merleau-Ponty llama «la trampa del otro ante mí». […] Lo que hace [Merleau-Ponty] es mostrar la falsedad del problema hasta entonces planteado y cambiar las coordenadas de la pregunta. Salir de la trampa del otro ante mí implica cambiar el punto de partida: ya no puede ser el yo encerrado en su conciencia y frente al otro sino el campo de relaciones de un yo puesto en plural" (2008, 136).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

El cuerpo como sujeto de percepción se sustenta sobre el concepto de "comportamiento". Las posibilidades de hábitos y comportamientos configuran nuestra propiocepción corporal. Estas posibilidades de hábitos y comportamientos las denomina "esquema corporal". Dentro de este "esquema corporal" se hace distinción de dimensiones temporales de la experiencia corporal en términos de: a) cuerpo actual; b) cuerpo habitual; c) cuerpo orgánico. El cuerpo actual es el cuerpo como lo puedo observar actualmente y que puedo mover a voluntad. El cuerpo habitual es el campo de posibilidades de acción que se han creado por hábitos adquiridos individualmente pero también por las relaciones con otros seres humanos. Los hábitos y comportamientos que alguna vez fueron acciones presentes, ahora son un pasado del cuerpo que se pueden perpetuar en un presente venidero. El cuerpo orgánico son las determinaciones de la herencia biológica, esto es, los hábitos y comportamientos corporales no voluntarios. La dimensión central de este esquema es el cuerpo habitual que sirve como garante y fundamento del cuerpo actual. Por lo tanto, los hábitos y comportamientos que adquiere nuestro cuerpo por la interacción con otros hombres primarían por sobre la actualidad del propio cuerpo. Habitamos un mundo con sentido a partir de la acción (hábitos de movimientos) donde hay una síntesis corporal que no necesita de una categoría intelectual para organizar lo sensible, ya que el conocimiento se adquiere de manera práctica y social.

Esta nueva experiencia del cuerpo y del mundo es lo que permitirá comprender al otro como radicalmente diferente de nosotros. Sin embargo, para tener acceso a este hecho irreductible debemos comprender previamente el concepto de "inter-corporalidad" que conforma el "ser-del-mundo" de la obra merleaupontiana.

1. b. "Inter-corporalidad" y *Quiasmo*

La "inter-corporalidad" es la reformulación que hace Merleau-Ponty de la inter-subjetividad humana. Nuestro "ser-del-mundo" se da siempre cómo una experiencia inter-subjetiva:

> "[p]ara que el otro no sea un vocablo ocioso, es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la consciencia que de existir tengo, que envuelva también la consciencia que de ello pueda tenerse, y, por ende, mi encarnación en una

> naturaleza y la posibilidad, cuando menos, de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y solo con esta condición podrá la subjetividad transcendental, como dice Husserl, ser una inter-subjetividad" (1993: 12).

Por lo tanto, la percepción y apropiación que cada uno hace del mundo lo hace en simultáneo "con" otros. Esto es lo que Merleau-Ponty denomina *quiasmo,*[4] o "entrecruzamiento reciproco", donde nuestra propia percepción será idéntica a la percepción del otro.

> "[e]l *ser-con*, el *percibir-con*, debe ser entendido no como un simple acompañamiento, en el modo de un percibir "a dos" sino en el sentido que mi percepción es también la percepción del otro y viceversa. En la experiencia de la percepción del otro no hay, en sentido estricto, un yo "y" un otro sino justo un fenómeno de *quiasmo*, de *entrelazamiento* (*entrelacs; Ineinander*) recíproco, en la forma de la experiencia de *un* cuerpo *entre* dos" (Verano Gamboa, 2012: 256-257).

Este "ser-con" y "percibir-con" que genera el *quiasmo* releva la "inter-corporalidad". Esta "inter-corporalidad" hace de mi cuerpo y del cuerpo del otro un "único todo", donde nuestro cuerpo encuentra en el cuerpo del otro una prolongación propia, casi como si fuéramos "un solo cuerpo":

> "[…] es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez" (Merleau-Ponty 1993, 365).

[4] El significado de la palabra *quiasmo* (χιασμός) podríamos definirlo como el entrecruzamiento entre dos objetos cualquiera. El concepto es utilizado en campos distintos, tanto en la retórica, donde refiere al entrecruzamiento de frases, como en la óptica, donde refiere al fenómeno de "quiasmo óptico" o entrecruzamiento de los nervios de los ojos. M. T. Ramírez señala la utilización de este concepto en los campos antedichos y como Merleau-Ponty lo utilizo para pensar una "dualidad unitaria" excluyendo la dicotomía identidad/diferencia que recorre toda la filosofía, y que impide el acceso al otro en su diferencia irreductible: "En ambos casos se designa una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento reciproco: una unidad dual, diferencial, o, de otra manera, una dualidad unitaria: la composición única que producen dos sentidos inversos (una mismidad en la diferencia y una diferencia en la mismidad)" (2013, 43). Y, continua unas páginas más adelante: "El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar en la dualidad como una unidad en proceso, en devenir, y es la manera en que podemos salvar su realidad sin condenarnos a reproducir las concepciones más simples y pre-filosóficas del dualismo, de la dicotomía. El pensamiento del quiasmo es la subversión de todo monismo cerrado y de todo dualismo simplista; es, pues, la forma filosófica de pensar la dualidad en cuanto tal, que es el dato insuperable de nuestra existencia" (48-49).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

Esta "inter-corporalidad" que produce el "entrecruzamiento" con el otro es una experiencia que alberga simultáneamente nuestra experiencia perceptual, pero también la experiencia perceptual del otro. Nunca podríamos percibir individualmente porque nuestra percepción necesita del "entrecruzamiento" de la percepción del otro. De ahí que podemos encontrar en el fenómeno de la "inter-corporalidad" el lugar de la otredad del otro:

> "[p]or el contrario, la concepción de la percepción del otro como un fenómeno de reversibilidad descubre precisamente la existencia de una *inter-corporalidad* (*intercorporéité; Zwischenleiblichkeit*) como *lugar originario* de su encuentro, esto es, no el lugar de la conciencia reflexiva sino el lugar de *cruce*, de entrelazamiento *corporal* de nuestra experiencia con el otro, en donde es posible que el otro se ha dado —como nosotros para él— como realmente otro" (Verano Gamboa, 2012: 258)

A partir del concepto de "inter-corporalidad" tenemos comprensión del comportamiento del otro, el cual se produce por unos entrelazamientos intencionales a través de nuestras intenciones y los gestos del otro, y no por una representación cognitiva teórica (Ralón de Walton 1996). Sin embargo, el tener una comunicación con el otro a través de nuestras emociones y gestos no significa que nosotros reconocemos al otro a través de estos. Por el contrario, dice Merleau-Ponty (1993), el "ser-con" y el "percibir-con" "inter-corporal" entre nosotros y el otro es lo que posibilita tales emociones y gestos. De este modo, la "inter-corporalidad" nos otorga la certeza de que nosotros y los otros "vivimos la misma vida" dentro de un mundo compartido:

> "[c]iertamente, una mínima pizca de atención que presto me persuade de que ese otro que me invade no está hecho más que de mi sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto *suyos,* ¿cómo los concebiría yo sino según los colores que yo veo, los dolores que yo sentí, el mundo en que vivo? Al menos, mi mundo privado ha dejado de ser sólo mío; ahora es el instrumento con el cual otro actúa, la dimensión de una vida generalizada que se ha injertado en la mía" (Merleau-Ponty, 2010: 23-24).

Esta vida generalizada que se injerta en el hombre nos lleva hacia la necesidad y exaltación del anonimato como inter-subjetividad, donde experimentamos la co-implicación de los otros. Este anonimato no se debe entender de forma negativa y disoluta, sino que refiere a una dimensión practica entre nosotros y el otro, de la cual

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

nosotros no podríamos apropiarnos por más que quisiéramos.[5] En este anonimato sentimos que hay algo en nosotros que no somos nosotros.

> "[e]s necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato" (Merleau-Ponty, 1993: 456)

Por lo tanto, el encuentro con el otro se revela, no como pretendía el pensamiento objetivo a través de un acceso a su conciencia con la cual estamos enfrentados, sino como una co-existencia inter-corporal "quiasmática" que permite la comparecencia entre nosotros y el otro como seres inter-dependientes existencial y perceptivamente.

2. Heidegger. Inter-subjetividad y el *Dasein* del otro

2. a. El "estado de abierto" del *Dasein*

Para comprender cómo Heidegger busco la superación del subjetivismo moderno debemos explicitar brevemente uno de sus conceptos fundamentales: el *dasein*. Hay solamente un ente privilegiado que puede hacer la pregunta por el sentido del ser, y este sería el *dasein*. Este *dasein* que es en "cada-caso-mío" (hombre individual) tiene una "ec-sistencia" (*Ek-sistenz*),[6] esto es, un "estado de abierto" por ser un "ser-en-el-mundo". Heidegger caracteriza esta "ec-sistencia" como la esencia del *dasein*. Por lo tanto, al *dasein* hay que comprenderlo en una "aperturidad" (*Erschlossenheit*) frente al mundo debido a que siempre está referido a los entes y al ser. El mismo se caracteriza en su cotidianidad por estar fuera de sí ("ec-sistir"), y esta apertura lo lleva a

[5] "Ésta podría ser también la definición de anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty. Un campo preobjetivo primordial en el que tiene lugar la diferenciación y sobre el que se inscriben, desde su entrelazamiento, los procesos de subjetivación. Relacionado con la intercorporeidad, con el intermundo y con la carne, el anonimato no es una sustancia trascendente, dotada de una entidad autónoma y autosuficiente, sino que es una dimensión y una práctica: una dimensión de la subjetividad concreta en tanto que ésta no puede ser pensada sino encarnada en un cuerpo e implicada en un mundo compartido y una práctica colectiva de institución de significado" (Garcés 2008, 139-140).

[6] A. Carpio señala la diferencia en el uso de los términos "existencia" y "ec-sistencia" por parte de Heidegger como búsqueda de realzar esa "aperturidad" del hombre: "El término «existencia» (*Existenz*) señala esa relación-al-ser que constituye el ser del hombre; indica que el Dasein no es un ente cerrado en sí, sino esencial «apertura» al ser (y, por tanto, a los entes en general, incluido el ente que en cada caso él es). Por ello en posteriores obras suyas Heidegger escribirá *Ek-sistenz*, «ec-sistencia», para poner de relieve ese carácter de abierto del hombre" (Carpio 1995, 440).

comprender, cuidar y preocuparse por los otros que lo rodean, los cuales lo afectan y lo determinan. Este "estado de abierto" del *dasein* permitiría eliminar el problema de la "trascendencia del conocimiento", tópico de la filosofía moderna, donde ésta se pregunta cómo sale el sujeto de sí mismo para establecer contacto con el mundo.

Con esta caracterización del ser humano como *dasein*, Heidegger no solo busca dar por tierra al subjetivismo moderno que establece una dicotomía entre sujeto-objeto para la comprensión de la realidad, sino que propicia el terreno para poder referirse a una inter-subjetividad que otorga sentido al mundo y permite la apertura del ser, ya que el *dasein* no es un sujeto absoluto o aislado, sino un ente "arrojado" en la existencia como un "proyecto", y en este "proyecto" está afectado y determinado tanto por los útiles intra-mundanos, como por otros *dasein* que tienen un "estado de abierto" como él:

> "[s]i el punto de partida es el ser-en-el-mundo en su carácter de aperturidad, no podemos concebir el ser del *Dasein* como un ser aislado inicialmente. Su facticidad implica la "intervención" de otros para que su ser sea posible. El carácter de apertura, gracias al cual el *Dasein* se halla a la intemperie, brinda la posibilidad de que su ser sea afectado por otros. […] el encuentro con las cosas y los demás *Dasein* se realiza como espontaneidad receptiva: afectando y dejándose afectar, y en el manifestarse el ser de los entes que lo rodean, comparecen para él mismo las posibilidades de su propio ser" (González Cruz, 2010: 230)

Esta receptividad afectiva del *dasein* se genera por los "existenciarios" sociales que permiten la comunicación del *dasein* con el mundo y con otros *dasein*. Por ello, es necesario explicitar estos "existenciarios" para poder fundamentar una inter-subjetividad heideggeriana y la importancia del concepto del otro en la misma.

2. b. Carácter social de los "existenciarios" del *dasein*

El "estado de abierto" del *dasein* permite el develamiento de los útiles intra-mundanos como "ser-a-la-mano". Quien aprende a utilizar estos útiles lo realiza de manera práctica e inmediata debido a la familiaridad que estos útiles comportan para el *dasein* por ser ambos "ser-en-el-mundo". Hay que resaltar que esta familiaridad no se produce por una operación intelectual, sino por una práctica cotidiana del *dasein*. Este

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

conocimiento práctico originario que se produce por ser un "ser-en-el-mundo", es sobre el cual, según Heidegger, se fundamenta y deriva el conocimiento teórico: "el conocimiento es una forma de ser del «ser en el mundo»." (1951: 74).

Sin embargo, estos útiles en su uso permiten el develamiento de otros *dasein*: "el útil que se está elaborando comparecen «también» los otros, aquellos para quienes la «obra» está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano […] hay una esencial remisión a posibles portadores." (Heidegger 1997, 143). Hay que destacar que el encuentro entre el *dasein*, el útil y otro *dasein* se da simultáneamente en un solo acto. Esta está remisión del útil hacia otro *dasein*, insistimos, no es un acuerdo teórico entre los *dasein*, sino una forma práctica en que se da sus relaciones por estar dentro del mismo mundo:

> "[e]stos otros que así "comparecen" en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera ahí, sino que esas "cosas" comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío" (143).

De este modo, el útil —como expresión del conocimiento práctico del *dasein*— tendría de antemano rasgos sociales que permitirían un mundo de referencias y relaciones entre los *dasein*.

Esta referencialidad que nos muestra a otros *dasein* que tiene nuestra misma forma de ser ("ec-sistencia") y con el cual compartimos los útiles, se expresa a través del principal "existenciario" social heideggeriano: el "ser-con" (*mit-sein*). El "ser-con" es un momento estructural del "ser-en-el-mundo", donde engloba tanto la presencia de los entes intra-mundanos (cosas, útiles, etc.) como a los otros *dasein*. Dentro de la relación de nuestro *dasein* con los otros *dasein*, la presencia de los últimos dentro del mundo es denominada por el fenómeno de la "co-existencia" (*mit-dasein*). Esta "co-existencia" -fundamentada en el "ser-con"- es un espacio compartido de mutua comparecencia entre nuestro *dasein* y el *dasein* del otro. Por lo tanto, el mundo del *dasein* en la "co-existencia" siempre será un "mundo en común" (*mit-welt*). Este "mundo en común" se hace indispensable para que los *dasein* puedan moverse dentro de sus quehaceres cotidianos:

> "[e]n virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «*con*», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]" (Heidegger, 1997: 197)

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

El "mundo en común" está caracterizado por otro "existenciario" denominado "ser-unos-con-otros" (*mit-einander*), el cual permite demostrar como nosotros y el otro nos comportamos de diferentes maneras con respecto a lo mismo. Esa mismidad significa compartir lo común (comunidad) del ente junto a otros. Esto común del ente compartido con el otro será la verdad del ente (des-ocultamiento), en la cual se sustenta el origen de la comunidad humana en sus distintas etapas y variaciones (Heidegger 2001). El "ser-unos-con-otros" es condición de posibilidad de la relación "yo-tú", ya que estas categorías solo son pensables por crecer en el suelo del "ser-unos-con-otros" como punto originario indiferenciado (Vigo, 2008). Por ello, el condicionamiento que generan estos "existenciarios" sociales hacen imposible la existencia de un *dasein* en soledad.[7] De esta manera, en Heidegger, cualquier intento del solipsismo subjetivista queda trunco porque siempre el *dasein* estará determinado por otro para constituirse como *dasein*.

2. c. Crítica a la inter-subjetividad heideggeriana: "el uno"

La posibilidad de fundamentar una teoría de la inter-subjetividad heideggeriana choca con la crítica mancomunada de varios detractores, los cuales achacan al filósofo alemán cierta actitud "egológica" en su obra magna *Ser y tiempo*, donde se analizaría la experiencia del otro a través de un *dasein* individual y sus modos de acceso al ente.[8] La

[7] El aislamiento, según Heidegger, vendría a ser una manera privativa y deficiente del "ser-con", porque el *dasein* siempre está "co-existiendo" con otros, aun cuando estos no estén presentes ónticamente. Ontológicamente no existiría la soledad. La única manera de estar solo es cuando estamos con otros, porque para estar solo, hay que estar referidos a otros. "El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. […] Faltar y "estar ausente" son modos de la coexistencia, y sólo son posibles porque el Dasein, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al Dasein de los otros. Coestar es una determinación del Dasein propio; […] El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros." (1997, 145-146).

[8] Esto podemos encontrarlo –entre tantos trabajos– en J. Coll *La intersubjetividad en Heidegger* donde se busca explicitar como Heidegger no termina saliendo de la inter-subjetividad husserliana que niega la alteridad del otro debido a que el análisis del "ser-con" (*mit-sein*) se lo realiza a través de la relación con los útiles como "ser-a-la-mano" haciendo que el otro quede cosificado dentro de la constitución del mundo del *dasein*: "Y así, la intersubjetividad heideggeriana, porque parte del «ser ahí» perdido en el mundo, debe llegar al «ser ahí» caído en el *Man*; porque interpreta la relación interpersonal desde la

mayoría de las criticas se centran sobre el "existenciario" denominado "el uno" (*das man*). "El uno" genera la nivelación anónima de la cotidianidad social la cual es entendida por Heidegger, según los críticos, de manera peyorativa:

> "[a]hora bien, en esta distanciación inherente al "ser con" [*mit-sein*] entra esto: en cuanto cotidiano "ser uno con otro" [*mit-einander*] está el "ser ahí" [*dasein*] bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "ser ahí" [*dasein*]. Más estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. […] El "quien" no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quien" es cualquiera, es "uno"" (Heidegger, 1951: 143)

Este arrebatamiento del ser del *dasein* por el señorío de los otros en "el uno" expresaría la "impropiedad" donde el *dasein* tendría un comportamiento de rebaño. Debido a esta "existencia impropia", el *dasein* deberá separarse de la masa social y redescubrir su "si mismo" personal entrando en una "existencia propia" privilegiada. De ahí la asociación de este tipo de existencia con el filósofo, el poeta, el héroe, etc.

Sin embargo, dichas criticas contradicen los postulados básicos de la filosofía de Heidegger que busco denodadamente eliminar los problemas que conllevan el subjetivismo. Las mismas parecerían incurrir, como bien señala A. Vigo,[9] en descontextualizaciones de la filosofía heideggeriana y, cuando no, en un desconocimiento de su método en general. En el caso específico de la crítica sobre "el uno", la misma se basa en una comprensión inexacta y superficial tanto del concepto "el uno", como de los conceptos de "propiedad" e "impropiedad" de la "ec-sistencia".[10] Si

---

relación con las cosas, acaba en una clara cosificación del otro, que sobre todo los autores personalistas se han visto obligados a juzgar severamente." (1990, 195).

[9] "En el caso concreto de la problemática de la "(inter)subjetividad", dos suelen ser los principales defectos en los que se incurre al evaluar la compleja concepción que elabora Heidegger, a saber: por una parte, el de no tomar adecuadamente en cuenta su orientación metódica básica; por otra parte, y en conexión con lo anterior, el de pretender extraer del texto, por vía de descontextualización, justamente aquello que el texto mismo, de modo declarado, no pretende ni puede ofrecer, esto es, una concepción antropológica o ética, en el sentido habitual de tales términos. […] Siendo, así las cosas, es claro que el peor camino para capturar en su especificidad la posición elaborada por Heidegger consiste en recurrir a etiquetas prefabricadas. Más bien, el único camino viable transita por una consideración atenta de los textos, que haga justicia, en cada caso, al marco sistemático en el que aparecen insertos." (2008, 261-262).

[10] El tránsito de la "impropiedad" (*Uneigentlichkeit*) a la "propiedad" (*Eigentlichkeit*) se produce cuando el *dasein* asume a través de una "decisión" aquello que rehúye habitualmente en la cotidianidad, y afronta las posibilidades de su ser atravesado por la finitud. En la "propiedad" el *dasein* se asume como finito mientras que en la "impropiedad" se cierra y busca olvidar esta finitud a través de la cotidianidad anónima. "En efecto, el Dasein «puede» abrirse a la existencia, es decir, aceptar plenamente lo que este modo de ser implica, con todos sus riesgos, con toda su precariedad e indigencia, en la plena aceptación de la finitud: ésta es su *eigenste Möglichkeit*, su «posibilidad más propia» — «propia», porque su

bien es cierto que en "el uno" se genera la "caída" (*Verfallen*) del *dasein* —donde éste se olvida de su finitud y su "poder ser"—, esta "caída" es necesaria para que éste *dasein* pueda encontrar su "sí mismo" en la "angustia" y la "cura" (*Sorge*) —donde éste se anticipa en el "proyecto", estando ya "arrojado al mundo" y perdido entre los entes que lo ocupan y solicitan—. El hecho de que "el uno" acuda a la nivelación y al anonimato no debe ser visto negativamente porque permite la generación del mundo público. Sin esta nivelación, no podríamos movernos en la cotidianidad, y realizar las acciones con los útiles que tenemos a la mano. Como señala C. González Cruz: "[…] esto no es una desgracia, pues, debido a esa nivelación del uno, podemos movernos en la cotidianidad. Gracias a que me han tomado como uno entre tantos, indiferenciado, *Dasein* de término medio, puedo ocupar el elevador, manejar una bicicleta, leer un libro y usar una cuchara" (2010, 234). De ahí que Heidegger defina taxativamente la nivelación de la cotidianidad de "el uno" como un fenómeno positivo del *dasein*: *"[e]l uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.* También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein" (1951, 153). Sin esta uniformidad anónima de "el uno" el *dasein* estaría en permanente cuestionamiento sobre los útiles que estaría usando, en vez de familiarizarse con ellos en la rutina práctica y, por ende, dejar de definirlos cada vez que deba usarlos. El "olvido de sí mismo" que provoca la cotidianidad es parte necesaria del "ser-en-el-mundo". No podríamos existir "propiamente" sin la "impropiedad" que nos genera la "solicitud" de los otros.

En definitiva, a pesar de las críticas, podemos encontrar en Heidegger una inter-subjetividad como condición de posibilidad de la "ec-sistencia" del *dasein* al estar definidos originariamente por un "ser-con" los otros:

> "[l]os entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos […] sino que es en cada caso el otro […] no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas

«propio» ser es la existencia. O bien puede cerrarse a ella, desconocerla, negarla, huir de ella (lo cual no deja de ser una manera de existir, es decir, una determinada relación con su propio ser, así sea la de ocultárselo): esta es la impropiedad o inautenticidad." (Carpio 1995, p. 443). Tanto la "propiedad" como la "impropiedad" nunca son propiedades fijas, sino posibilidades de este *dasein*, y dependen de la elección de éste: "A causa del ensimismamiento, o sea el «poseerse» en cierto modo, pertenece a la existencia, el Dasein existente puede *escogerse a sí mismo de un modo propio* y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección, dicho de otra forma, puede existir propiamente. Pero puede también dejarse determinar en su ser por otros y existir de *modo impropio* por existir primariamente en total olvido de sí mismo" (Heidegger 2000, 214). Por lo tanto, la "propiedad" e "impropiedad" no deben entenderse desde una perspectiva ético-moral sino ontológica (Martínez Matías, 2005).

> otras cosas, sino que […] ese otro *Dasein,* es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-exsistencia, es *Mit-dasein;* nosotros mismos, es decir, somos nosotros mismos los que venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros" (Heidegger, 2001: 93)

3. El lugar del otro en Merleau-Ponty y Heidegger. Similitudes

Como apreciamos en los puntos anteriores, la dicotomía sujeto-objeto que marcó toda la filosofía moderna hasta el siglo XX termina diluyéndose tanto en Maurice Merleau-Ponty como en Martin Heidegger. En base a nuestro recorrido podemos marcar algunas similitudes entre los pensadores en la utilización del concepto del otro para la superación del subjetivismo.

La primera es la búsqueda de construir una ontología humana que este atravesada por la inter-subjetividad, donde el concepto de otro es el punto central. Con Merleau-Ponty podríamos decir que estamos en presencia de una ontología de la carne y de lo "relacional". Esto se aprecia en el énfasis del cuerpo como subjetividad y en la "inter-corporalidad" como inter-subjetividad inherente al hombre por ser un "ser-del-mundo". El mundo que transitamos y sobre el cual actuamos con nuestro cuerpo como punto de referencia siempre lo hacemos con y por los otros. La "inter-corporalidad" revela el estado íntimo de conexión con los otros, al punto que Merleau-Ponty nos habla de un "único cuerpo" entre nosotros y el otro, un "único todo" que se traslada incluso a nuestra vida privada. La diferencia con el otro es irreductible, y debido a esta diferencia es que podemos constituirnos. De este modo, el "ser" en Merleau-Ponty es el *quiasmo*, el entrecruzamiento corporal con el otro (Ramírez, 2013). Con Heidegger y su concepto de *dasein* el ser humano aparece abierto al mundo, "ec-sistiendo" y, por ende, determinado por aquellos que lo rodean. Por supuesto que Heidegger no definirá el ser como "entrecruzamiento" de individuos o entre los *dasein*, pero ha quedado claro que el *dasein* necesita para su "ec-sistencia" (esto es, su apertura al mundo) del otro *dasein*; sin éste, él no puede constituirse. Por ello, a través de sus "existenciarios" los *dasein* se revelan como inter-dependientes y receptivos entre sí. Y, esta inter-dependencia es ontológica, expresándose en la estructura formal del "ser-con", como en los fenómenos de "co-existencia", de "ser-unos-con-otros", etc. El *dasein* jamás podría estar ontológicamente en soledad por más qué lo esté ónticamente, esto es, por más que no

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

contemos fácticamente con la presencia del otro en ese momento y lugar. Precisamente, esta soledad óntica proviene porque "ec-sistimos" unos-con-otros (Heidegger, 2001).

En segundo lugar, podemos apreciar que la primera adquisición del conocimiento es de manera práctica y a través del otro. El conocimiento comienza inter-subjetivamente. En Merleau-Ponty esto se aprecia de manera meridiana en dos conceptos fundamentales. El primero es el de "esquema corporal" donde el cuerpo se transforma en sujeto de percepción que adquiere conocimiento por sus hábitos comportamentales. Estos hábitos de comportamientos se generan por el contacto e influencia del otro. Esta influencia se produce, como ya vimos, por la percepción inter-corporal entre nosotros y el otro. Esto nos lleva hacia al segundo concepto: el *quiasmo*. Percibimos el mundo cuando se produce un *quiasmo* perceptivo inter-corporal con el otro. No hay una conciencia que sale de si para conocer otra conciencia u objeto del mundo. Hay dos sujetos (si es que todavía se pueda utilizar este término) que debido a una conexión intima entre ellos terminan conformando el mundo que los circunda. La experiencia no se da entre un yo *y* un otro, sino que ambos se entrelazan y perciben simultáneamente. En Heidegger, con su concepto de *dasein*, podemos apreciar, nuevamente, que no hay una conciencia aislada que sale de misma en búsqueda de algo exterior para confirmarse y así confirmar el mundo y a los otros sujetos, sino que por sus "existenciarios" se revela inter-dependiente de los otros para llegar al conocimiento. Ya no se trata de explicar un acceso al otro, sino mostrar la co-implicación que tenemos con ellos en un mundo común. Esto se grafica en el momento de ese acto único, donde el *dasein* utiliza el útil como "ser-a-la-mano" y que el mismo tiene una referencia no solo al mundo, sino a otros *dasein*. Heidegger expresa aquí que el conocimiento teórico es una forma derivada del "ser-en-el-mundo" donde el *dasein* aprende a utilizar los útiles en su uso junto a los otros *dasein*. Esta primera comprensión será pre-teórica y práctica. Pero, insistimos, esta comprensión no la hace el *dasein* individualmente, ya que, los útiles en su uso siempre tienen una referencialidad hacia a otros.

Otra de las similitudes que podemos señalar es la positividad del concepto de anonimato para referirse al lugar del otro. Para Merleau-Ponty, en el anonimato se expresa el otro sin que nosotros podamos constituirlo. El anonimato forma parte constituyente de la inter-subjetividad humana, y no es un signo negativo o de déficit, porque en éste podemos expresar que hay algo en mi existencia que no es mío, y sin

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

embargo me implica y yo lo implico a él. En este lugar, mi yo se incorpora a la vida privada del otro, pero sin menguar su diferencia irreductible. El anonimato no uniforma y disuelve la vida, sino que singulariza al hombre, ya que esta singularización se produce cuando él se entrecruza con el otro "inter-corporalmente". Por lo tanto, hay una reivindicación del anonimato como dimensión de apertura social, siendo un condicionamiento para un mundo en común. Para Heidegger, el concepto de anonimato surge con el "existenciario" de "el uno". Sin embargo, aquí pareciera que el anonimato de la cotidianidad arrebata el ser del *dasein* por estar bajo el yugo de los otros, y el *dasein* estaría viviendo una vida "impropia". Pareciera que el anonimato uniformiza y no singulariza, porque dentro de lo cotidianidad social cualquiera es "uno". Pero como señalamos, si bien el anonimato generado por "el uno" conlleva la "impropiedad" de la existencia, ésta no debe entenderse de manera ético-moral, sino ontológica. "El uno" es un "existenciario" positivo que permite al *dasein* tener un mundo público. Sin éste el *dasein* no tendría movilidad práctica en la sociedad. Sería imposible imaginar una vida sin la rutina que conlleva el uso de los útiles mundanos los cuales son generados por el estado de interpretación cotidiano del *dasein*; estado de interpretación del cual no se puede liberar. Para todo esto, el anonimato resulta indispensable.

Por último, podríamos señalar que en ambos pensadores hay una necesidad de una referencia compartida hacia algo común para la elaboración de un "nosotros". Ese algo común en Heidegger seria la des-ocultación (verdad) del ente generado a través del "existenciario" "ser-unos-con-otros" como un punto originario indiferenciado de la relación entre el *dasein* de cada uno. Estaríamos frente a un modelo de inter-subjetividad referencialista. A. Vigo señala este modelo en la inter-subjetividad heideggeriana, pero nosotros creemos que también podría aplicársela también a Merleau-Ponty:

> [e]l rasgo común a todas estas teorías viene dado por su orientación esencialmente referencialista, que intenta dar cuenta de los fenómenos intersubjetivos sobre la base de modelos de triangulación, en los cuales la convergencia de dos (o más) subjetividades viene posibilitada por la mediación de algo que no puede reconducirse ya, como tal, a la esfera privada de ninguna de ellas, y que provee, por así decir, el punto de convergencia para las intenciones significativas que dan lugar al correspondiente intercambio comunicativo, sea de tipo verbal o bien no verbal (2008: 289).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

En el francés tenemos la co-implicación con los otros generada por nuestros cuerpos, donde quedamos indiferenciados en un tejido común que nos une y supera, co-existiendo en el mismo mundo, mundo el cual no nos trasciende, porque necesita de nuestro cuerpo para conformarse. Por ello, no hay una unidad en una esencia, sino dimensión práctica donde mi cuerpo y el del otro convergen en una operación común donde ninguno es creador, sino colaboradores recíprocos. Este tejido común donde se da "un ser de dos" lo encontramos, como vimos anteriormente, en el concepto de anonimato como campo pre-objetivo indiferenciado, el cual no debe entenderse como una mezcolanza mística carnal sino una búsqueda de la conquista de nuestra libertad a través del *quiasmo* (Garcés, 2008)

Conclusión

Comenzamos con Merleau-Ponty exponiendo la critica que realiza al pensamiento objetivo como negador del otro al reducirlo a un objeto de nuestra conciencia. Esta crítica se sustenta en su teoría del cuerpo como sujeto de percepción, el cual posee un "esquema corporal" donde nuestro "cuerpo presente" se define por sus habitualidades ("cuerpo habitual"); habitualidades que son generadas por el contacto con el otro y con el mundo. Esta re-definición ontológica y gnoseológica del cuerpo nos lleva al concepto de "inter-corporalidad" ontológica y perceptiva como lugar irreductible del otro. A través de la noción de *quiasmo* pudimos apreciar esa irreductibilidad donde nosotros y el otro conformamos una relación única, la cual preserva nuestra subjetividad pero que nos hace inter-dependiente del otro. Dentro de esa relación pudimos apreciar el rol positivo que adquiere el anonimato para explicar la inter-subjetividad merleaupontiana.

En segundo lugar, tratamos de arrojar luz sobre un tópico discutido en el pensamiento heideggeriano como es la inter-subjetividad, y como la cuestión del otro se mueve dentro de ella. Mostramos como la crítica de Heidegger al subjetivismo comienza ya desde su definición de *dasein* como "ec-sistencia", donde el *dasein* se muestra como receptivo y dependiente del mundo circundante de útiles y de otros *dasein*. Esto nos llevó a exponer los "existenciarios" sociales que permitían la relación entre los *dasein*. Desde el "ser-con" pasando por el "ser-unos-con-otros" hasta "el uno"

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 30 -48

pudimos apreciar la necesidad de existencia ontológica del otro para la constitución del propio *dasein*. Con lo cual, pudimos objetar la critica que se le realiza a una posible actitud "egológica" en Heidegger.

Terminamos exponiendo las ideas fundamentales en donde convergían nuestros filósofos para pensar el lugar del otro dentro de la superación del subjetivismo. Esta convergencia se produce en el plano ontológico y gnoseológico. También mostramos la coincidencia en la positividad del concepto de anonimato y como ambos pertenecen a una tradición que podríamos denominar de inter-subjetividad referencialista. Tanto Heidegger como Merleau-Ponty buscaron desde distintas vías la superación del subjetivismo a través de una teoría de la inter-subjetividad, que adquieren diferentes improntas fenomenológicas y existenciales, pero en ellas resulto indispensable la necesidad de pensar el lugar del otro y como nuestra vida es simultáneamente una unidad en la diferencia irreductible que nos representaría su presencia.

Referencias bibliográficas

- Carpio, Adolfo, 1995. *Principios de Filosofía*. Glauco. Buenos Aires, 1995.
- Coll, Josep. "La intersubjetividad en Heidegger". *Taula: quaderns de pensament* 13-14: 191-207. Illes Balears, 1990.
- Garcés, Mariana. "Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 44: 133-142. Murcia, 2008.
- Gonzalez Cruz, Consuelo. "El ser-unos-con-otros en la ontología fundamental de Heidegger". *Revista Estudios* (8) 95: 223-237. México D. F. 2010.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1951.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta. Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Cátedra. Madrid, 2001.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1996
- Martínez Matías, Paloma. "Propiedad e impropiedad en *Ser y tiempo*". *Pensamiento* (61) 231: 395-420. Madrid, 2005
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta De Agostini. Barcelona, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2010.
- Ralón de Walton, Graciela. "La reversibilidad de silencio y lenguaje según Merleau-Ponty". *ÁGORA. Papeles de Filosofía* (15) 1, 151-161. Galicia, 1996.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 2013
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Ediciones Altaya. Barcelona, 1993.
- Verano Gamboa, Leonardo. "El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty". *Revista Universitas Philosophica* (29) 58: 251-275. Bogotá, 2012.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y Aletheiología y otros estudios heideggerianos*. Biblos. Buenos Aires, 2008.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

Prioridad del acto y la sustancia divina en la *Metafísica* de Aristóteles[1]

Eva Monardes Pereira[2]
(emonardes@ug.uchile.cl)

Recibido: 15/06/2021
Aceptado: 06/07/2021
DOI: 10.5281/zenodo.5149453

Resumen:

La noción de *sustancia* es sin duda una de las más importantes, más estudiadas y, a la vez, más difíciles de abordar, dentro del pensamiento de Aristóteles. Dicha noción está, a su vez, estrechamente ligada a otra, el *acto*, ambas tratadas, entre otros lugares, en los libros Θ y Λ de *Metafísica* en donde se puede apreciar una cierta similitud respecto sus tratamientos, similitud que podría llevar a considerar un cierto vínculo entre la doctrina de la prioridad del *acto* y la existencia de una *sustancia* divina. El propósito de este trabajo es tratar de establecer que, efectivamente, existe tal conexión, aclarando de paso, la naturaleza de esta y demostrando, además, que el entendimiento de una es de gran importancia para la comprensión de la otra.

Palabras clave: Aristóteles – Metafísica – Acto – Potencia – Sustancia Divina

Priority of actuality and the divine substance in Aristotle's *Metaphysics*

Abstract:

The notion of substance is undoubtedly one of the most important, most studied and, at the same time, most difficult to address, within Aristotle's thought. This notion is, in turn, closely linked to another one, actuality, both treated, among other places, in books Θ and Λ of *Metaphysics* where a certain similarity between the two treatments can be appreciated, a similarity that could lead to consider a certain connection between the doctrine of the priority of actuality and the existence of a divine substance. The purpose of this paper is to try to establish that, indeed, such a connection exists, also clarifying its nature.

Keywords: Aristotle – Metaphysics – Actuality – Potentiality – Divine Substance

---

1 Este artículo es una versión revisada y mejorada del informe final realizado en el seminario "El cambio según Aristóteles. Textos seleccionados de Física y Metafísica" de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Chile, a cargo de la profesora Paloma Baño, en el segundo semestre de 2015. Agradezco enormemente las observaciones hechas por la profesora Baño las que, sin duda, fueron cruciales para mejorar el resultado final del trabajo.

[2] Licenciada en Filosofía (Universidad de Chile). Magíster en Filosofía (Universidad de Chile). E-mail: emonardes@ug.uchile.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo establecer un vínculo entre la tesis de la prioridad del *acto* sobre la *potencia* y la tesis de la existencia de la *sustancia divina* y, de existir uno, establecer de qué naturaleza es este vínculo y cómo podría o no ayudar a la comprensión de una u otra teoría. Para esto, este trabajo no se enfocará en la totalidad de los libros en los que estos temas son tratados, a saber: libros Θ y Λ de la *Metafísica* de Aristóteles, sino en capítulos específicos que son los de mayor importancia para este trabajo. Del libro Θ, se analizará el capítulo 8 en que Aristóteles expone su demostración de la prioridad del *acto* sobre la *potencia*. De entre los puntos tratados en este capítulo, nos centraremos de manera especial en el tercer argumento que el filósofo entrega para demostrar su tesis: que el *acto* es anterior a la *potencia* con respecto a la *sustancia*. La razón para ello es que esta perspectiva nos permite acercarnos a lo suprasensible y, con esto, al libro Λ, el otro texto a tratar en este trabajo. Al igual que con Θ, tampoco haremos un análisis de todos los capítulos sino tan sólo de 6 y 7, y levemente 9, que nos servirán para conectar lo expuesto en Θ, 8 con el fin de encontrar una conexión entre ambas teorías.

En el análisis de Λ, nos centraremos en revisar los argumentos que Aristóteles entrega para llegar a la conclusión de que existe un motor inmóvil como causa primera. Posteriormente trataremos de revisar la relación que puede darse entre estos dos libros y los argumentos que nos pueden llevar a pensar que, efectivamente, una de estas tesis pudo influir o ser la base para la elaboración de la otra. No nos centraremos exclusivamente en la prioridad cronológica de alguno de estos libros ya que ese es un tema aún abierto para algunos comentaristas.[3] No es nuestra tarea el demostrar la anterioridad temporal de uno u otro li-

[3] Una de las posiciones conocidas sobre este tema es la de Werner Jaeger quien postula, basado en la forma de escritura del libro, que *Metafísica* Λ debe ser de los primeros en ser escritos ya que en él se observa un estadio aún platónico que no reconocía en la doctrina de la sustancia sensible una parte de la filosofía primera. Cf. Jaeger, 2013, caps. VII y VIII. Von Armin, por su parte, desestima completamente la tesis jaegeriana estableciendo que lo único que puede mantenerse de ella es que los libros Z, H, Θ son *μέθοδοι* que nacieron aparte del resto de la obra pero que, de igual modo, contienen de la misma forma la concepción de la filosofía primera que el resto de los libros y, así, no puede apreciarse realmente una evolución en el pensamiento de Aristóteles. Cf. Von Armin (1928), pp. 1 – 40; Reale (2008), p. 174. En consecuencia, no tomaré en cuenta

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

bro, aunque probablemente las conclusiones podrían llevarnos a apoyar a alguno de ellos como el "primero" en ser escrito.

Acto y potencia

En el libro Θ de la *Metafísica*, Aristóteles aborda el tratamiento de la potencia y el acto que, como ya había adelantado en Δ, 7, es uno de los cuatro significados del ser. Los primeros cinco libros están destinados al tratamiento de la potencia (*δύναμις*) para luego introducir su relación con el acto (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Ya en el capítulo 8, Aristóteles se propone demostrar la primacía del acto por sobre la potencia y lo hace tomando en cuenta tres perspectivas: lógica, temporal y ontológica. Estos tres argumentos serán analizados mmás adelante, fijando especial éénfasis en el tercero de ellos.

En la temática referida a los distintos significados del ser, estudiada en el libro Δ, Aristóteles define el cuarto sentido de significación como "'ser' y 'lo que es' significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es ya plenamente realizado" (Δ 7, 1017ª35), es decir, como potencia y acto. Especifica el mismo Aristóteles que posteriormente detallará las nociones ahí aludidas, lo que hace finalmente en Θ. En efecto, en este libro se dedica a explicar primero el concepto de potencia y posteriormente la noción de acto. Es preciso aclarar que ambas nociones son tratadas primero en relación con el movimiento para luego ser aplicadas también a la sustancia lo que, a juicio de los especialistas, parecería reflejar dos momentos distintos del pensamiento aristotélico (Reale, 1999: 80)

El capítulo 8 es de suma importancia, con relación a este estudio, si entendemos que aquí es en donde Aristóteles se refiere al problema ontológico de fondo de Θ: la prioridad del acto por sobre la potencia. ¿En qué sentido se puede afirmar que el acto es anterior a la potencia? Para poder sustentar su tesis, Aristóteles la aborda a partir de tres perspectivas:

esta tesis al ser, por un lado, de difícil solución y, por otro, por no considerarlo exactamente como un problema filosófico sino filológico.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

lógica, temporal y ontológica. Sin embargo, y antes de analizar el planteamiento que él nos entrega, sería conveniente recordar las nociones de acto y potencia entregadas previamente. Como ya habíamos mencionado, primero trata la potencia relacionada al movimiento y, para esto conviene tener en cuenta las definiciones[4] que nos entrega en Δ, 12:

> "a) Principio de movimiento o cambio activo que está en otro ser o en la cosa misma, pero en cuanto otra;
> b) Principio de movimiento o cambio pasivo que está en otro ser o en la cosa misma en cuanto otra;
> c) Propiedad por la que un ente no puede cambiar empeorando ni ser destruido por obra de otro ente o de sí mismo en cuanto otro;
> d) (Potencia) significa capacidad general de hacer (modificar) o padecer (ser modificado) y la específica de hacer de manera conveniente." (Reale, 1999: 81)

En cuanto al acto, y por razones no del todo claras, Aristóteles no nos provee de una definición como tal, sino que más bien es tarea de nosotros entender la noción a través de una caracterización negativa y una analogía.[5] En Θ, 6 podemos encontrar algunas pistas sobre lo que acto es, aunque no existe una definición como tal: "Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia" (1048ª30). Tenemos entonces que acto es la existencia de la cosa, pero de una forma diferente a cuando se dice que el Hermes existe en la madera y la semirrecta en la recta entera. "El Hermes está en potencia en la madera, pero el Hermes está en acto cuando ya está esculpido. Esta es la manera en la que podemos entender el acto, por medio de analogías ya que por ser "una noción primitiva… no cabe definirla en sentido estricto."[6]

Primacía del acto sobre la potencia.

Habiendo recordado ambas nociones, podemos dar paso al análisis de la tesis de la anterioridad del acto por sobre la potencia. Como habíamos dicho anteriormente, esta tesis

[4] La presentación de estas cuatro definiciones de potencia puede llevar a preguntarse por la relación existente entre ellas ¿Puede tratarse de un tipo de homonimia? Si es así ¿de cuál? Para una mayor profundización sobre los diversos tipos de homonimia en Aristóteles, cf. Shields (1999).
[5] Para un tratamiento interesante sobre la analogía en *Metafísica* Θ, cf. Beere (2009), pp. 178-208.
[6] *Met*. Θ, 6, Nota de Calvo, p. 375. Cf. también, Reale (1999), p. 173.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

es abordada desde tres puntos de vista.[7] En el primero de ellos, Aristóteles indica que existe una prioridad lógica del acto sobre la potencia o prioridad en cuanto a la noción la que, en sus propias palabras, *es evidente* (Θ 8, 1049b13). Esta anterioridad lógica refiere a que podemos conocer la potencia de una cosa sólo si conocemos cuál es el acto de la cosa en cuestión; "lo potente o capaz en sentido primario es potente o capaz porque le es posible actuar" (1049b14). Precede así el conocimiento[8] del acto al de la potencia. En Δ, 11, Aristóteles ya había destacado este tipo de anterioridad con respecto a la noción diciendo que "lo que es anterior en cuanto al conocimiento se considera, además, anterior absolutamente…" (Δ 11, 1018b30). A modo de ejemplificación podemos decir que conocemos lo que es una semilla cuando hacemos referencia al acto de esa semilla, por ejemplo, trigo: la potencia, semilla de trigo. El acto no sólo en anterior a la potencia, sino que, además, la condiciona (Reale,1999: 175)

Con respecto al tiempo, Aristóteles establece que en un sentido el acto es primero y en otro sentido lo es la potencia. Es anterior la potencia si consideramos a un individuo en particular, *numéricamente* como dice él. Entonces, el embrión, que es en potencia, es anterior al hombre ya en acto. Sin embargo, si consideramos a la especie a la cual ese individuo pertenece, es evidente que el acto es primero que la potencia ya que lo que se genera necesita de una causa eficiente ya en acto para llegar a ser. De esta manera, es un hombre en ya acto el que genera a un determinado embrión.

La tercera perspectiva desde la cual Aristóteles aborda la prioridad del acto se relaciona con la sustancia o la entidad (*οὐσία*). Los argumentos aquí empleados son algo más

[7] Este tratamiento de la prioridad del acto sobre la potencia es idéntico o casi idéntico a aquél presentado en *Met.* Z, 1, en donde se enuncia la prioridad de la sustancia por sobre las demás categorías. No es de extrañarse ya que en *Met.* Θ, 8 en donde Aristóteles identifica acto, forma y fin. Anteriormente, en *Met.* Z, 17, ya había afirmado que la manera más propia de decir sustancia es la forma y la forma como fin. Para una mayor profundización de este tema, cf. Witt (1989), pp. 47-58.

[8] Una pregunta que podría surgir a partir de esta afirmación es si no podría darse el caso contrario, considerar a la potencia como una noción primitiva y, posteriormente, definirla negativamente a partir de la noción de acto. Witt resuelve este posible problema recurriendo a la identificación entre acto y forma y potencia y materia que Aristóteles realiza (Θ 8, 1050a15-16): la definición nos dice lo que algo es y, en el caso de la materia y la forma, la materia existe por la forma. Así es como Aristóteles concibe la realidad. Cf. Witt (1989), pp. 139-140.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

complejos que los utilizados en los dos criterios precedentes valiéndose de una doble consideración para demostrar su teoría.

El primer argumento utiliza las nociones de causa final (Cohen 2020) y forma para defender la posición planteada por Aristóteles; el acto es primero ya que el fin es ontológicamente anterior a lo que está ordenado en él (Vigo, 2007: 177), aunque este fin sea temporalmente posterior, además es "más ser" (Reale, 1999: 176). Así, lo que es posterior en generación es anterior en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la sustancia. Por lo tanto, el hombre es anterior al embrión porque, en el caso del hombre este ya posee la forma específica mientras que el niño aún no. Este argumento sobre la forma se enlaza con la noción de fin (*τέλος*) en el sentido de que todo lo que es generado progresa hacia un fin y Aristóteles nos dice que acto es fin y que la potencia está en función de este fin. El embrión, potencia, progresa hacia un fin que, en este caso, es ser hombre, acto: "todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin" (Θ 8, 1050ª8).

Como puede apreciarse, hay aquí también una identificación de potencia y acto con las nociones de forma y materia, vistas ya por Aristóteles con anterioridad: "todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa" (Z 7, 1032ª20). La materia puede ser vista como potencia en el sentido de que "es capacidad de asumir o recibir la forma" (Reale, 1999: 59). El acto es la forma que una determinada materia recibe como, por ejemplo, la madera es la potencia del Hermes que será esculpido o moldeado en ella: la estatua de Hermes como tal es el acto, su forma y, por lo tanto, el fin.

El segundo argumento se relaciona con los tipos de sustancias que existen. El acto es anterior a la potencia también en este sentido, que Aristóteles considera aún más fundamental que el recién expuesto (Θ 8, 1050b8), una forma "más apropiada" de prioridad[9], ya que "las cosas eternas son, en cuanto a la entidad, anteriores a las cosas corruptibles, y nada que es en potencia es eterno" (1050b9). Este argumento va dirigido al hecho de que la potencia

[9] Cf. Makin (2006), p. 181.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

es potencia de un par de contrarios "aquello que no tiene potencia de existir no existirá en ningún sujeto y, de otra parte, todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse" (1050b10). Por lo tanto, lo que tiene potencialidad de ser tiene también potencialidad de no ser y lo que tiene potencialidad de no ser puede, posiblemente, no ser y lo que posiblemente no es, es corruptible "ya en sentido absoluto, ya en ese aspecto en que se dice que puede no ser, en cuanto al lugar, en cuanto a la cantidad o en cuanto a la cualidad" (1050b15). A lo corruptible en sentido absoluto lo llama corruptible según la entidad. De esto obtenemos tres razonamientos 1) Nada que es incorruptible en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto, aunque sí podría estarlo en cuanto al lugar, como es el caso de los cuerpos celestiales (1050b17). 2) Las cosas que son necesariamente, es decir las realidades primeras, no pueden ser en potencia ya que, como ya se dijo, cabría la posibilidad de que no existieran y si no existieran ellas, nada existiría. 3) No existiría el movimiento (que es eterno) ya que "si hay algo eternamente movido, no es algo conforme a la potencia" (1050b20) a menos de que se trate de un movimiento local. Como sabemos que existe el movimiento del sol, de los astros y de todo el firmamento, sabemos que hay movimiento eterno. Así, podemos concluir que la potencia es, de esta manera, el modo de ser propio de los entes corruptibles. Por otro lado, tenemos que lo eterno es incorruptible por lo que nada que es eterno puede existir potencialmente debido a esta "mezcla" de ser y no ser propia de la potencia. De este argumento se sigue que lo eterno debe siempre estar en acto (Cohen, 2020), lo que será de vital importancia para la argumentación de la próxima sección.

En consecuencia, el acto, al corresponder al modo de ser propio de las sustancias incorruptibles y eternas es necesariamente anterior a la potencia que corresponde al modo de ser propio de los entes corruptibles y finitos y, dado que lo incorruptible es prioritario con respecto a lo corruptible, concluye Aristóteles entonces que el acto es anterior a la potencia.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

Tratamiento de la sustancia divina

En los libros anteriores al libro Λ, principalmente en Z, Aristóteles se había dedicado a establecer qué es la sustancia y cuáles son los rasgos que la definen.[10] En Λ, capítulos 6 y 7, su tarea se concentra en establecer los tipos de sustancias que existen y cuál es la naturaleza de éstas. Con este análisis se llega al objetivo principal de este libro: encontrar una sustancia no sometida al cambio que sea el motor que pone en movimiento al resto de las sustancias.[11]

Si tratamos de establecer una especie de esquema para el libro Λ, tomando en consideración la esquematización que Reale (1999: 101-8) nos presenta podemos decir que el capítulo 1 puede ser tomado como una introducción al tema en cuestión en donde se hace una distinción entre algunos tipos de sustancias, sensibles corruptibles y sensibles incorruptibles, y dando a conocer las ciencias que se ocupan de cada una de ellas.

Posteriormente en los capítulos 2-5, se trata la sustancia sensible y sus principios para dar paso, en los capítulos 6 y 7 a la demostración de la existencia de una sustancia suprasensible. Los capítulos que siguen se dedican a discutir la posibilidad de otras sustancias suprasensibles además de algunos problemas que surgen en relación a la naturaleza del pensamiento divino. Ese es, a grandes rasgos, el camino que sigue Aristóteles para demostrar finalmente la existencia y la necesidad de que exista un motor inmóvil. Ahora, nos centraremos en los argumentos que él entrega para así tratar de establecer ciertos paralelos con lo expuesto en el libro Θ.

Según indica Aristóteles, podemos clasificar las sustancias en tres tipos. Los dos primeros grupos están compuestos de forma y materia[12] y, de estas dos clases, la primera de

[10] Cf. *Metafísica* Z.
[11] En su tarea de encontrar un primer motor, Aristóteles da por hecho que se está conocimiento, sino de toda, al menos de parte de su cosmología presente en *Física* VII y, principalmente en *De Caelo*. Para mayor detalle, cf. Hudson, 2019, pp. 175-195.
[12] Las del primer grupo se componen de los cuatro elementos; las del segundo, de éter.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

ellas es sensibles y corruptibles. La segunda clase de sustancias son sensibles también, sin embargo, son incorruptibles. Este grupo está compuesto por los cuerpos celestes cuya materia es el éter. Aristóteles indica que la ciencia que se ocupa de las sustancias sensibles-corruptibles es la física mientras que la ciencia de las sustancias sensibles-incorruptibles es la astronomía.

En este punto surge entonces un dilema que es necesario resolver y cuya solución nos llevará a la distinción de un tercer tipo de sustancia de naturaleza totalmente diferente a las ya mencionadas con anterioridad. Esbocemos primero el problema: ¿Son estas sustancias las únicas posibles? Ya se había establecido que las sustancias son las realidades primeras y de ellas dependen el resto de los modos de ser.[13] A partir de ello se deduce entonces que, si sólo existieran las sustancias corruptibles todo lo que existe debiera ser forzosamente corruptible. Sin embargo, hay algo que es evidentemente incorruptible: el tiempo. Reale explica:

> "El tiempo no ha sido engendrado ni se corromperá: de hecho, previamente a su generación habría tenido que existir un 'antes 'y a raíz de su destrucción un 'después'; mas ¿qué son un antes y un después sino *tiempo*? En otras palabras, por los motivos indicados hay siempre un tiempo anterior o posterior, sea cual fuere el supuesto comienzo o fin del tiempo; luego este es eterno" (Reale, 1999: 178)

Para el movimiento se sigue la misma argumentación ya que, según Reale, como para Aristóteles el tiempo está estructuralmente ligado al movimiento,[14] no puede haber tiempo sin movimiento y, como ya se había establecido la eternidad del primero, se sigue forzosamente que el movimiento también es eterno.

Tenemos pues tiempo y movimiento, de naturaleza no corruptible y, además, eternos. ¿Cómo puede ser posible la existencia de ambos? Evidentemente debe existir un tipo de sustancia incorruptible y eterna que sea condición de posibilidad de ambos ya que, lo eterno no puede venir de lo finito y lo incorruptible no puede provenir de lo que nace y

[13] Cf. *Categorías* 5, $2^{b}5$.

[14] Para Aristóteles, si bien el tiempo no es movimiento, sí pertenece a éste: "es el número del movimiento según el antes y el después" Cf. *Física* IV, 11, $219^{b}2$-3.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

perece. Más aún: el principio del movimiento ha de ser también inmóvil porque sólo lo inmóvil es causa absoluta de lo móvil[15]. Todo lo que es movido es movido por otro y, si ese otro se mueve a su vez es movido por otro y así sucesivamente. Con esto nos estaríamos remontando inevitablemente hasta el infinito, de motor en motor. Como esto es absurdo, es necesario buscar el principio primero que origina el movimiento. Reale explica que podríamos encontrar motores móviles que dan origen a movimientos singulares pero que no solucionan el problema del principio motor. Por eso, es necesario que exista un primer motor inmóvil para que sea la causa del movimiento del universo (Reale, 1999: 62). A esto debemos agregar que, dada su naturaleza continua, la causa del movimiento no puede sino estar en acto ya que, al ser inmóvil, no tiene potencialidad para ser actualizada. Por ser acto puro, libre de toda potencialidad, este motor deber ser un objeto simple, sin el compuesto de materia y forma, sólo forma (Vigo, 2007: 91)

Hemos reunido entonces algunas pistas como para definir la causa del movimiento y la naturaleza de este principio motor que debe entonces: "ser eterno y, para producir un movimiento eterno, deber estar siempre en acto. La esencia del Primer Motor será, pues, acto puro, eterno, desprovisto de materia y potencia" (Reale, 1999: 105). Con esto ha llegado Aristóteles al motor inmóvil que buscaba para explicar el movimiento.

En este punto ya no basta el haber dado cuenta de esta sustancia divina, sino que es además necesario explicar cómo actúa. ¿De qué manera es posible que mueva este motor? Evidentemente, que no lo hace como causa eficiente, vale decir, como un hombre engendra a un embrión, por citar un ejemplo. No es esta la manera en que el motor inmóvil produce el movimiento. Entonces, ¿cómo puede explicar esto Aristóteles? Recurre aquí al objeto del deseo y al objeto de la inteligencia. El objeto del deseo es lo bueno y también lo bello: estos atraen la voluntad del hombre sin necesidad de tener que moverse ellos; lo mismo sucede en el caso de lo inteligible y la inteligencia. Es así entonces como ejerce movimiento sobre

[15] En *Física* VII, 1, Aristóteles establece que todo lo que está en movimiento deber ser movido por algo ya que si no tiene en sí mismo el principio de movimiento, es evidente que es movido por otra cosa. Cf. 241b34-36. Posteriormente, en VII, 5, se establece que existe un primer motor que es inmóvil porque no es movido por nada ya que carece de potencialidad que tuviera que ser actualizada.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

otros este motor inmóvil: "el primer motor mueve como el objeto del amor atrae al amante, mientras todas las demás cosas mueven siendo movidas ellas mismas" (Reale, 1985: 62). Mueve entonces atrayendo, a la manera de fin siendo, por lo tanto, causa final.

Relación entre ambos argumentos.

Si revisamos con detención los dos planteamientos vistos con anterioridad, podemos observar que existen ciertas semejanzas y éstas nos permitirían establecer algún tipo de relación en el tratamiento de ambos puntos. Como ya fue expresado, la tesis de la primacía cronológica de alguno de los libros por sobre otro no fue tomada en consideración para este estudio ya que no podemos afirmar con seguridad cuál teoría, la prioridad del acto sobre la potencia y la existencia de un motor inmóvil, podría haber tenido alguna influencia sobre la otra, si es que tal influencia realmente existió. De todos modos, las similitudes que se pueden encontrar entre ambas teorías parecen, a simple vista, ser claras y es por eso por lo que las revisaremos a continuación tratando de establecer un vínculo entre ellas.

La primera semejanza que podemos encontrar tiene lugar en el comienzo de Λ, 6. Aristóteles comienza aludiendo a los tipos de sustancia que existen: dos de éstas son de carácter sensible y la tercera es de naturaleza suprasensible. De las dos sustancias de tipo sensible, una es incorruptible lo que significa que tiene un estatus ontológico mayor que las sensibles corruptibles pero menor que la suprasensible. Esta última tiene entonces "prioridad" con respecto a las otras ya que nada que sea incorruptible puede venir de lo corruptible.[16] La sustancia suprasensible tiene ciertas particularidades, que son, finalmente, las que les dan este aspecto prioritario con respecto a las otras sustancias: es acto puro, eterno, desprovista de materia y potencia. Lo más importante aquí, para efectos de este es-

[16] Este es el argumento utilizado por Aristóteles para probar la existencia de las sustancias eternas: si ya sabemos que hay algo que es eterno, los astros del cielo, por ejemplo, esto eterno no puede provenir de algo corruptible. Es, por lo tanto, necesario que algo incorruptible de origen al movimiento de estos astros. Un argumento similar justifica la existencia del tiempo y el movimiento y, posteriormente, del motor inmóvil. Cf. *Met*, Θ, 8, 1050b7-34.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

tudio, reside en el hecho de que no tiene en sí potencia alguna, es puro "acto": "Si tuviese potencialidad, podría asimismo no mover en acto; pero esto es absurdo, porque en tal caso no existiría un movimiento eterno de los ciclos, es decir, un movimiento siempre en acto" (Reale, 1985: 62). Un argumento similar es el que encontramos en Θ, 8 para explicar la prioridad del acto por sobre la potencia. De los dos argumentos que nos entregaba Aristóteles en esa oportunidad, hacemos referencia al segundo. Si consideramos que el acto es prioritario con respecto a la potencia, una sustancia que sea "puro acto" será siempre prioritaria en relación a una sustancia que posee ambos, potencia y acto. Y es que, según vimos en la primera parte de este informe, la potencia, por ser potencia de contrarios, puede ser o no ser. El que la potencia tenga en sí esta mezcla, es lo que la hace "inferior", por decirlo de algún modo, con respecto al acto. Este argumento ayudaría eventualmente a Aristóteles para justificar la existencia de un motor inmóvil que, al ser puro acto, es capaz de producir el movimiento del universo, incluido el movimiento eterno de los astros.

Una segunda similitud entre ambas teorías se relaciona con la identificación que Aristóteles hace de acto y fin en el primer alcance de la prioridad del acto con respecto a la sustancia. En esa oportunidad, se dijo que hay una identificación de las nociones acto, fin y forma en el sentido de que todo lo que se genera proviene de algo que ya posee una forma específica, en aquel momento se citó el ejemplo del niño que proviene del hombre, hombre que ya tiene una forma, por lo tanto, es en acto. Además, este niño, que es en potencia, siempre tiende hacia su fin que, en este caso en particular, es el ser hombre adulto. En consecuencia, acto, forma y fin coinciden. Recurramos nuevamente a lo dicho sobre la sustancia divina en Λ. Para esto citamos una vez más la naturaleza de esta: pura forma, desprovista de materia a diferencia de los otros tipos de sustancias existentes, las cuales están compuestas por los cuatro elementos o por éter. Además, se estableció que la sustancia divina es también el fin hacia el que se dirigen todas las cosas, aunque estas cosas se mueven hacia su fin de manera particular:[17]" como el objeto del amor atrae al amante" (Reale, 1985: 62) y no a la manera de una causa eficiente, como sucede en el caso del hombre y el niño. Sin

[17] En este punto podemos observar también una leve diferencia y es que, en el ejemplo hombre-niño o semilla-trigo, el acto es claramente la causa eficiente mientras que la sustancia divina no actúa de esta manera.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

embargo, la calidad de fin que Aristóteles atribuye al acto y a la sustancia divina nos permite establecer cierta relación entre ambas tesis.

Una tercera semejanza se relaciona con la prioridad del acto en sentido temporal. Aristóteles establece que el acto es temporalmente anterior si nos centramos en una especie completa y no sólo en un individuo. Y es que es un individuo ya en acto quien genera, en el caso del hombre, a otro individuo o un músico, también en acto, el que entrega una determinada *τέχνη* a otro músico. Visto así, el acto es primero que la potencia, como ya se dijo. Por lo tanto, se sigue de este argumento que, de haber una causa primera, esta necesariamente debe estar ya en acto para poder mover a un otro. Si esta primera causa no estuviera en acto tendríamos entonces que remontarnos a la causa de ésta y luego, a la causa de su causa con lo que, inevitablemente, nos remontaríamos al infinito, por un lado, y esta causa que teníamos como primera perdería, a su vez, la condición de primera.

Es por esto por lo que, la sustancia divina, primer motor, motor inmóvil o como prefiera llamársele, debe estar ya en acto para poder originar el movimiento ya que lo que es en acto proviene de lo que es potencia por la acción de algo que ya está en acto al momento de generar dicha potencia, como el hombre que se genera por la acción de otro hombre, el trigo por la acción del trigo ya maduro que produce la semilla, un músico por acción de un músico. Con esto nos podemos dar cuenta que siempre encontramos "algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto" (Θ 8, 1049b27).

Ahora, tal como hemos visto las claras semejanzas entre las dos tesis expuestas por Aristóteles, es también cierto que hay algunas pequeñas diferencias. Una de éstas puede relacionarse con la prioridad lógica del acto en la que se nos dice que para poder tener conocimiento de una potencia es necesario, primero, conocer el acto que le corresponde, lo que no sucede a la inversa: no conocemos un determinado acto a partir de su potencia. Sin embargo, y debido a la naturaleza suprasensible de la sustancia divina, es necesario para nosotros conocer primero las entidades corruptibles. Sólo podemos deducir la existencia de una sustancia divina como lo explica Aristóteles: como no es posible que de lo corruptible provenga algo incorruptible y eterno como el movimiento, es necesario que exista algo

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

eterno que produzca el movimiento. Se realizaría entonces algo así como una operación inversa a la mencionada anteriormente sobre el acto. Sin embargo, como este informe no se enfoca en las diferencias sino en las similitudes existentes entre ambas teorías, dejamos ese tópico como la base de un posible futuro trabajo.

A la luz de las revisiones hechas a las dos teorías aristotélicas estudiadas en este artículo, podemos decir que existen varios puntos en común, o al menos similares, entre ambas teorías lo que nos lleva a pensar que, en ciertos aspectos, la teoría de la prioridad del acto haya servido de base para el desarrollo de la doctrina del motor inmóvil, teniendo la segunda una cierta dependencia conceptual con respecto a la primera. No es un capricho pensar así.

Es bastante notorio que la teoría de la prioridad del acto con respecto a la sustancia puede ayudar a entender gran parte de lo expuesto por Aristóteles en su libro Λ sobre la sustancia divina ya que gran parte de los argumentos usados en ese libro no tienen mayor explicación en ese mismo lugar, pero sí se logran entender a partir de los analizados en el libro Θ. Se puede decir que, en ese sentido, lo expuesto en Θ tiene cierta prioridad sobre Λ, para hablar en términos de este estudio. De este modo, podemos afirmar que existiría también una prioridad de tipo sistemático.

Es justo decir también que no sólo Θ es importante: otros libros de la Metafísica son también vitales para poder entender completamente lo expuesto en Λ como, por ejemplo, el libro Z, sobre la sustancia y algunos conceptos revisados en Δ. No hay que olvidar tampoco a la *Física* y su tratado sobre el movimiento que también es de gran ayuda a la hora de comprender la existencia y naturaleza de esta sustancia divina.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 49 - 63

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Traducción Tomás Calvo. Editorial Gredos: Madrid.
  _____ (1982). *Física*. Traducción Guillermo de Echandía. Editorial Gredos: Madrid.
  _____ (1982). *Tratados de Lógica*. Traducción Miguel Candel San Martín. Editorial Gredos: Madrid.
  _____ (2006). *Aristotle Metaphysics, Book Θ*. Traducción y comentarios Stephen Makin. Clarendon Press: Oxford,
  _____. (2019). *Aristotle Metaphysics, Book Λ.* Traducción y comentarios Lindsay Judson. Clarendon Press: Oxford,
- Cohen, M "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-metaphysics/>.
- Beere, J. (2009). *Doing and Being: An interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press: New York.
- Jaeger, W. (2013). *Aristotéles. Bases para la historia de un desarrollo intelectual*. Traducción José Gaos. Editorial Fondo de Cultura Económica: México.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Traducción J.M López de Castro. Editorial Herder: Barcelona.
- _____ (1985). *Introducción a Aristóteles*. Traducción Víctor Bazterrica. Editorial Herder: Barcelona.
- _____ (2008). *Il concetto di filosofía prima e l'unità della Metafisica in Aristotele*, Milán: Bompiani.
- Shields, C. (1999). *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Clarendon Press: Oxford.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles: una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad: Santiago.
- Von Armin, H. (1928). "Zu Werner Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles" en *Wiener Studien*, vol. 66, pp. 1-48.
- Witt, C. (1989). *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation de Metaphysics VII - IX*, Ithaca: Cornell University Press.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

La periodización cicloide: Vico, Spengler y Toynbee

Ramiro Villasana Villalobos[1]
(ramiro669@yahoo.com)

Recibido: 01/03/2021
Aceptado: 20/07/2021
DOI: 10.5281/zenodo.5152427

Resumen:

El objetivo a perseguir por el presente artículo, es analizar tres de las principales teorías humanístico-filosóficas, respecto a la concepción del ciclo vital de que han sido participes diversas comunidades humanas a lo largo de la historia. Con base en tres propuestas de periodización histórica (no lineal), se expondrán los enfoques temporales sobre los procesos y el fin de la historia teorizados por los filósofos e historiadores Giambatista Vico (1668-1744), Oswald Spengler (1880-1936) y Arnold J. Toynbee (1889-1975).

La periodización de la historia a través de estructuras cicloides-helicoidales, propias de la filosofía especulativa de la historia, cuenta, entre otras utilidades, con la posibilidad de coadyuvar en realizar enfoques y estimaciones futuras, haciendo uso de la observación del pasado y el presente. Es decir, predecir en cierta forma el devenir de las naciones. En este sentido, los esquemas de periodización de esta índole permiten intuir la probable etapa en que se encuentra una civilización o cultura, para emprender así las acciones necesarias para eludir su desaparición o evitar que la problemática traiga consigo repercusiones en otras comunidades.

Entre las temáticas que se abordarán, encontraremos la concepción histórica de Vico, analizando las tres etapas históricas de una nación, las reflexiones spenglerianas sobre historia, civilización y cultura, incorporando también la aplicación y balance de la teoría del reto-respuesta de Toynbee. Finalmente, se dará a conocer una propuesta propia de parangón y análisis de la cultura nahua, para aplicar las hipótesis expuestas en lo acaecido con el devenir de la llamada "civilización mexica."

Palabras clave: Filosofía de la Historia - Periodización cicloide - Filosofía especulativa - Historia de las ideas.

Abstract:

The objective to be pursued by this article is to analyze three of the main humanistic-philosophical theories, regarding the conception of the life cycle in which various human communities have participated throughout history. Based on three proposals of historical periodization (non-lineal), the temporal approaches on the processes and the end of history theorized by Giambatista Vico (1668-1744), Oswald Spengler (1880-1936) and Arnold Toynbee (1889-1975).

The periodization of history through cycloid structures, typical of the speculative philosophy of history, has, among other uses, the possibility of helping to make future approaches and estimates, making use of the observation of the past and the present. That is, to predict in a certain way the future of nations. In this sense, periodization schemes of this nature allow us to intuit the probable stage in which a civilization or culture is, in order to take the necessary actions to avoid its disappearance or prevent the problem from having repercussions in other communities.

Among the topics that will be addressed, we will find Vico's historical conception, analyzing the three historical stages of a nation, Spenglerian reflections on history, civilization and culture, also incorporating the application and balance of Toynbee's challenge-response theory. Finally, a proposal of its own of paragon and analysis of the Nahua culture will be released, to apply the hypotheses set forth in what happened with the future of the called "Mexica civilization."

Keywords: Philosophy of History - Cycloid periodization - Speculative philosophy - History of ideas.

[1] Docente Investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas y Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

Introducción

Las periodizaciones son estructuras de pensamiento mediante las cuales nos es posible captar la historia como un proceso propio de los humanos, únicos capaces de concebir el tiempo y la brevedad de su existencia. Estas divisiones suelen constituir para los pensadores de modelos cíclicos, formas de manejo temporal "aplicables" a todo pueblo o nación civilizada que pueda ser considerada como objeto de estudio para la ciencia histórica. A diferencia de otras especies o de cualquier objeto inerte, la existencia de múltiples comunidades humanas adquiere un valor especial por haber materializado diversas ideas en elementos culturales, haciendo uso de la inteligencia y de su entorno, en un espacio-temporal específico (Cruz, 2002).

Las divisiones periódicas en cuestión, se caracterizan por dotar de un preludio y un epílogo a la vida de cada cultura que ha trascendido para la llamada "historia universal"; enunciando que al culminar la existencia de una civilización determinada se da pauta al nacimiento de una nueva, razón por la cual se le denomina cicloide, puesto que el eterno morir y renacer se concibe como un ciclo para la perennidad de la historia, así como para la continua transformación de los actores de la historia, los seres humanos (Rionda, 1998).

Sin duda, una de las problemáticas que ha llamado en mayor medida la atención de los filósofos e historiadores radica en el enigma del "fin de la historia" y el devenir de las comunidades humanas. Para tratar de explicitar estas problemáticas haremos énfasis en las propuestas de tres autores: Giambatista Vico, Oswald Spengler y Arnold J. Toynbee.

Por la naturaleza cualitativa del estudio, la presente investigación parte de una metodología histórico-hermenéutica, caracterizada por una interpretación contextual y bibliográfica de los autores y el análisis de sus planteamientos, desde la filosofía especulativa de la historia. En dicho sentido, se realizará una interpretación comprensiva, adaptada a las condiciones de significado de los hechos históricos y fenómenos filosóficos, empleando investigaciones y publicaciones de diversas épocas en torno al esquema de periodización cicloide con la aplicación personal de los paradigmas abordados para la obtención de nuevos significados, útiles tanto para la historia de las ideas como para la filosofía de la historia.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

1.- Vico y el esquema de periodización cicloide

El filósofo italiano Giambatista Vico (1668-1744), expuso en su *Ciencia Nueva*[2], la existencia de un devenir humano ideal (guiado por la providencia) con base al cual es posible señalar el curso de la historia de las diferentes naciones. Desde esta perspectiva, los humanos, mediante su voluntad, crean su propia historia mas lo hacen, dentro de un plan divino prefijado, de modo que, el individuo es libre de hacer lo que desee, pero nunca logra romper el orden previamente establecido (Vico, 1978).

A este modelo el filósofo italiano denomina la "historia ideal eterna", una historia superior a toda otra y de acuerdo con la cual, las demás siguen sus fines particulares para llegar al fin máximo fijado por la providencia, ya que para Vico "es una mente eterna e infinita, que todo lo penetra y preside; la cual dispone de un fin universal para los fines particulares de los hombres y los pueblos" (Vico, 1978: 73).

Según el modelo de Vico, se distinguen en la historia de la humanidad tres etapas: divina, heroica y humana.

1.-Etapa divina. Esta representa la infancia de la civilización, caracterizada por un predominio de creencias, gobierno y estilos de vida supeditados a alguna o varias divinidades. Imperando los sacrificios y oráculos, al igual que en el individuo la tendencia inicial manifestada por los pueblos se basa en la búsqueda de explicaciones y seguridad en seres supra humanos (Cruz, 2002).
2.- Etapa heroica. Considerada como la juventud de las naciones, dicha fase se ve caracterizada por el imperio de la fuerza bruta y la expresión poética. En ella el pueblo deposita su fe en los héroes y gobernantes, quienes se encargan de llevar a la grandeza o al declive a sus respectivos pueblos (Ferrater, 1982).

3.- Etapa humana. Vista como la madurez de la civilización, se caracteriza por el imperio de la reflexión, lo que produce desconfianza en las formas de gobierno y propicia tanto la anarquía de

[2] Nombre abreviado, con el que se le conoce a la obra: "Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones."

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

las masas como de los sujetos sociales. Con ello se genera la necesidad de una renovación y vuelta a la búsqueda de la seguridad en algunas figuras humanas o deidades (Berlin, 1983).

A pesar de la corrupción de las autoridades y los gobernantes, la fe en las deidades e instituciones permanece en las sociedades. De esta forma, las entidades de poder continúan siendo los medios a través de los que se brinda seguridad a los miembros de la sociedad, evitando así la destrucción entre sus mismos integrantes. Las primeras dos etapas son imaginativas, la última, es crítica y filosófica (Collingwood, 2004).

En este sentido, para Vico, la historia es un permanente renacer y morir de los pueblos; es de ese modo como una cultura que atraviesa por tres etapas y llega al final de la última regresa a un estado primario, suscitando así, otro *ricorso* (para Vico es reflujo/regreso) al barbarismo creativo que da inicio a un nuevo ciclo histórico (Tessitore, 2009).

De acuerdo con el autor, un pueblo puede llegar a desaparecer debido a que todo tiene un preludio y un epílogo, aunque al culminar su existencia cuenta con la posibilidad de volver a renacer de una mejor forma, es de este modo que tanto la especie humana como las culturas se vuelven cada vez más perfectas, de acuerdo a los planes providenciales en el ritmo del devenir de extinguirse y resurgir (Löwith,1968). La historia es perpetua agonía, pero mientras hay agonía hay vida, y mientras hay vida hay esperanza. Si existe una identidad de sustancia en la historia, puede encontrarse, pues, solo en la vida agónica. La verdad de la historia es su agonía; la realidad de la historia es su lucha (Ferrater, 1982).

2.- Oswald Spengler

En el caso de Oswald Spengler, prestaremos especial atención al desarrollo de las culturas y los pueblos, abordado en su obra *Der Untergang des Abendlandes*[3], libro que apareció en dos volúmenes: 1918 y 1922. En este escrito, se realizó una interpretación temporal de la historia,

[3] La decadencia de Occidente.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

prediciendo el porvenir de las civilizaciones, enfatizando en su ineludible desaparición. De igual forma, dio a conocer su visión acerca del desarrollo de las civilizaciones a través de un modelo cíclico de cuatro edades para enunciar la vida de un pueblo… "toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez" (Spengler, 1958: 154).

Para Spengler la realidad histórica es la fuente principal de los hechos, a los que considera como parte del azar, es decir que el hecho histórico, sólo forma parte de una realidad total: la cultura. Esta es considerada el elemento esencial en la sociedad, por ser aquella que dota de identidad e historia a los diferentes pueblos. El historiador considera nueve civilizaciones como las de mayor importancia en la historia del hombre, las que presentan características comunes como nacimiento, desarrollo y culminación; elementos que, son aplicables a toda cultura perdurable (no meteoro[4]), incluyendo los posibles "nuevos pueblos" y las culturas existentes en el siglo XX (Picon, 1958).

Dichos entes protagónicos de todo proceso histórico, son estimados como organismos vivientes por derecho propio, tal como plantas, animales y humanos, dotados de un rango superior a los anteriores. El autor realiza esta analogía debido a que, tanto las civilizaciones como los seres vivos, nacen, se desarrollan, envejecen y fallecen; por ello el título de su obra, ya que estima al pueblo occidental próximo a su desaparición (Ortega, 1998).

Por otra parte, Spengler concibió a cada cultura como poseedora de un alma propia distintiva, expresada en las formas artísticas, científicas, políticas, económicas o religiosas de la misma, razón por la cual, llevó a cabo una división cultural mundial de acuerdo a su especialidad y sus características temporales (Comellas, 2010; Prat, 2008).

2.1 Los nueve "organismos superiores"

Spengler señala nueve sociedades superiores para construir una "historia universal," tales culturas son: egipcia, babilónica, china, índica, mexicana, peruana, apolínea (griego-romana),

[4] Consideradas por Spengler como las culturas cuya gestación y fallecimiento ocurre en un lapso temporal bastante corto.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

mágica (iraní, hebrea, árabe) y fáustica (occidental actual). Tres de estos mundos, el babilónico, el egipcio antiguo y el grecorromano son enunciados como culturas que perecieron hace muchos siglos, cuyos territorios ya han sido recubiertos por varias culturas posteriores. Otros tres (indio, chino y arábigo-persa), llegaron a su "vejez," hace mucho tiempo, pero no se han extinguido totalmente. Para el autor, una séptima cultura maduró en México y Guatemala, pero sufrió una muerte súbita a manos de los invasores españoles, al igual que la cultura inca-peruana[5]. La última de las culturas (occidental), aún no ha completado su "ciclo vital," aunque ya ha alcanzado la madurez e inclusive la vejez, motivo por el cual, se consideró próxima su culminación a causa de las divergencias económicas y la necesidad de expansionismo de las naciones (Cruz, 2002).

2.2 La historia y las cuatro edades.

Spengler concibe a la historia como una entidad posible para todo hombre, ya que todo humano es miembro de la historia, mencionando la presencia de similitudes externas entre las culturas; es decir, en la forma de desarrollarse y de crear sus propias tradiciones, enfatizando en las homologías y similitudes existentes entre las comunidades.

Realizando una analogía entre las estaciones del año con la vida de un pueblo, la hipótesis spengleriana converge en que, de acuerdo con la morfología de las civilizaciones, cada cultura pasa por cuatro fases o estaciones y siempre del mismo modo: primavera, verano, otoño e invierno (Osuna, 1994).

Para comprender estas cuatro fases, realizaremos un estudio comparativo similar al de Spengler (1998) entre algunas "sociedades superiores," tales como la grecorromana, la francesa y la estadounidense, para complementar el análisis de la cultura occidental. La primera de estas edades, primaveral, es un período de orden mítico-místico en el que se crean los grupos dominantes en las culturas, razón por la cual, se caracteriza por una fe religiosa muy fuerte y el

[5] Al señalar a la cultura mexicana o peruana, Spengler hace referencia a los diferentes grupos prehispánicos desarrollados en el espacio territorial comprendido por el *virreinato de La Nueva España* (1535-1821) y por el *virreinato del Perú* (1542-1824).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

comienzo de las formas de gobierno regidas por los individuos "más aptos" para guiar colectividades, siendo principalmente los sacerdotes y la nobleza la clase dirigente. Según Spengler la cultura griega destaca en su primer periodo por un especial interés hacia la religión de Deméter[6], así como por el desarrollo del estilo dórico en la arquitectura, señalando la importancia de Homero y Hesíodo en la narrativa y la poesía.

Para occidente, el filósofo identifica su nacimiento en los gobiernos de Pipino el Breve y Carlo Magno, mencionando la relevancia del arte gótico y las posturas religiosas de Francisco de Asís, Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Para el México prehispánico, cabe resaltar la importancia de la cultura olmeca[7], ya que a partir de esta comunidad precolombina se dio pauta a la construcción de los primeros edificios ceremoniales, la aparición del primer claro y definido estilo artístico, así como el desarrollo de un sistema inicial de escritura jeroglífica (Hagg, 2005; González, 1960).

La época veraniega suele ser de reforma, así como de cambios estructurales en contra de lo pasado; es aquí donde se empieza a lograr una consciencia de comunidad, en la cual favorecer los intereses mayoritarios constituye la prioridad. Es un periodo caracterizado por una gran creatividad y desarrollo en la cual se da la conformación del estado; en este periodo destacan como actores Pericles (antigua Grecia), Luís XIV (Francia representando occidente); en el caso del México prehispánico, los teotihuacanos y los mayas, por constituir dos de las principales culturas que posteriormente convergerían en el imperio Azteca, tanto en materia religiosa, como arquitectónica y costumbrista[8].

En el caso de Luis XIV y Pericles, ambos fueron grandes gobernantes que llevaron a sus naciones a la hegemonía política, militar y cultural. Al transportar esta etapa al caso de de la cultura mexica podemos señalar el avance arquitectónico-cultural presentado por los indígenas de Mesoamérica, considerado por algunos como equiparable al desarrollo civilizatorio, artístico y

[6] De acuerdo con la mitología griega, era la diosa de la agricultura y el sustento, hermana de Zeus, Poseidón, Hades, Hera y Hestia.
[7] Al ser considerada como la cultura madre, es posible concebir al pueblo olmeca como la edad primaveral de la "cultura mexicana" señalada por Spengler.
[8] Al arribar los conquistadores españoles al territorio tenochca, Quetzalcóatl era uno de los principales dioses aztecas.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

arquitectónico presente en otros pueblos. En occidente, en este periodo comenzó una filosofía y matemática para la comprensión del mundo, recibiendo las aportaciones del cálculo por dos grandes genios matemáticos, Newton y Leibniz. En el caso de las artes, la pintura al óleo manifestó un gran esplendor en occidente y dieron a luz las magníficas piezas musicales de Mozart y Bach. De igual forma, en la antigua Grecia se dio inicio a la filosofía y al establecimiento artístico del orden jónico (Góngora,1966; González, 1960).

La edad otoñal se caracteriza por comenzar con crecimiento e Ilustración[9] y culminar en revolución, confía en la razón ("autosuficiencia racional") y por ella se comienza a destruir el Estado imperante, puesto que los individuos lo consideran innecesario, existiendo un expansionismo que permite el surgimiento de la masa urbana. De acuerdo con Spengler, en esta etapa es posible considerar representativas figuras como Robespierre, Napoleón, Alejandro Magno, Jasón de Feres e Itzcóatl (Spengler, 1998).

En el primero de los casos, es señalada en esta etapa la desintegración del Estado, lo cual nos da cuenta de ciertos rasgos perjudiciales del racionalismo; puesto que trajo consigo diversos movimientos bélicos "en su nombre," como la revolución francesa encabezada por Robespierre y las invasiones napoleónicas desencadenadas posteriormente (Spengler, 1998).

En cuanto a Napoleón y Alejandro, Spengler efectúa una comparación debido a que de Napoleón es sabido el haber modelado gran parte de su vida de acuerdo a la de Alejandro, de forma que, la presencia de ese retorno a querer ser como los grandes héroes del pasado también es palpable en el emperador decimonónico. Otra característica que los asemeja radica en que, Alejandro Magno era hijo del rey Filipo de Macedonia, que a ojos de los griegos era una especie de bárbaro, como Napoleón fue vástago de un burgués de la isla de Córcega que hablaba mal francés. De igual modo, los dos eran los actores principales de la historia en sus respectivos periodos, pero como diría Hegel ambos desconocían qué consecuencias traerían para la historia sus intervenciones militares (Spielvogel, 2009; Roldán y Moro, 2009).

[9] Mejoras económico-sociales y prevalencia de lo humano frente a lo suprahumano. Véase: Villasana, 2017.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

Introduzco a Itzcóatl en esta época, por tratarse del primer tlatoani mexica con señorío total, sin ser tributario de Azcapotzalco, ya que con él se dio la liberación del pueblo azteca sobre el dominio tecpaneca, suscitándose el inicio de la hegemonía económica-militar y el expansionismo tenochca, similar a Napoleón con su imperio y a lo hecho por Alejandro con Macedonia. En esta fase, no existe un gran fomento de la música o las artes y no se cuenta con pintores como Rembrandt o Tiziano. No obstante, durante esta estación existe crecimiento demográfico, una evolución en el desarrollo técnico e industrial, elementos presentes en la civilización occidental y el mundo moderno (González, 1960; Alvarado, 2011).

En la última etapa (edad invernal), se extienden tanto el materialismo como el escepticismo, doctrinas filosóficas que presentan a la realidad como incapaz de ser conocida, por lo cual lo que interesa ya no es conocerse o aprehender lo que hay en el entorno sino buscar aprovechar lo existente, acumular bienes materiales y disfrutar lo máximo posible. Por esta razón se absolutiza el dinero, dando inicio a la corrupción de los imperios que conlleva a su decadencia. Es decir, el eje central del mundo deja de ser la razón, el hombre, el arte o alguna deidad sino es el Dios dinero del que se habla y el que domina (Gonzalez, 1960).

En este periodo en Occidente las figuras que destacan ya no son los grandes héroes o monarcas, sino los países de mayor poderío económico. En la época en que escribió Spengler (1880-1936), Francia, Inglaterra y Estados Unidos fueron dirigentes del orbe, figurando tales economías como las capitales de las demás naciones occidentales, las mismas que fungieron como Estados sujetos a ellas, señalando así que, “los poderosos” deciden por las otras naciones. Entre los actores que podrían resaltar en esta etapa estarían el magnate estadounidense John D. Rockefeller (1839-1937), Cleómenes III, Trajano y Moctezuma Xocoyotzin. En el caso de Rockefeller, debido a su enorme poder económico tuvo la capacidad de adquirir los bienes, empresas, lujos, etc. que el “maravilloso” dinero pudo comprarle y bajo el cual aún se rigen nuestras sociedades; respecto a Cleómenes III (260-219 a.C.)[10]. es posible apreciar la derrota de Esparta y la temporalidad del empoderamiento de Roma como la potencia dominante de Italia y el Mediterráneo, motivo por el cual en la obra de Spengler es señalado también Trajano en la

[10] Rey de Esparta, señalado por Spengler en *La decadencia de Occidente.*

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

edad invernal de la sociedad clásica, ya que la antigua Grecia y sus gobernantes son considerados la etapa de esplendor del pueblo, en tanto que, el imperio romano, es estimado como la civilización y última fase[11] de la cultura apolínea (Boorstin, 2004; Cruz, 2002).

Con el tlatoani Moctezuma Xocoyotzin, es posible apreciar la caída del reino azteca como consecuencia del abuso del poder ejercido sobre los otros pueblos que, prefirieron aliarse con unos extranjeros ajenos a sus costumbres para terminar con los abusos cometidos por el pueblo mexica; por ello, cuando el poder ha corrompido a sus gobernantes, la caída de la civilización parece estar próxima. De manera similar a lo acaecido cuando se redactó *La decadencia de occidente* (1912-1922), Spengler especuló sobre una caída no muy lejana de la cultura occidental, puesto que, tras la primera guerra mundial y sus consecuencias, cada vez se volvía más evidente la pérdida del respeto por la vida de las personas y su entorno (Spengler, 1998).

Por otra parte, tanto Spengler como Toynbee toman como referencia al pueblo griego para comprender la vida de la civilización occidental, por considerar a esta última como hija o coyuntura de la cultura helénica. En este sentido, elegí abordar el imperio tenochca y sus "culturas" precedentes, por formar parte de la historia de mi nación de origen (México), ya que considero viable aplicar el modelo histórico de Spengler a un caso particular, que no es analizado en *La decadencia de Occidente.*

4.- Arnold Toynbee

El historiador británico, Arnold Joseph Toynbee (1998), en su obra *Estudio de la historia* (1934-1961), realiza una interpretación sociológica de la historia basándose en la propuesta de Spengler de *La decadencia de Occidente*. Sin embargo, para Toynbee existieron 21 civilizaciones, de las cuales enuncia ya han fallecido catorce: sumeria, egipcia, sínica, andina, maya, micénica, yucateca, mexica, siríaca, babilónica, hitita, iraní, árabe, helénica y siete que aún

[11] Desde la muerte de Alejandro Magno, el imperio macedónico fue dividido y debido a ello el poder de la antigua "Grecia" comenzó su decadencia. No obstante constituir la Roma imperial solo el último estadio de la cultura clásica, por su duración, Spengler también considera un solo espíritu para ambos pueblos, razón por la que es señalada como "cultura grecorromana".

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

persisten: cristiana occidental, islámica, hindú, bizantina, ortodoxa rusa, japonesa (esta última representa la cultura del lejano oriente). Además, Toynbee agrega cinco culturas cuyo desarrollo se vio mermado, a las cuales, denomina detenidas, añadiendo cuatro que nacieron muertas, a las que considera como abortadas (Rionda, 1998).

El autor realiza una distinción entre las civilizaciones considerando la presencia de un estilo y ciertas características que son propias de cada cultura, así enuncia la técnica como rasgo distintivo para la civilización de Occidente, la estética para la cultura helénica y la religión para las naciones del Medio Oriente. De acuerdo con Toynbee, tanto el cálculo como la música son habilidades por las que destacan los occidentales, las esculturas y las magníficas piezas arquitectónicas representan el símbolo de la cultura clásica, así como las construcciones de carácter religioso tan particulares caracterizan a los árabes e incluso en ocasiones a los rusos (Rionda, 1998).

A diferencia de Spengler, quien considera a la decadencia como algo necesario y presente en todas las sociedades, para Toynbee (1998) la culminación no comporta algo inminente para las sociedades, al contrario, considera que una sociedad al llegar a ser civilizada comienza a ser verdadera unidad de aprehensión para la historia, al tiempo que manifiesta su máximo desarrollo. Asimismo, propone que el fallecimiento de una civilización puede ser eludido por los miembros de la cultura, radicando la solución en la renovación constante de las estructuras de convivencia socio-políticas y económicas de los pueblos.

El historiador manifiesta su preocupación por explicar el origen, crecimiento y muerte de las civilizaciones; en dicho sentido: “una civilización nace y comienza a existir como consecuencia de la respuesta que un grupo humano dé al reto que le presenta el medio natural y social” (Rionda, 1998: 114).

Ello da cuenta de que, una cultura es capaz de existir y evolucionar de acuerdo a un cúmulo de necesidades, entre ellas, la búsqueda de explicaciones sobre la realidad y la existencia humana. De este modo, las culturas sobreviven, prosperan o evolucionan gracias a la búsqueda de nuevos retos y satisfacciones. Por ejemplo, en el caso del imperio romano, al encontrar una vida

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

"aburrida" y contar con un gran poderío económico-militar, el Estado adquirió la necesidad de expansionismo para desarrollar su civilización (Berges, 1966; Etzoni, 1968).

Por otro lado, el surgimiento de las grandes estructuras socioculturales, únicamente es posible si el desafío que se les presenta para evolucionar no llega a ser demasiado severo o excesivamente fácil y si la clase en el poder tiene la capacidad de encontrar la solución a las problemáticas que se hacen presentes. Un claro ejemplo fue Alemania después de la segunda guerra mundial, nación que, al encontrarse frente a la problemática del tratado de Versalles, gestó una solución al problema al unificar los poderes y los integrantes del Estado en un solo partido, el Nacional-Socialista (NAZI). Esto trajo como consecuencia la suspensión de los pagos establecidos en el tratado, al igual que la anexión de territorios, adquiriendo un mayor poderío económico, político y militar que llevaría al pueblo alemán a intentar conquistar Europa (Ayén, 2010).

En dicho caso, el último reto que se propuso lograr Alemania, resultó ser demasiado excesivo, lo cual culmino con su efímero "imperio." De esta forma, es posible apreciar que una civilización merma su desarrollo cuando el estímulo al que se enfrenta es demasiado excesivo o deficiente, así cuando la minoría gobernante pierde la capacidad resolutiva de los problemas que se le presentan a la civilización, el Estado se ve obligado a recurrir a la fuerza para mantenerse en el poder, y como diría el historiador norteamericano William Prescott: "un gobierno que no está asentado sobre la base de las simpatías de súbditos no puede existir largo tiempo: las instituciones humanas no estando enlazadas con la prosperidad y el progreso, inevitablemente caen, si no ante la luz creciente de la civilización, bajo la mano de la violencia exterior o interior" (Prescott, 1985: 521).

En este sentido, al ver insatisfechas sus necesidades, la sociedad se une contra sus mandatarios, lo cual puede ocasionar una mejoría o destrucción para la civilización. Según Toynbee, la mejor incitación para lograr la evolución de un pueblo es cuando se origina un reto capaz de resolverse con esfuerzo, que también estimule a la cultura para lograr nuevas metas, superando a las demás civilizaciones y a sí mismas: "del triunfo a una nueva lucha; de la solución de un problema, a la presentación de otro" (Etzoni, 1968).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

Finalmente, puesto que las cosas sólo se logran con el esfuerzo de las personas, en su momento Spengler señalo que: "no somos libres de conseguir esto o aquello sino de hacer lo necesario o no hacer nada" (Spengler, 1998: 17). Podemos comentar con base en dicho argumento que mediante las acciones humanas podría hacerse más tardío o veloz el epílogo de nuestra civilización, como diría Spengler o incluso evitar la decadencia de esta, como opinaría Toynbee (Anderson, 1993).

Conclusiones

Para Vico, la historia no es una rotación de acontecimientos iguales, es decir, la historia jamás se repite, es así que, cada fase atravesada por un pueblo se viste de nuevos hechos para la historia y cada civilización los vive de diferente manera, lo único que las asemeja es que todas pasan por tres etapas: nacimiento, desarrollo y desenlace. Por otra parte, la preocupación por la existencia presente, un futuro inevitable (la muerte) y pensar sobre los humanos que nos antecedieron, produce la necesidad de reflexionar en torno al tiempo mismo.

A pesar del incumplimiento de algunas predicciones de Spengler, la culminación de la civilización occidental, es estimada llegará algún día, ya que "nada es para siempre". De modo tal que, así sea el día en que deje de existir el género humano, el mundo occidental alcanzará su fin, al igual que el imperio romano, el Egipto dinástico y las otras culturas que se han desarrollado a lo largo de la historia.

Así también, el abordaje historiográfico de Toynbee, nos deja claro que para lograr la evolución y llegar a ser mejores sociedades y humanos, debemos fijarnos metas y superarlas, quizá de esa forma alcanzaremos un ideal de justicia, respeto y desarrollo similar al planteado por filósofos como Kant, es decir, un mundo de armonía en convivencia entre las diferentes culturas y clases de humanos.

De igual manera, la aplicación de la teoría del reto-respuesta no se limita a los casos expuestos previamente. En dicho sentido el paradigma señalado, puede ser empleado para otorgar

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

explicación a otros: macro, meso y micro procesos o fenómenos humanos, económicos, políticos y sociales, pongo por caso los empresarios fundadores de compañías exitosas, quienes a lo largo de la historia contaron con virtudes que impulsarían su éxito y e internalización, figurando entre tales su capacidad resolutiva de conflictos.

Aplicando lo expresado al caso de la compañía neoleonesa CEMEX[12], durante la década de 1970, el empresario Lorenzo Zambrano Treviño incorporó computadoras a la planta cementera de Torreón, Coahuila de la empresa mexicana, realizando el gasto con recursos propios para otorgar solución al problema suscitado por la falta de apoyo de sus directivos superiores. Posteriormente, lograría consolidar la sociedad en el mercado nacional realizando la venta de los activos en turismo y petroquímica del corporativo, ya como Director General de CEMEX (1985), contando con el objetivo de adquirir otras empresas cementeras localizadas en el país.

Luego de haber resuelto los anteriores desafíos, en Cemex se dio pauta al establecimiento de una estructura transnacional, mediante adquisiciones dentro del ámbito cultural conocido por sus dirigentes: Estados Unidos, España, Latinoamérica (1989-1994), consolidándose en el mundo mediante la ampliación de sus adquisiciones e inversiones para la industria de la construcción en Asia, África y Oceanía.

Con base en el análisis precedente, es posible apreciar que, parte del éxito de Cemex en México, fue producto de las necesidades y deseos de prosperar mostrados por la familia Zambrano, misma que modificaría sus objetivos y expectativas de crecimiento conforme a la obtención de sus diversas metas, manifestando especial liderazgo Lorenzo Zambrano Treviño en la hoy compañía multinacional CEMEX, S.A. de C.V.

Por otro lado, considero que, la filosofía de la historia es una construcción humana que permite al ser humano otorgar respuesta a la duda sobre el sentido de su vida, y lo interesante de esta propuesta, es la gran capacidad del hombre de construir enlaces entre acontecimientos en una temporalidad de forma racional, sistemática y con un sentido, fundamentado.

[12] Cementos Mexicanos.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

Como se ha visto en este escrito, la aportación de los paradigmas de periodización especulativos, también radica en la concatenación de los acontecimientos del pasado con el presente y el futuro, en estima de la historia como una disciplina favorable para la autoconciencia social y humana.

Igualmente, la disolución de la URSS[13] y el resurgimiento de Rusia son ejemplos de las renovaciones de las comunidades y ciclos expuestos en este escrito, sumado al surgimiento de nuevos Estados emanados de las "civilizaciones" desaparecidas como las actuales República Checa y Eslovaquia (antes Checoslovaquia), la República de Letonia (ex miembro de la URSS), además de Serbia y Montenegro (antigua Yugoslavia), por citar algunos ejemplos.

Asimismo, lo que ha ocurrido con la reconfiguración del Estado de Israel y la reducción del territorio de Palestina, nos ayuda a reflexionar y revalorizar los postulados teóricos de los autores analizados para comprender las diferentes realidades individuales y colectivas que pueden suscitarse en el devenir humano.

Sobre la base de las ideas expuestas podemos vislumbrar también una metodología implícita desarrollada por el filósofo de la historia ya que mediante los textos revisados podemos estimar que dicho investigador selecciona los hechos históricos, abstrae su sentido y posteriormente usa términos descriptivos para relacionar los sucesos, planteando su cada uno su propia perspectiva mediante teorías que explicitan el porqué de los procesos que han analizado.

En adición a lo expuesto, considero necesario abordar las interpretaciones realizadas por los autores estudiados, sin olvidar tanto las circunstancias y temporalidad en las que elaboraron sus obras para aprehender de mejor forma el desarrollo historiográfico de las ideas en los espacios, comunidades y periodos que deseamos examinar.

Por último, cabe expresar que la carga subjetiva de los paradigmas especulativos, se encuentra también en la actividad científica pretendida por algunas corrientes de la teoría de la

[13] Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

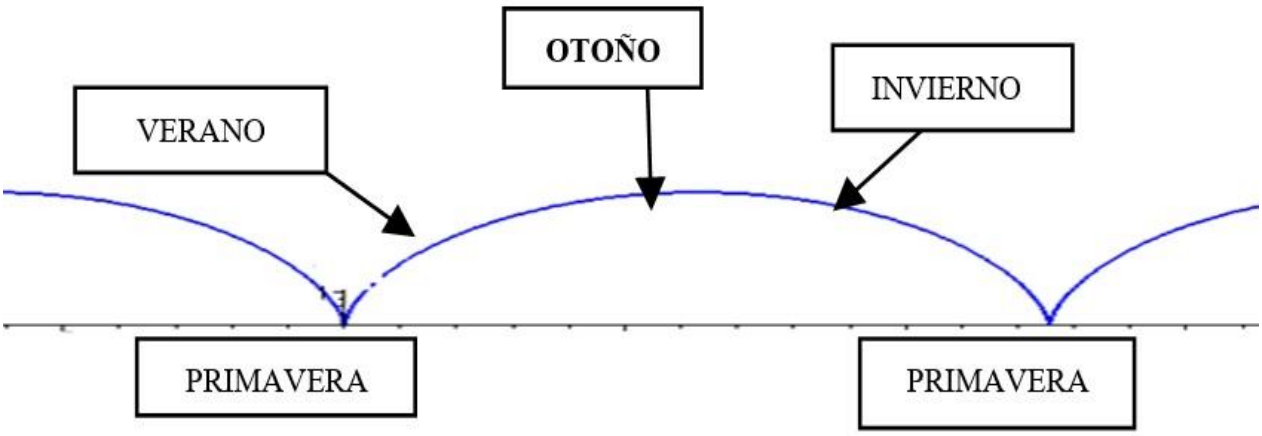
Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

historia y de la filosofía crítica. Es así que todavía puede retomarse su importancia en la generación de nuevos conocimientos, incluso cuándo el historiador se queda sin fuentes orales o escritas para explicar un proceso, la imaginativa (que autores como Vico señalan) representa un medio válido para reconstruir el pasado, estimar los escenarios futuros e interpretar el presente.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 64 - 81

Anexo:

Estructura de periodización de Spengler



Fuente: Elaboración propia

Bibliografía

- Alvarado, Fernando. *Crónica Mexicana.* Linkgua, España, 2011.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Ayén, Francisco. "La Segunda Guerra Mundial. Causas, desarrollo y repercusiones", en *Proyecto Clío*, 36, 1-16, 2010.
- Berges, Wilhelm. *Teoría e investigación históricas en la actualidad*. Gredos, Madrid, 1966.
- Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas.* FCE, México, 1983.
- Boorstin, Daniel. *Los pensadores*. Crítica, España, 2004.
- Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. FCE, México, 2004.
- Comellas, José Luis. *La guerra civil europea (1914-1945).* RIALP, Madrid, 2010.
- Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- Etzoni, Amitai y Etzoni, Eva. *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias.* FCE, México, 1968.
- Ferrater, José. *Cuatro visiones de la historia universal*. Alianza, España, 1982.
- Góngora, Mario. *Civilización de masas y esperanza y otros ensayos*. Vivaria, Chile, 1966.
- González, Armando. *Filosofía y política de Spengler.* Andrés Bello, Chile, 1960.
- Hagg y Saab, Guillermo. *Un Bosquejo de la Historia en México.* Pearson, México, 2005.
- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. FCE, México, 2002.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia*. Aguilar, Madrid, 1968.
- Osuna, Aníbal. *Ensayos sobre la Ciencia*. Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1994.
- Picon, Gaëtan. *Panorama de las ideas contemporáneas*. Guadarrama, Madrid, 1958.
- Prat, Juan José. *Bajo el árbol del paraíso: historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, 2008.
- Prescott, William. *Historia de la conquista de México*. Porrúa, México, 1985.
- Rionda, Luis. *Reflexiones en torno a la Historia*. Universidad de Guanajuato, México, 1998.
- Roldán, Concha y Òscar Moro. *Aproximaciones a la contingencia. Historia y actualidad de una idea.* Los libros de la Catarata, Madrid, 2009.
- Spengler, Oswald *La decadencia de Occidente*. Espasa Calpe, España, 1998.
- Spielvogel, Jackson. *Historial Universal. Civilización de Occidente.* Cengage Learning, México, 2009.
- Tessitore, Fulvio. "Vico, la decadencia y el ricorso", en *Cuadernos sobre Vico*, 23, 67-85, 2009.
- Vico, Giambatista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. FCE, México, 1978.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

(Des)bordes del sujeto contemporáneo en torno a la violencia en tiempos de pandemia. Algunas interrogantes a partir del pensamiento de Lacan, Žižek y Benjamín

Juan José Soca Guarnieri[1]
(cintademoebio.soca@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.5149520

Resumen:

Exposición realizada por el psicoanalista Juan José Soca, en la segunda ronda del ciclo de conversaciones "Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia", organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otrosiglo, enero 2021. Disponible en Youtube, canal Revista Otrosiglo.

Palabras claves: Sujeto - Discursos del amo y capitalista - Violencia - Malestar

Abstract:

Lecture by Juan José SOca, psychoanalist, in the second round of the cycle of conversations "Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics", event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otrosiglo, january 2021. Available on Youtube, channel Revista Otrosiglo.

Keywords: Subjetc – Master and capitalist speech - Violence – Discomfort

[1] Psicólogo. Psicoanalista. Miembro fundador de la Fundación Grupo Psicoanalítico PLUS. Miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Docente universitario.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

¿Qué del sujeto para el Psicoanálisis?

El propósito del presente artículo apunta a plantear algunas interrogantes sobre la situación del sujeto contemporáneo en torno a la violencia en tiempos de pandemia. Para ello, se reflexiona a partir de la noción freudiana del inconsciente y la concepción de sujeto según Lacan. Para este último existe una relación estructural entre el sujeto y el Otro, entendiendo a éste como un referente simbólico. Continuando con los aportes psicoanalíticos de Lacan, se presentan dos discursos: el del amo y el capitalista a efectos de introducirnos en el fenómeno de la violencia en nuestros días. Para eso, se recurren a autores como Roberto Esposito, Slavoj Žižek y Walter Benjamin. Con el objeto de finalizar estas reflexiones, se plantean algunas preguntas sobre el malestar del sujeto hoy día, sus impasses y posibles salidas.

Para Jacques Lacan, psicoanalista francés, el sujeto se presenta en tanto estructura, en relación con un Otro, siendo este último, un lugar simbólico que constituye a aquel. Es desde el lugar del Otro, que el sujeto va a servirse de una cadena de significantes, para sostenerse como tal.

Lacan pone el acento en la oposición de dos campos, el del sujeto y el del Otro. El Otro como lugar donde se sitúa la cadena significante que rige todo lo que del sujeto podrá hacer presente y es en el campo de ese ser viviente donde el sujeto tiene que aparecer. El sujeto depende del significante para advenir y el significante está primero en el campo del Otro.

El sujeto, para el psicoanálisis, no remite a una especie de sustancia, de logos, ni ser de conocimiento. El sujeto, en su propio origen cartesiano, aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza.

Lacan, tomando en cuenta el inconsciente freudiano, postula una hiancia en la estructura misma del sujeto, dando cuenta de una falla en la explicación lineal entre la causa y lo que ella afecta, punto donde nos topamos siempre con lo que cojea.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Es a través del fenómeno manifiesto que el inconsciente se da a conocer, de manera sorpresiva, rebasando al sujeto, pues lo que muestra es, de entrada, como mínimo lo incomprensible. Pero el efecto de este tipo de manifestaciones no es en absoluto acumulativo, sino que está sujeto a la pérdida, a la discontinuidad y por qué no a su condición de fragilidad.

Lacan se interroga por el sentido del término sujeto: El sujeto cartesiano es sujeto de una certeza y rechazo de todo saber anterior. Para Freud, sin embargo, el sujeto del inconsciente se manifiesta, piensa, antes de entrar en la certeza. Lacan, por lo demás, reconoce que el descubrimiento freudiano sólo ha sido posible cierto tiempo después de la aparición del sujeto cartesiano, paso inaugural que posibilita el surgimiento de la ciencia moderna.

Lacan considera que el inconsciente se manifestará siempre como lo que vacila, lo que tropieza en un corte del sujeto de donde vuelve a surgir un hallazgo, sujeto de la ciencia cartesiana, que a un tiempo emerge y es rechazado por el discurso que lo constituye, el de la ciencia. El sujeto del inconsciente se identifica con el sujeto de la ciencia, pero recuperado en un campo científico como sujeto vehiculizado por el significante, como el sujeto que habla a cambio de su falta-en-ser, el sujeto deseante. La paradoja está en que el psicoanálisis plantea, también en este punto que el objeto de deseo no coincide con la causa, hay una desigualdad inaugural entre ambos. La hiancia se expresa aquí, falta el objeto perdido, la cosa misma y el objeto reencontrado nunca se acopla de manera adecuada a esta falta.

Lacan replantea el estatuto de lo inconsciente freudiano a partir del campo del lenguaje. Al hacerlo, trata de demostrar que la noción de inconsciente solo toma su sentido pleno si se fundamenta en la función simbólica. No debe ser confundido con lo no - consciente. No es lo primordial. No es el lugar de las divinidades de la noche. En definitiva, el inconsciente está estructurado como lenguaje. Es la estructura del lenguaje que justamente la experiencia psicoanalítica descubre en lo inconsciente. En este sentido, el sueño tiene la estructura de una frase y al analizarlo, Freud descubre las leyes del proceso primario: condensación y desplazamiento, que son las mismas leyes que descubre el

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

análisis lingüístico, a saber: metáfora y metonimia. Lacan añade que si el síntoma se resuelve en un análisis de lenguaje es porque el mismo esta estructurado como un lenguaje cuya palabra debe ser liberada.

Lo inconsciente no es significado latente, sino significantes en cadena que en otro lugar, en otra escena, se repiten e insisten para interferir en el discurso y el pensamiento conscientes. Irrupción de un no-sentido lógico, articulado de acuerdo con ciertas leyes que le son propias, y que por ello es contrario a la razón, discordante con la conciencia. Lo inconsciente esta escrito y puede ser leído, y esto quiere decir que lo único que puede encontrarse son inscripciones, en definitiva, rastros del objeto perdido. Esta huella de lo perdido se constituye en la materialización del significante. La estructura de éste en su articulación con otros significantes constituye una cadena que se caracteriza por la oposición diferencial entre sus términos. El sentido no se encuentra en otro sitio que en las relaciones de un significante con otros significantes, y es allí donde hay que buscarlo porque el sentido insiste en la cadena significante, sin que ningún de estos puedan ser reducido a una significación.

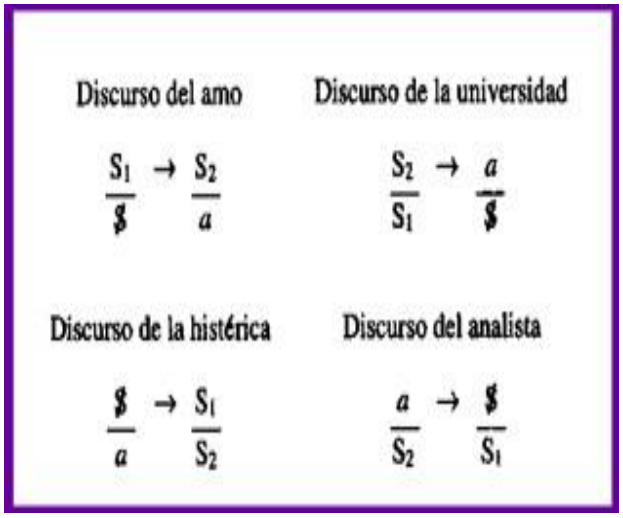
La prevalencia otorgada al significante modifica la relación del sujeto con el lenguaje, porque de ser su creador pasa a ser su servidor. En efecto, si se da prioridad al significado y a la capacidad significativa o expresiva de los sujetos parlantes, el lenguaje es considerado un instrumento al servicio de las necesidades de la comunicación humana, como lo propugna la teoría de la comunicación. Para Lacan, en cambio, el orden simbólico es constituyente del sujeto, porque desde que habla o hablan de el, se esta dentro de un discurso que lo trasciende, es decir: dentro de una cadena significante en la que deberá estructurarse. Resulta ilusorio creer, entonces, que el orden simbólico se forma por la conciencia. Si el sujeto llega a pensar el orden simbólico es porque esta allí apresado en su ser. El lenguaje es causa del sujeto. El sujeto no se constituye en su relación con el mundo, sino que lo hace en el orden simbólico, tal como aparece en el texto de Freud sobre el olvido de los nombres propios en *Psicopatología de la vida cotidiana*, con el nombre Signorelli.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

La noción de sujeto no se refiere, entonces, a lo que el sujeto experimenta interiormente, sino que apunta a una realidad trans - individual. El sujeto se encuentra descentrado con respecto a sí mismo y determinado en sus actos no por sus instintos ni por su carácter ni por los accidentes de su historia real, sino por su inserción en un discurso en el cual su lugar esta inscrito ya en su nacimiento. Esta exterioridad de lo simbólico con relación al sujeto es la noción misma de lo inconsciente. Es desde cuando habla que el sujeto pasa a estar determinado por un discurso que no puede conocer porque el mismo esta constituido como efecto de ese discurso.

El registro de lo simbólico es, precisamente, la estructura del lenguaje. El lenguaje habita en cada sujeto. Somos sujetos inmersos en un mundo de palabras. Pero este lenguaje, no es solamente aquel que vamos a hablar, el de la lengua, el de la zona, región o país, sino el lenguaje de nuestros padres, la lengua materna. No solo está en juego el lenguaje consciente y manifiesto, sino toda la estructura del lenguaje inconsciente que precede al sujeto. El deseo llamado deseo del Otro, hace que tenga lugar un sujeto.

Es a partir de lo antes dicho, que Lacan, en el seminario 17 *"El reverso del psicoanálisis"* elaboró cuatro discursos en relación a la verdad inconsciente del sujeto y el saber del psicoanálisis en relación a otros saberes. Son cuatro discursos fundamentales: Amo, histérico, psicoanalítico y universitario. Un quinto: el capitalista. Voy a detenerme brevemente en dos de los discursos: el del amo y el capitalista.



Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Lacan, en el seminario 17, plantea que todo discurso en tanto estructura está constituido por relaciones estables y lugares que son fundamentales. Estos lugares son: el agente, el otro, la verdad y la producción. A su vez, se encuentran presentes cuatro elementos: objeto a, el significante saber (S2), el significante amo (S1) y el sujeto ($).

El discurso del Amo, según Lacan, persigue la Dialéctica del Amo y del Esclavo según Hegel, tal como Lacan lo leyó de Kojeve y Koire. En dicha dialéctica se encuentra una lucha a muerte entre dos sujetos por quién de ellos va a ocupar el lugar de Amo y quién de esclavo. Como resultado de esa lucha, el amo expone su vida, mientras el esclavo la conserva a cambio de perder su libertad.

En el lugar de agente, se encuentra el S1 (significante amo) y éste pone a trabajar al exclavo (S2), que posee un saber hacer. El amo usufrutua del saber del exclavo y lo pone a trabajar. El resultado es el excedente que el Amo se apropia (objeto a). Por otro lado el sujeto ($) no es tomado en cuenta por el S1 (el amo). A éste no le importa la subjetividad y el sufrimiento del sujeto. Solo importa que éste trabaja para obtener un beneficio personal. No quiere saber nada del sujeto, ya que el amo se posiciona desde un saber total, sin falta. El amo piensa que siempre tiene razon, en detrimento del sujeto. En términos hegelianos, el exclavo. En tal sentido podríamos preguntarnos sobre el papel de los intelectuales ante el discurso del amo, ya que el S2 implica un saber, siendo el S1 que lo usufructua. La historia daría cuenta de esto: En la Edad Media y también en la época moderna, los amos de turno se servían de los intelectuales para justificar sus actos.

El discurso capitalista, según Lacan, es una variación perversa del discurso del amo, produciendose la alienación del sujeto, ya que se convence de ser amo de las cosas. El sujeto en el lugar de agente cree ilusoriamente alcanzar y ser dueño de los objetos (los objetos mercantiles). Por tanto se produce una circularidad infernal en el consumo, en que todo vale provocando una dilapidación del exceso de consumo. Aquí no hay prohibición: es posible acceder a los objetos de consumo y al consumir sin medida el sujeto se consume. El

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

consumo me consume. Un texto de Tomas Mulian. Un ejemplo cercano: En visperas de las fiestas de navidad, la gente se agolpaba en los malls, aún corriendo riesgos del contagio por el virus.

El discurso capitalista infunde una falsa ilusion: todos somos libres en el consumo. Los objetos capitalistas se ofrecen a efectos de suturar una falta, que el sujeto puesto en el lugar de agente no quiere saber, siendo preso del mandato a gozar a toda costa del consumo de esos objetos. El sujeto se enajena, ya que se convence de ser el amo de las cosas. Por tanto, el $ es un síntoma del discurso capitalista. La división del sujeto es una parada, es una exhibición que sirve de argumento mercantil de ese objeto infernal de consumo, generando una circularidad en el consumo, donde se instaura un régimen que todo vale, en que los objetos son intercambiables, a efectos de dilapidar el exceso. Es una circularidad sin interrupciones. La circularidad propia del discurso capitalista al rechazar la falta, genera la ilusión en el sujeto, del encuentro con el objeto de la satisfacción. En ésta lógica, el sujeto no puede dejar de demandar un consumo sin limites.

Una primera cuestión, que se nos plantea en relación a la violencia, en tanto acto, es la disyuntiva que muchos pensadores han enfrentado; a saber: Por un lado, una violencia reactiva de los sujetos frente a los aspectos estructurales que impone un sistema societal, o, por otro lado, como manifestación de aspectos internos del sujeto. Pienso que tal disyuntiva nos llevaría a un callejón sin salida. La lógica binaria: lo uno o lo otro, reduce en definitiva la realidad de lo humano. Más que una lógica de opuestos, apuesto por una lógica de borde o de frontera, en que a modo de una cinta de moebius, se observa una continuidad entre lo individual y lo social.

Según el Diccionario de la Real Academia Española, ‘violencia’ se define como la fuerza que se impone a alguien y que lo saca de su estado natural. La violencia daría cuenta con lo que se hace y cómo se hace, de un modo fuerte e intenso. Una fuerza que se vuelve incontrolable y arrasadora. Al decir de Freud, es del orden de lo traumático.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Roberto Esposito (filosofo italiano) en uno de sus artículos *"Comunidad y violencia"* plantea que ambas cuestiones son constitutivas. La violencia se instalaría desde los orígenes de la humanidad. El autor pone algunos ejemplos: Caín y Abel en la Biblia y Rómulo y Remo con la fundación de Roma. Esposito da un paso mas, al plantear que la violencia no sacude a la sociedad desde el exterior de ella, sino desde su interior. Pero la sociedad, con sus aparatos de control y poder y ante el miedo al contagio, utiliza dispositivos inmunitarios ante la propia violencia, utilizando parte de ésta para prohibirla y reprimirla.

Por tanto, la violencia que estuvo en los orígenes de lo social será canalizada en el orden jurídico, político y el ejercicio de la autoridad de turno. El Estado impone un orden de legitimización de la violencia, mediante los aparatos de control, a efectos de regular la violencia al seno de ella misma, haciendo uso de ella para reprimirla. A propósito, recordemos después del estallido social del año pasado, como las elites del país, rápidamente criminalizaron el movimiento social, sirviéndose de las fuerzas policiales y ejerciendo violencia para reprimir.

Slavoj Žižek, a propósito de lo anterior, nos propone tres tipos de violencia: Una violencia *sistémica u objetiva*, una *violencia simbólica* y una *violencia subjetiva*. La primera da cuenta de los efectos de un sistema neoliberal en crisis, tales como miseria, desigualdad, exclusión, delincuencia y otros.

La segunda, da cuentas de la imposición del discurso de la clase dominante y la propia ideología del sistema, tales como el racismo, el odio, la discriminación, naturalizando la violencia objetiva y visibilizando la violencia subjetiva. Ésta última daría cuenta de las violencias visibles que se observan en lo cotidiano y que se destacan hasta el cansancio en los medios de comunicación, tales como parricidio, femicidio, delitos, portonazos, etc. Si bien la violencia objetiva en tanto sistémica y anónima, no puede atribuirse de un modo directo a los individuos, la violencia subjetiva es ejercida a diario y visibilizada por los distintos actores sociales.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Walter Benjamin en su obra *Sobre una crítica de la violencia,* plantea algunas interrogantes interesantes sobre la violencia y su relación con el derecho; proponiendo una crítica de la violencia, en el contexto del derecho y la justicia, preguntandose por la posibilidad de la existencia de una violencia por fuera del derecho. Plantea que no solamente el orden juridico burgués, en sus dos versiones: naturalista y positivista, se funda en la violencia, aún más, todo orden juridico se apoya en la violencia. El orden juridico sin mas, monopoliza la violencia y forma parte de aquel.

En suma, Benjamin plantea que la violencia se encuentra en el origen y en la esencia del orden juridico, legitimando y protegiendo el orden juridico, abriendo la posibilidad para pensar en una violencia alternativa, sin legitimidad, inversa al orden de lo juridico, introduciendo de éste modo una dimensión revolucionaria.

Al tener en cuenta los tópicos desarrollados, se propone algunas interrogantes: *¿Qué del sujeto contemporáneo en torno a la violencia en tiempo de pandemia? ¿Qué de sus (des)bordes?*

El Psicoanálisis nos muestra que la experiencia singular y colectiva del sufrimiento constituyen un aspecto relevante para explicar las tensiones entre el sujeto y la cultura. Freud en uno de sus ensayos de *El Malestar en la cultura,* señala que hay una tensión en el sujeto entre la satisfacción de sus pulsiones y deseos y las obligaciones que impone toda sociedad y cultura. El precio que paga es justamente el renunciamiento de los aspectos mas inconscientes con el fin de ajustarse a las normas imperantes. La consecuencia inmediata es la formación de síntomas. En tal sentido la experiencia del sufrimiento es constituyente de la vida humana.

Es cierto que vivimos tiempos difíciles, tiempos de pandemia, que nos han obligado de un modo sorpresivo y traumático a tomar distancia social, y tiempos de descontento y rabia por un sistema social injusto. Parafraseando a Freud: *Malestar del sujeto en la cultura*, en que este sistema neoliberal muestra su rostro mas ominoso y salvaje.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Las redes sociales nos bombardean con noticias trágicas, llegando al punto de adormecer nuestras conciencias. Hoy día nos enfrentamos a la pandemia del Covid 19, que puso en evidencia otras pandemias: la social y la económica. Este virus está mostrando en toda su crudeza las desigualdades e injusticias sociales de nuestro país. Ella nos muestra de un modo siniestro lo que se intento ocultar por varias décadas: Un país basado en la injusticia, desigualdad social, en la riqueza de unos pocos y la pobreza de muchos.

Este malestar, hoy día se hace patente. A propósito de la pandemia y todas las consecuencias sociales y culturales que ha acarreado, el sujeto se encuentra en una tensión psíquica: Se haya obligado a quedarse confinado en sus hogares, para los que puedan, renunciando a paseos, encuentros, charlas con amigos y familiares. La convivencia en encierro se hace mas difícil. No es casual que haya aumentado durante este tiempo la violencia intrafamiliar. El sentimiento de soledad se ha hecho manifiesto. La angustia ante la enfermedad y la muerte se hace mas palpable, en medio de un panorama incierto, tanto a nivel de resolución de la pandemia y del futuro personal y laboral.

El sujeto, tal como lo plantea el Psicoanálisis, se encuentra constituido por un Otro, lugar de la cultura. A su vez, un sujeto en tanto síntoma del Discurso Capitalista. Éste le brinda una suerte de ilusión, en hacerle creer que es amo de lo que quiere, lo que en última lo obliga a consumir en exceso. La violencia, tal como lo plantean autores como Zizec y Benjamín, resulta ser producto de un sistema social – político – jurídico. Se nos presenta un circuito infernal en que todos, en menor o mayor medida, estamos involucrados. Una pregunta leninista: *¿Qué hacer?* Un psicoanalista francés amigo postulo que nadie se salva solo, ante la violencia del discurso del amo y del discurso capitalista.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 82 - 92

Referencias Bibliográficas

- Benjamín. W. (1998): Sobre una critica de la violencia. México D.F. Editorial Taurus, Alfaguara S.A
- Esposito. Roberto (2003): Communitas: Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu editores
- Freud. S. (1991): Psicopatología de la vida cotidiana. Volumen 6. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu editores.
- Freud. S. (1991): Tótem y Tabú. Volumen 13. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu editores.
- Freud. S. (1992): El malestar en la cultura. Volumen 21. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu.
- Lacan. J. (2003): Escritos La ciencia y la verdad. Tomo II. Buenos Aires. Argentina. Editorial Siglo XXI.
- Lacan. J. (1992): El reverso del Psicoanálisis. Seminario 17. Buenos Aires. Argentina. Editorial Paidos.
- Moulian. T (1998): El consumo me consume. Santiago de Chile. Editorial Lom.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

La pandemia en la ciudad neoliberal: una reflexión sobre las ideologías autoritarias e individualistas en tiempos de COVID19

Silvia Hernández[1]
(silhernandez@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.5149522

Resumen:

Exposición realizada por Silvia Hernández, Doctora en Ciencias Sociales, en la segunda ronda del ciclo de conversaciones "Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia", organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otrosiglo, enero 2021. Disponible en Youtube, canal Revista Otrosiglo.

Palabras Clave: Pandemia – Ideología – Neoliberalismo – Covid19

Abstract:

Lecture by Silvia Hernández, Ph. D. in Social Sciences, in the second round of the cycle of conversations "Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics", event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otrosiglo, january 2021. Available on Youtube, channel Revista Otrosiglo.

Keywords: Pandemic - Ideology - Neoliberalism – Covid19

[1] Doctora en Ciencias Sociales (UBA-Paris 8), Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Es docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación y en la Carrera de Edición (UBA). Dirige el Proyecto de Reconocimiento Institucional: "La ideología neoliberal de la ciudad y la imaginación de otras ciudades posibles: un análisis comunicacional de los discursos y las subjetividades urbanas (Buenos Aires, 1976-2022)" (Facultad de Ciencias Sociales, UBA) e integra el equipo UBACyT "Ideología, política, discurso. La encrucijada de la subjetivación política en la escena neoliberal", dirigido por Natalia Romé. Sus investigaciones focalizan sobre los procesos ideológicos vinculados al cambio urbano y al neoliberalismo.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

La pandemia en la ciudad neoliberal: una reflexión sobre las ideologías autoritarias e individualistas en tiempos de COVID19

Silvia Hernández[2]
(silhernandez@gmail.com)

Si partimos de la afirmación de Santiago López Petit acerca de que las enfermedades dicen la verdad acerca de las sociedades en las que se despliegan, podemos decir que la pandemia de COVID-19 revela y enfatiza algunos elementos característicos de la configuración del espacio público de nuestra sociedad.[3]

Abordaré algunos de estos rasgos desde un enfoque comunicacional alimentado por la teoría marxista de la ideología y el análisis materialista de los discursos (Aguilar et al. 2014; Althusser, 2004 y 2015; Pêcheux, 2016). Esta perspectiva supone una toma de distancia respecto del análisis comunicacional reducido al estudio del modo en que los medios masivos de comunicación -o las redes sociales- representan ciertas realidades, instalan unas agendas en vez de otras, etc. Este enfoque resulta acotado para dar cuenta de lo que aquí pretendo mostrar, en la medida en que supone que los medios de comunicación son actores puntos de origen de los sentidos sociales, dando lugar a una concepción mediocéntrica del espacio público. En todo caso, medios de comunicación y redes sociales son tecnologías que ofician respecto del espacio público como una cierta arquitectura, al tiempo que pueden ser tomados como superficies de condensación de significaciones sociales que los exceden con creces (Caletti, 2007).

Para poder dar cuenta del modo en que la pandemia global de coronavirus constituye una coyuntura donde se revelan algunas características decisivas de la configuración del espacio público contemporáneo es preciso adoptar una mirada que

[2] Doctora en Ciencias Sociales (UBA-Paris 8), Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Es docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación y en la Carrera de Edición (UBA). Dirige el Proyecto de Reconocimiento Institucional: "La ideología neoliberal de la ciudad y la imaginación de otras ciudades posibles: un análisis comunicacional de los discursos y las subjetividades urbanas (Buenos Aires, 1976-2022)" (Facultad de Ciencias Sociales, UBA) e integra el equipo UBACyT "Ideología, política, discurso. La encrucijada de la subjetivación política en la escena neoliberal", dirigido por Natalia Romé. Sus investigaciones focalizan sobre los procesos ideológicos vinculados al cambio urbano y al neoliberalismo.

[3] Mis reflexiones están situadas: parten principalmente de la observación de los procesos argentinos, aunque, seguramente, existen puentes de contacto con realidades de otras latitudes.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

pueda abordar de forma conceptualmente enlazada, el problema del sujeto (las formas de la identificación y del reconocimiento, los componentes simbólicos y afectivos de las formas subjetivas predominantes) y del sentido (en su materialidad, en su carácter disputado, en su arraigo sobre lo inconsciente) situándolos en la historia (en sus transformaciones concretas).

En términos analíticos, entrar al problema por la teoría de la ideología y por el análisis materialista de los discursos permite, por un lado, evitar una mirada del poder como totalidad omniabarcativa y tomar en cambio la idea de lucha de clases y de contradicción, planteando la existencia de formaciones ideológicas heterogéneas que guardan entre sí relaciones de jerarquía y de contradicción, y que poseen temporalidades diferentes. Por el otro, permite desplazar la pregunta por la constitución de las significaciones sociales, ya no situándola en el lugar de la producción organizada, deliberada, de mensajes mediáticos, sino en el problema de por qué los sujetos creen (aun cuando esta creencia, en ciertas coyunturas, se exprese materialmente bajo la forma del descreimiento y del cinismo).

La creencia, aquí, es entendida en sentido materialista (Althusser, 2015; Stavrakakis, 2010; Žižek, 1992): no como un problema de la conciencia, de adopción de ciertas ideas y no de otras (lo que siempre supone el señalamiento de una "falsa" conciencia contrapuesta a la realidad), sino como una cuestión que hace a la objetividad social. Tal como plantea ya Marx en el célebre capítulo 1 de *El Capital*, la inversión fetichista es un error, ciertamente, pero ese error no emana de un problema de conciencia ni de percepción ni de saber, sino de un modo concreto de organización de las relaciones sociales de producción e intercambio con las cuales ese mismo efecto subjetivo de alienación está imbricado de forma indisoluble.

Desde esta perspectiva, podemos interrogar las manifestaciones discursivas de lo ideológico, desentrañando allí las posiciones subjetivas, los aspectos simbólicos y las formas de sostén afectivo que dan consistencia a las creencias sociales y, con ellas, al espacio de lo público. Respecto de este último, no es una esfera ideal de mediación entre la sociedad y el Estado ni un artefacto urbano definido por sus cualidades físicas, sino la instancia donde la vida social se enuncia a sí misma, una cualidad política que

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

puede emerger -o no- en ciertas coyunturas donde se sobredeterminan temporalidades heterogéneas (Caletti, 2007; Gorelik, 2008, 2010). Su materialidad específica son los procesos donde una sociedad define cómo habrá de significarse a sí misma (Caletti, 2007).

A modo de síntesis, lo ideológico no es un cuerpo doctrinario, un corpus de creencias político partidarias. No es tampoco una falsa conciencia contrapuesta a la realidad (que podría disiparse con un *correcto* conocimiento de las cosas mismas) ni una "emanación" directa de las relaciones de la base económica. No es equivalente a una cosmovisión o clima de época, en tanto estos términos señalan imaginarios generales y difusos.

Para Althusser (2004), lo ideológico es, por un lado, una instancia constitutiva de toda formación social, junto con lo económico y lo político: estas instancias se encuentran sobredeterminadas, es decir, conservan su especificidad, pero no existen las unas por fuera de las otras. Creerlas esferas independientes, autodeterminadas, es una forma de idealismo, como también lo sería subsumirlas todas a una única instancia. Así, no hay sociedades sin ideología, porque ella es la instancia donde los sujetos se representan su propia posición en el mundo y, desde allí, forman una conciencia acerca de éste. La ideología tiene por función específica la producción de la evidencia que tiende a garantizar la reproducción de las relaciones complejas que sostienen una formación social. Ahora bien, ello no ocurre sin contradicción: hablamos de un entramado conflictivo y contradictorio de formaciones ideológicas heterogéneas porque allí hay lucha de clases. El punto es, en la lucha ideológica, en beneficio de qué clases redundan los efectos de las formas dominantes de reconocimiento ideológico de y en las relaciones sociales de producción (que, en el capitalismo, son relaciones de explotación) (Althusser, 2015).

Por el otro, la ideología es un dispositivo material de producción de sujetos cuya manifestación puede rastrearse en discursos que constituyen la dimensión significante de las prácticas sociales. La ideología funciona borrando las marcas de su propio accionar (nunca la ideología se señala a sí misma) y produce dos tipos de evidencias: la evidencia del sujeto (es evidente que "yo" me designa a mí que soy quien habla) y la

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

evidencia del significado (es evidente que cuando digo "democracia" refiero a esto y a aquello) (Althusser, 2015; Pêcheux, 2016). De la lectura de Althusser se desprende la centralidad del carácter subjetivante de la ideología: todxs advenimos sujetos a través de la interpelación ideológica, que es el modo en que la ideología nos ata al mundo social, a un mundo lleno de palabras y discursos. Esta subjetivación ocurre a espaldas de los sujetos (es inconsciente) y estructura no ya un modo *errado* de *conocer* las cosas, sino un modo *imaginario* (no por ello menos material, concreto) de *reconocer* nuestra relación con el mundo. En la ideología, los sujetos se reconocen a sí mismos, reconocen a lxs demás, y reconocen su relación con esos otrxs, con la naturaleza, con la sociedad.

Además de la ideología en general y de las formaciones ideológicas particulares, entendemos a la ideología dominante como aquel proceso de conjunto, como dispositivo unificador que trabaja para volver evidente, para absolutizar lo que es complejo, para homogeneizar una coyuntura (Romé, 2020).

En nuestra coyuntura de capitalismo postindustrial, financiero, la ideología dominante es la ideología neoliberal. Si nos atenemos a las definiciones brindadas previamente, no la entenderemos como una instancia ideal ni como una cosmovisión, sino como el efecto inestable, contradictorio, de procesos de neoliberalización, definidos a su vez como los aspectos ideológicos, discursivos y subjetivos que sobredeterminan la tendencia del capitalismo contemporáneo a la penetración de los valores de mercado en todas las esferas de la acción humana (Brown, 2003). Siguiendo a Natalia Romé (2020), el proceso de neoliberalización es la profundización de un proceso histórico caracterizado por favorecer al capital mediante la reconfiguración de las cualidades del espacio público y la imposición de un pluralismo sin alteridad. Aquí, la diferencia y el antagonismo no son tramitados políticamente, sino que son o bien asimilados y negados bajo argumentos consensualistas, o bien convertidos en alteridades amenazantes, objeto de acción punitiva.

La ideología neoliberal, si bien en tanto ideología dominante tiende a incorporar aquello que se le enfrenta y, así, a transformarse, puede caracterizarse entonces a partir

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

de algunos rasgos predominantes: el componente individualista, competitivo, hedonista; la construcción del otro como factor de competencia y/o amenaza para el yo entronizado; la naturalización de las desigualdades; la extensión de la lógica del mercado más allá de la estricta esfera económica y la adopción de esquemas empresariales para la evaluación del mundo (el sujeto se concibe a sí mismo bajo la forma de la empresa: asunción total del riesgo, evaluación de costos y beneficios, etc.); la tendencia a la desdemocratización del espacio público (mediante imperativos de consenso y violencia hiperlocalizada); y debilitamiento de los vínculos de representación, es decir, rechazo a toda instancia tercera de regulación de la vida social (Balibar, 2013; Boltanski y Chiapello, 2002; Laval y Dardot, 2013; Romé et al., 2018; Žižek, 2011).

La tesis más general que quiero plantear es que la pandemia de COVID-19 reveló, amplificó, algunas tendencias preexistentes de la ideología dominante, poniendo en escena un recrudecimiento de formas de interpelación ideológica individualista y de identificación subjetiva de sesgo autoritario y violento.

Estas formas de interpelación y de reconocimiento subjetivo, que pueden agruparse bajo la categoría de "autoritarias", tienden al llamado al ejercicio activo de modalidades de violencia y odio, así como a la legitimación de formas reactivas de violencia, en particular sobre grupos específicos que son vistos como amenazas o como no merecedores de iguales derechos, y al rechazo violento a intentos estatales de regulación de la vida colectiva y a formas políticas de tramitación del conflicto.[4]

Se observa, en este proceso, una sobredeterminación de formaciones ideológicas antipolíticas, conspirativas, racistas, machistas, antilatinoamericanas, anticientificistas y antisanitaristas, que en algunas ocasiones adquirieron una gran visibilidad, como en las distintas manifestaciones "anticuarentena" acontecidas durante 2020, o en la difusión

[4] Actualmente me encuentro profundizando estas tesis junto con Natalia Romé, Martina Sosa y Carolina Ré en el marco del proyecto PISAC-COVID-19: "Identidades, experiencias y discursos sociales en conflicto en torno a la pandemia y la pospandemia: un estudio multidimensional sobre las incertidumbres, odios, solidaridades, cuidados y expectativas desiguales en todas las regiones de Argentina".

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

alcanzada corrientes de opinión antivacunas, o en posicionamientos reactivos y antiestatistas (autodenominados "libertarios") ante medidas adoptadas para contener colectivamente el avance del virus y para sostener solidariamente a los sectores más perjudicados por la pandemia.

Algunas fotografías tomadas en manifestaciones permiten ejemplificar estos elementos ideológicos:

Fuente: Télam. Extraída de Ámbito Financiero, 20/06/2020

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

Fuente: minutoar.com, 06/09/2020

Fuente: AFO, extraída de Víapais.com, 06/09/2020

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

Foto de Leandro Teysseire, extraída de Pulso Noticias, 17/08/2020

Extraída de ElCactus.com.ar, 18/08/2020

En un nivel más específico, sostendré una doble tesis: por un lado, la de que el funcionamiento de la ideología neoliberal debilita la posibilidad de contener el avance del virus en tanto socava tendencialmente la posibilidad de formas solidarias y

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

colectivas de abordaje de la pandemia desde una postura antipolítica y antisocial. Por el otro, dicha ideología justifica, legitima, las desigualdades en la distribución de los efectos negativos de la pandemia, dando lugar a formas de reconocimiento ideológico por las cuales se identifica a una serie de "otros" como obstáculos o amenazas: los pobres "que viven de nosotrxs", los políticos "corruptos" o "comunistas", los sindicalistas, las mujeres movilizadas, los diversos otros étnicos.

Estas tesis, a su vez, pueden desglosarse en algunas dimensiones. La primera es que el debilitamiento de la dimensión universal en la ideología neoliberal[5] se observa en distintas escenas. Una de ellas se centra en los manifestantes de las movilizaciones en rechazo de las medidas de aislamiento, que veían en esta intervención estatal un totalitarismo que atacaba las libertades individuales. Se rechazaban aquí de forma más o menos violenta los intentos de tramitación institucional de la conflictividad social y del lugar del Estado como regulador de la vida común, bajo la acusación de gobierno "autoritario".

Otra escena son las fuertes campañas antivacunas y el avance de distintas formas de antisanitarismo por la vía del descrédito de las instituciones sanitarias (como fue el caso de la promoción del consumo de dióxido de cloro, por ejemplo), que fomentan el descrédito de la pretensión universalista de la ciencia. Así, proliferan no solo posiciones en las que se encuentran marcas discursivas de discursos ligados a creencias religiosas sino también de discursos vinculados a la autoayuda, las terapias alternativas, y otras tecnologías de refuerzo del yo.

Una segunda dimensión refiere al hecho ya mencionado de que la ideología neoliberal se caracteriza por una extensión de los valores ligados a la lógica mercantil más allá de la esfera económica. En el plano político, en Argentina, el gobierno nacional comenzó en marzo de 2020 su abordaje de la pandemia apoyándose fuertemente en un llamado a la defensa colectiva de la vida, ligada fuertemente al trabajo colectivo de cuidado. A esta postura, se le enfrentó dicotómicamente la "economía" entendida como libre desenvolvimiento de las fuerzas productivas. El resultado fue la dicotomización

[5] Distintxs autorxs han señalado el debilitamiento de los "significantes amo" en las sociedades contemporáneas, lo que por cierto no conduce a una mayor libertad o a incrementos de placer, sino a un sometimiento extremo a formas de goce (auto)destructivo (Stavrakakis, 2010; Zizek, 2011).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

discursiva de vida y economía, vistas como entidades dadas y mutuamente excluyentes, lo que a su vez tuvo como efecto la instalación en el espacio público de una serie de presiones que contraponían las libertades individuales al cuidado colectivo (significado como "estatismo", "comunismo", "autoritarismo") y que proclamaban la defensa de las primeras respecto de los daños provocados por el segundo. Así, a vida / economía se le sobreimprimió una nueva dicotomía: autoritarismo / libertad. Aquí, la libertad individual aparece como el máximo valor, y se cuestiona como "autoritaria" a quien la limite: la paradoja reside en que se trata en sí misma de una libertad abstracta cuya defensa suscita violencia respecto de todo lo que aparezca como su exterior.

En Argentina, este doble par de dicotomías se apoya sobre un eje ideológico previo: la creencia ampliamente difundida desde hace años –y sobre la cual recaló fuertemente la alianza electoral que llevó a Macri a la presidencia en 2015- de que el "kirchnerismo es una dictadura de izquierda", lo que se materializa en procesos de paráfrasis (Pêcheux, 2016) con enunciados como "Esto es Venezuela". En el transcurso de la pandemia, el rechazo de las medidas de prevención y aislamiento se vio sobredeterminado en lo ideológico con la oposición a otras medidas adoptadas por el gobierno de Alberto Fernández, como la reforma judicial (considerada un "ataque a la República"), el intento de expropiación de la cerealera Vicentín (que, si bien estafó al Estado por sumas millonarias, suscitó la identificación de importantes sectores contra el "comunismo") y el envío al Congreso por parte del Poder Ejecutivo del proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo acompañado por una intensa movilización feminista (que suscitó el llamado a una restauración moral de los roles de género y las formas de la familia patriarcal).

Una tercera dimensión -el hecho de que en la ideología neoliberal el otro aparece o bien como espejo (todos como semejantes al yo) o bien como amenaza / competidor- se observa en la coyuntura analizada y tiene al menos tres corolarios: la expansión de un consensualismo autoritario (es decir, el descrédito de la política como forma conflictiva -en tanto terreno de confrontación de alteridades- de resolución de los problemas comunes); la estigmatización de grupos específicos durante la pandemia, que fue variando según los momentos, pasando por los presos en cárceles, por los habitantes de barrios populares o por los jóvenes; y la exacerbación del antilatinoamericanismo y el

rechazo contiguo a la alianza entre Argentina y países no pertenecientes al norte global, como Rusia y China (como en el caso de la negociación estatal por las vacunas).

El abordaje desde la teoría de la ideología permite entonces comprender este entrecruzamiento complejo de formaciones ideológicas, las cuales tienen su propia temporalidad. Esto permite ver qué es lo nuevo de una coyuntura, pero también atender a la historicidad de estos entramados ideológicos. Tal vez, momentos críticos como esta pandemia permiten analizar la riqueza de estas sobredeterminaciones, así como de las presencias interdiscursivas de unos discursos en otros. Por ejemplo, en Argentina, se observa una fuerte sobredeterminación entre identidades políticas antiperonistas y antilatinoamericanistas e ideologías que también se manifiestan en distintos lugares del planeta: antivacunas, machistas, racistas, autodenominadas "libertarias", conspirativas.
Un ejemplo para analizar este punto es la puesta en duda de distintos aspectos (que fueron mutando con el correr de las semanas) ligados a las vacunas desde medios de comunicación y cuentas influyentes en redes sociales. La pregunta por los intereses detrás de estas operaciones es relativamente sencilla de responder: interés por desestabilizar al gobierno mediante el fracaso de la campaña de vacunación, interés por favorecer el acercamiento de Argentina a EE. UU. u otros países europeos en detrimento de alianzas comerciales con Rusia y China. Más difícil de responder es por qué en un determinado momento la puesta en duda de una vacuna, que vendría a representar la salida tan esperada al flagelo global de la pandemia, adquiere semejante carnadura social. ¿Cómo es posible que en uno de los países con un calendario de vacunas muy extenso y con una larga tradición de vacunación esta desconfianza tenga lugar? Podrían aducirse infinidad de cuestiones, dado que estas preguntas no tienen una respuesta última y concluyente. Es más, apela a procesos que exceden a nuestro país: ¿cómo pasan los antivacunas de ser grupos marginales a estar entre uno de los primeros riesgos para la salud de la humanidad según la OMS?[6] ¿El punto son las vacunas en sí mismas o es otra cosa? ¿Se puede resolver este problema aportando información o

[6] La Organización Mundial de la Salud (OMS) sitúa las "dudas sobre las vacunas" como uno de las diez principales amenazas para la salud mundial 2019. Fuente: Organización Panamericana de la Salud, "Cuáles son las 10 principales amenazas a la salud en 2019", extraído de: https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=14916:ten-threats-to-global-health-in-2019&Itemid=135&lang=es (consultado: 20/03/2021).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

necesitamos otras estrategias? ¿Cómo puede el análisis de la ideología aportar a este problema?

Como señalaba más arriba, un elemento central de la teoría de la ideología es la definición de que lo ideológico no se contrapone con la realidad, sino que forma parte intrínseca de una coyuntura concreta, en la medida en que es en la ideología donde los sujetos adquieren sus formas específicas de conciencia, de representación de su relación con las relaciones sociales que traman su existencia. Desde esta perspectiva, se desprende que es inútil intentar satisfacer de forma literal a la posición que reclama "más información" acerca de las vacunas, es decir, aportando más y más datos. Como se puede observar en numerosas entrevistas a funcionarios y especialistas en medios de comunicación, a más información brindada por lxs entrevistadxs, más refuerzo de la posición vivida como "crítica" por parte de periodistas que afirman estar buscando "la información completa acerca de las vacunas". La teoría de la ideología nos permite ver que la posición que se vive a sí misma como crítica, esclarecida, imparcial, es profundamente ideológica en la medida en que su "lugar del enganche" es previo a las informaciones y relativamente impermeable a ellas. Como todo lugar de reconocimiento ideológico posee más bien un fuerte componente afectivo, por lo cual la creencia (para el caso, en que las vacunas son peligrosas, o en que son poco afectivas, o en que vehiculizan comunismo, o en lo que sea), en su materialidad, no se disipa con mayor información.

Rápidamente, hay que decir que, en Argentina, la instalación de desconfianza respecto de las vacunas tiene un claro sesgo político partidario, en tanto busca impedir una victoria de la actual alianza de gobierno en las elecciones de medio término de 2021. Sin embargo, si miramos en Argentina, pero también más allá -dado que muchos países están enfrentándose con la reticencia de la población a vacunarse- el descrédito de las vacunas se monta sobre un conjunto de factores ligados a la ideología neoliberal.
Si enfocamos las dos tecnologías centrales puestas en marcha globalmente en el marco de la pandemia –el aislamiento y la vacunación- atendiendo a una coyuntura donde la ideología dominante es la ideología neoliberal, es posible observar que ambas tienen algo en común. Dejemos de lado la mirada biopolítica, que sin duda puede arrojar luz sobre otras dimensiones de estas tecnologías. Veamos qué implican en cambio en

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 93 - 107

términos ideológicos. En lo político, ambas suponen una aceptación individual de directrices impuestas por el Estado, directrices que además tienen por efecto un desdibujamiento de la diferencia de clase en la medida en que valen para todos los sectores sociales: estas tecnologías sólo tienen efecto si son masivamente implementadas. En lo social, ambas suponen un aspecto de solidaridad: si bien son muchas veces presentadas como herramientas de autopreservación, es sabido que la verdadera eficacia del confinamiento no está tanto en no contagiarse unx mismx, sino en reducir masivamente los vectores de contagio y en evitar la saturación de los sistemas de salud; y que la verdadera eficacia de las vacunas no radica tanto en que nos proteja a cada unx, sino en que haya una masa poblacional vacunada que frene la circulación del virus a gran escala. Ambas, entonces, implican una dimensión de solidaridad social y de tramitación estatal del destino colectivo que choca con los preceptos centrales de la ideología neoliberal y con las formas de reconocimiento subjetivo que de ella se desprenden: asunción gozosa e individualizada del riesgo, libertad autoritaria, fortalecimiento del yo, hedonismo, vivencia del otro como competidor.

A ello se suma el descrédito –que no es nuevo- del saber científico en favor o bien de formaciones religiosas o bien de tecnologías centradas en el yo, como la autoayuda. Entonces, como tesis final, no se trata tanto del *contenido* de estas tecnologías (si la vacuna es buena o mala, cara o barata; si el aislamiento es más o menos eficaz o si daña más o menos a las economías privadas y públicas), sino que hay algo en la *forma* de estas tecnologías que suscita el rechazo violento, reactivo, toda vez que esa forma supone algún tipo de solidaridad y de acatamiento que colisiona con los preceptos centrales de individualismo acérrimo la ideología neoliberal dominante.

El punto central aquí es que esa materialidad de la creencia, que se traduce en disposiciones subjetivas, forma parte de la realidad objetiva. Entonces, en tanto las ideologías integran la coyuntura objetiva, se vuelve evidente que no alcanza con políticas públicas orientadas a la salud, a la prevención o al sostén solidario de la economía, si no se tienen en cuenta estos sentidos y afectos, históricamente moldeados, que organizan las vivencias dominantes de la coyuntura.

Buenos Aires, Argentina
Marzo de 2021

Bibliografía

- Aguilar, P.; Glozman, M.; Grondona, A.; Haidar, V. (2014). "¿Qué es un corpus?", *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología,* vol 4, núm 4, 35-64.
- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción.* Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Brown, W. (2003). "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event,* vol. 7, N°1, 1-24.
- Caletti, S. (2007). "Repensar el espacio de lo público. Un esbozo histórico para situar las relaciones entre medios, política y cultura", Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Edición Nº 123, Buenos Aires, 195-252.
- Gorelik, A. (2008). "El romance del espacio público". *ALTERIDADES*, 18 (36), 33-45.
- Gorelik, A. (2010). *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Pêcheux, M. ([1975]2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación,.
- Romé, N. (2020, libro en preparación). "Prólogo. Hacia una crítica de la neoliberalización para la restitución de nuestro tiempo". En Romé et al. (eds): *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación – 2da parte*.
- Romé, N. et al. (eds.). (2018). *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal Aportes de investigación crítica en comunicación.* Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana.* Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2011). *El Acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.

Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

Nihilismo, sacrificio y cosmopolítica

Filipe Ceppas[1]
(filcepps@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.5149512

Resumen:

Exposición realizada por Filipe Ceppas, Doctor en Educación, en la segunda ronda del ciclo de conversaciones "Crítica a la Epidemiología Política. Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia", organizado por el equipo editorial de la Revista de Filosofía Otrosiglo, enero 2021. Disponible en Youtube, canal Revista Otrosiglo.

Palabras Clave: Pandemia - Nihilismo - Cosmopolítica - Sacrificio – Vida

Abstract:

Lecture by Filipe Ceppas, Ph. D. in Education, in the second round of the cycle of conversations "Criticism to the Political Epidemiology. Neoliberal practices and rationality in times of pandemics", event organized by the editorial team of the Philosophy Magazine Otrosiglo, january 2021. Available on Youtube, channel Revista Otrosiglo.

Keywords: Pandemic - Nihilism - Cosmopolitics - Sacrifice - Life

[1] Profesor de la Facultad de Educación y del Programa de Posgrado en Filosofía de la UFRJ. Recientemente lanzó el libro *Ensaios de Filosofia nos Trópicos. Questões de Ensino Aprendizado* (Editora Unicamp).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

"Sometimes the milk can hurt you
(If you put it on your cereal
Before you smell the plastic container)
And the stuff in the strainer
Has a mind of its own"
Frank Zappa
The dangerous kitchen

Empiezo hablando del título.

Propusé este título porque son temas que estoy estudiando en el desarrollo de mis investigaciones acerca de la antropofagia. Mi idea inicial fue explicar el significado y la interconexión de estos temas en mi trabajo porque me invitaron diciendo que la propuesta era que yo hablara un poco a propósito de mi investigación; pero también pensé que, con estos temas, podría intentar hacer alguna conexión con la cuestión mayor de este ciclo de conversaciones, que es *Prácticas y racionalidad neoliberales en tiempos de pandemia*. Quizás no tuve éxito. A decir la verdad, ni siquiera intenté mucho. Es que estamos en una época de abatimiento, de agotamiento, entonces decidí hablar solo de cosmopolítica y dejar los temas más sangrientos y pesimistas del sacrificio y del nihilismo para otro momento. Así, el título de este texto podría ser, a lo mejor, *Empezando a pensar en la cosmopolítica desde la pandemia*.

Me gustaría empezar mirando un poco más atrás. Desde el comienzo de la pandemia, tuvimos una inundación de interpretaciones. Interpretaciones positivas *versus* interpretaciones negativas sobre las implicaciones de la pandemia para el capitalismo, para el escenario global, para la producción, etc. Durante esos primeros meses de confinamiento, escribí dos textos sobre la pandemia: uno, "A pandemia como contra-produção sacrificial do capitalismo global", publicado en la revista *Outras Palavras* (y reeditado en la *Revista Latinoamericana del International College of Philosophy*)[2]; otro, titulado "A vidamorte desejante dos vírus, sofás e arco-íris" en una colección de textos latinoamericanos, *Narrativas confinadas, voces desde el Sur*, organizada desde Chile, Argentina, Brasil e Uruguay[3]. En estos textos, hice todo lo posible por evitar valoraciones apresuradas, análisis totalizadores. En el primer texto, me identifico plenamente con la perspectiva de Rancière y me opongo a los análisis

[2] http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/tiempos/
[3] http://filoeduc.org/nefiedicoes/colecoes.php?#livros

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

que celebraron aspectos potencialmente revolucionarios de la pandemia, así como textos de Agamben y similares, que identificaron en ella únicamente el triunfo del biopoder y de la dictadura digital. Entonces, escribí a partir de las intervenciones que Paulo Arantes y Ricardo Antunes —dos importantes intelectuales brasileños— realizaron en *lives* sobre la pandemia: "Simplemente no parece haber una base productiva y relaciones sociales preparadas para un cambio radical, y nada indica que la base productiva y las relaciones laborales existentes, por muy agitadas que estén, se moverán en una dirección alternativa a la anterior a la crisis".

Mi segundo texto (y aquí nos acercamos al tema de la cosmopolítica) es un ensayo más delirante, en el que trato de dejar hablar mi experiencia de la pandemia, mis lecturas y estados de ánimo, que incluyen, desde una apropiación vitalista de algunas ideas de Derrida desarrolladas en su seminario *La vie la mort* (2019), hasta el simple hecho de lavar los platos escuchando las canciones de Frank Zappa.

La vidamuerte deseosa de los virus, sofás y arcoíris (redux)

François Jacob, en *La logique du vivant*, pensó la vida a partir de la bacteria, su forma más simple. Para Jacob, la diferencia fundamental entre lo vivo y lo no vivo es que solo el primero es capaz de reproducirse y seleccionarse, pero no habría "cambio de esencia" al pasar del estado de no vivo al estado de vivo —a lo que Derrida, en *La vie la mort*, responde: "Ciertamente, la esencia no es una sustancia que se esconde detrás del fenómeno" (2019, p. 120), pero está ahí, de manera bastante explícita, en el propio discurso de Jacob, en lo que el biólogo cree que es *lo propio* del ser vivo. Para Jacob, los seres denominados "más complejos", como el ser humano, no serían esencialmente diferentes de una bacteria, todos movidos por (y productos de) reproducción-selección; aunque, por otro lado, los seres humanos y otros animales se diferencian de estos seres unicelulares debido al hecho *suplementario* (la palabra la usa él mismo Jacob, a la que Derrida no podía permanecer indiferente) de que su reproducción [de los seres más complejos] sería sexual y su muerte determinada internamente, mientras que las bacterias son asexuales y eternas, en el sentido de que solo dejan de reproducirse si el medio exterior se lo impide.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

Basándonos en estas definiciones, creo que es posible explorar una idea vitalista fundamental: la idea de que todo en el universo está vivo. Virus, arcoíris, sofás inclusos. Porque para que algo exista, este algo tiene que tener una unidad desde una intersección cualquiera. Así que todo es, en cierto sentido, sexuado. No hay UNO sin DOS. Ese es el tema postestructuralista de la precedencia de la diferencia y de lo múltiple sobre la identidad y el uno, pero es también desde siempre la forma clásica de la teoría de conjuntos: el número 1 es un conjunto cuyo miembro es un otro conjunto vacío; el ADN de la bacteria no se replica sin el medio favorable que lo recibe, etc. Y no hay UNO ni DOS sin VARIOS. No hay arcoíris sin una orgía cósmica[4]. EROS, en tanto deseo sexual, nunca fue una exclusividad humana. ¡El arcoíris quiere brillar! ¡Quiere que lo mires! Pero bueno, siento decirlo, él también morirá.

Retomando la definición de Jacob, para pensar en la muerte como literal y no meramente figurada en el caso de arcoíris y sofás, parece imposible definir lo que en la muerte se debe a causas internas o externas. Un accidente automovilístico es una causa externa; pero la muerte de la víctima también es una insuficiencia interna para soportar el choque, ¿no? En portugués tenemos esta expresión sobre la vida de un objeto, "sua vida útil", que traduce su capacidad de duración o, más bien, la fusión de duración y funcionamiento. Así, lo que determina *la vida útil* de un sofá son los factores más diversos, internos y externos.

Por supuesto, todas estas son provocaciones, que deben afrontar el tribunal de una serie de conceptos y problemas derivados de la biología, etc. Su motivación inicial es solamente repensar nuestros supuestos ontológicos que rodean nuestras relaciones tanto con los virus como con los objetos más diversos (y deberíamos añadir, tanto con los objetos supuestamente esenciales como con los objetos de consumo aparentemente —especialmente, en la pandemia— superfluos, como un sofá. ¿Que cuenta como esencial después de todo?)

[4] No hay arcoíris sin el encuentro de innumerables elementos como la luz del sol, las gotas de lluvia, la retina y en ocasiones la cascada, la diosa Iris y Noé (todos estos elementos compuestos y dependientes de innumerables otros), siendo el arcoíris en sí infinito porque contiene infinitos colores. La "liga" de todos los elementos del universo (o el liguero, el encaje, el corsé, la verdad como el "drapeado en el vestido" en la bella imagen de Walter Benjamin) es del orden del sexo, del deseo, de la atracción y del querer, y es *queer* como el arcoíris.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

Aquí tenemos preguntas importantes sobre el animismo, tal como este fue analizado por Phillipe Descola [5], por ejemplo, y reelaborado de manera muy estimulante por Hilan Bensusan[6]. Así, si tomamos como parámetro algunos elementos asociados "al pensamiento amerindio", el animismo puede ser concebido como una forma de fabulación con todas las cosas. La actitud fabulatoria pone en acción las propiedades disposicionales de todas las cosas. "Los animistas invocan la posibilidad de una animación no humana, y eso es lo que provoca mucha incomodidad, ya que invocar la posibilidad no es sólo otra animación, es también la animación de los otros" (Bensusan, 2017, p. 23). Y por eso el animismo, para Bensusan, implica una conversación y no sólo una asignación de animación a lo que, usualmente, se considera inanimado. Esta conversación expande, torna compleja o desordena *el nosotros* en que nos identificamos como pensantes, agentes, soberanos. "Es ciertamente frágil asignar agencia, capacidad de forjar alianzas o habilidad de ser parte de una conversación a todo lo demás, a todo no humano. Una asignación de animación sólo es posible si la animación no es ella misma una abreviatura de la vida humana" (Besusan, 2017, p.24). O, aún:

> "Considerar elementos de la animación humana de una forma que no la confine en la experiencia humana es un ejercicio de especulación -en el sentido de un salto más allá de la experiencia que la ilumina y le da sentido- guiado por un propósito de transversalidad, en el cual las categorías establecidas de la experiencia no la confinan en las categorías en que ellas se originan" (Besusan, 2017, p. 24)[7].

Habiendo hecho estas aclaraciones sobre el animismo, volvamos a mi texto original sobre la pandemia. En este texto, me pregunto si el virus quiere que hablemos de ello. ¿No valdría la pena pensar que es *el propio virus* el que se proyecta en el lenguaje y no solo en el cuerpo? — *Language is a virus* (el lenguaje es un virus), canta Laurie Anderson, invirtiendo la definición del virus como lenguaje: texto-código-genético-ARN-ADN[8]. Hay mucho más que una broma en esta inversión: hay

[5] Phillippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard, 2005.
[6] Hilan Bensusan, *Linhas de animismo futuro,* Brasília: IEB/Mil Folhas, 2017.
[7] Para una presentación más detallada del libro de Hilan Bensusan, vea mi texto "Lecture du livre de Hilan Bensusan *Lignes d'animisme futur*", Rue Descartes 2019/2 (N° 96), p.181-185.
[8] La frase original es de William Burroughs, "El lenguaje es un virus del espacio exterior", y está en el libro *The ticket that exploded,* publicado en 1967 (gracias a Antonio Saraiva por el recuerdo).

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

parasitismo, reiteración, invisibilidad, peligro, diseminación. También hay un deseo de redención. Dice el coro de la canción: "*Paradise / Is exactly like / Where you are right now / Only much much better*" (El paraíso es exactamente igual que donde estás ahora, solo que mucho mejor). Lenguaje-virus o el virus como lenguaje, espacio para la proyección virtual de paraísos. Ciertamente no había ningún virus mortal en el paraíso, pero el paraíso es la imagen misma del aislamiento social: Adán y Eva en eterno encierro, felices e inocentes, sin tener que pedir *delivery*. La plaga, en la Biblia, viene mucho más tarde, para acabar con la esclavitud. Pero quizás podamos pensar en ese sentido, es decir, en una pandemia que llega para ayudarnos a acabar con la esclavitud, en la medida en que podamos pensar en un animismo que nos ayude a afrontar el consumo sacrificial y nihilista de la tierra, que la destruye en favor de la satisfacción y del desarrollo desenfrenados de los seres humanos. Como dice Bruno Latour: "en qué consiste la política ha cambiado enormemente dada la cantidad de nuevas entidades que tenemos que tener en cuenta: agencias no humanas" (Latour, 2017, p. 20).

Pero, para pensar en una cosmopolítica atenta a la agencia de las cosas, de los virus, sofás y arcoíris, otra consideración me parece imprescindible. Se trata de una distinción que hace Hilan Bensusan entre la cosmopolítica y todo lo demás[9]. La cosmopolítica no debe confundirse simplemente con una política del cosmos, con su ritmo y sus eventos; ni puede estar restricta a una nueva alianza que nos gustaría componer con lo que nosotros, los humanos, consideramos naturaleza, los animales, el espíritu o lo no humano; la cosmopolítica tampoco se puede pensar en términos de macro y micropolítica. La cosmopolítica cruza estas dimensiones y puede componer con ellas de innumerables formas. Es una perspectiva pluriversal, de una ontología que necesariamente se entiende como estando en una disputa en medio del mundo empírico, como dice Aurelia Di Berardino, siguiendo a Stengers y William James[10]. Finalmente, la cosmopolítica implica la pluralidad de mundos y una dimensión poética que, desde los cantos y sueños, nos permite percibir lo que, en nuestras macro y micropolíticas, irrumpe como *pharmakon*, con una atención especial a sus deseos, a sus espectros y a sus espíritus.

[9] Distinción que él presentó en el *Coloquio Internacional Cosmopolíticas II: Tiempo de cosmopolíticas, tiempo de necropolíticas*, llevado a cabo en noviembre de 2020.
[10] Idem.

Vol. 5, N°1. Julio 2021, pp. 108 - 114

Bibliografía

- Bensusan, Hilan. *Linhas de animismo futuro,* IEB/Mil Folhas, Brasilia, 2017.
- Burroughs, William. *The ticket that exploded*. Grove Press, New York, 1967.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort.* Éditions du Seuil, Paris, 2019.
- Descola, Phillippe. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 2005.
- Latour, Bruno. "Composing the New Body Politic from Bits and Pieces", en *A Book of the Body Politic: Connecting Biology, Politics and Social Theory*, Fondazione Giorgio Cini, Venecia, 2017.