Investigar en tiempos de pandemia

Actas de las II Jornadas Nacionales de Becaries Doctorales y Posdoctorales de Filosofía

11, 12 y 13 de noviembre de 2020

Buffone, Jesica Estefanía

Castillo, Rodrigo

Mattos, Roberto

Mc Donnell, Cecilia

Pontelli, María Elena

Shapiro, Carmina

Vecchio, Ariel

(Compiladores)

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas
LICH-UNSAM-CONICET

Índice

Presentación……... 1

Introducción……..…….. 2

Presencialidad e hiperrealidad: la ausencia de la ausencia
Bellocq, Santiago……... 3

Lo que se espera de nosotres. Un ensayo sobre el cuerpo transhumano
Buffone, Jesica Estefanía……... 9

La metáfora como destino y el destino de la metáfora. Paradojas del arte de morir
Castillo, Rodrigo…… 17

Acontecimiento, pandemia y aislamiento: límites y posibilidades de pensar filosófico
Cladakis, Maximiliano……... 27

¿De quién es esa tumba? Muerte y sacrificio en pandemia
Franco, Lucas Nicolás…… 31

De la escritura confinada al cuerpo de la escritura
García Elizondo, Eduardo…….. 37

Investigar Filosofía Medieval... ¿en tiempos de pandemia?
Lázaro, Nicolás Ariel……. 42

Persuasión y temor en el *DRN* de Lucrecio
Mattos, Roberto…….. 55

Risa pandémica
Mc Donnell, Cecilia……..…… 61

¿Dónde vivimos? Consideraciones sobre las nociones de mundo, tierra y Gaia
Pachilla, Pablo…… 68

El tiempo de la escritura, entre *"im-paz"* y transcurrir
Shapiro, Carmina…… 78

Ficciones freudianas en la obra de Derrida
Tenner, Pedro……. 85

"Gobierno de científicos vs. Gobierno de filósofos": reflexiones platónicas en torno a las ciencias, saber y política
Vecchio, Ariel…… 90

Presentación

Investigar en tiempos de pandemia. El nombre de la actividad nos hace pensar en las pupilas abiertas de la universidad, metáfora utilizada por Jacques Derrida en su conferencia en la Universidad de Stanford en 1998, con un título original largo: "El porvenir de la profesión o La universidad sin condición (gracias a las Humanidades, lo que podría tener lugar mañana)".[1] Sostiene allí que la universidad constituye el lugar por excelencia en el que se ha de garantizar y ejercer la libertad incondicional de palabra: el derecho a decir todo. Las Humanidades del mañana están especialmente implicadas en repensar.

Con la pandemia, el mundo exterior nos avasalla con las condiciones que impone. La universidad necesita tener una mirada abierta a las vicisitudes del mundo, sin embargo, hay que poder cerrar las pupilas, interrumpir el fluir de las imágenes y palabras que se nos imponen, para desde allí pensar. Derrida se refiere a los puentes que unen y a la vez crean una distancia. Estas jornadas han generado una interioridad a salvo, un puente indispensable para la reflexión colectiva.

A sus becaries de Filosofía, el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH) les agradece por la organización de estas jornadas. Felicitaciones por haber creado este espacio junto con sus colegas de la Universidad Nacional de Rosario. Es un ejemplo de cooperación y compromiso académico. Especialmente, muchas gracias a Ariel Vecchio, Jésica Buffone y Roberto Mattos por haber continuado con la organización de la actividad a pesar del tiempo alterado por la pandemia.

Somos un lugar de investigación de la Escuela de Humanidades de la UNSAM de doble dependencia con el CONICET que se inauguró a fines de 2018, es decir, somos un espacio que está en la plenitud de su construcción. La virtualidad nos ha sorprendido en este momento vital, con las dificultades y las diferencias que todos sabemos que implica, especialmente para generar un espíritu colectivo. Estas jornadas ya se han instalado institucionalmente y esperamos que se repitan en el mañana hasta constituirse en una referencia de un sistema científico que crece desde abajo, desde la investigación doctoral. Celebramos la publicación de las actas por su valor académico y también como testimonio de vitalidad de la investigación en un momento histórico crucial para el futuro de las Humanidades.

Silvia Grinberg y Marina Farinetti, directora y vicedirectora del LICH-EH/UNSAM-CONICET

1 *La universidad sin condición,* Madrid, Trotta, Madrid, 2002.

Introducción

El desarrollo y especificación de los estudios filosóficos tienen larga tradición en Argentina. En este camino, distintos organismos dedicados a la investigación han jugado un papel trascendental, ya que no sólo se han ocupado de respaldar a les investigadores ya formades, sino que desde hace décadas promueven y hacen efectiva la formación de les aspirantes de posgrado. En la cadena de transmisión y fortalecimiento institucional, sus beneficiaries, les becaries, tienen un lugar de gran importancia debido a que actúan como agentes de formación en las diversas comunidades académicas. Diseminados a lo largo y ancho de la nación, hasta el presente no había un espacio institucional que convocase a les becaries en filosofía y les alentara a compartir su experiencia formativa. Dada esta circunstancia, en el año 2019 se realizaron las *I Jornadas de Becaries*, un espacio específico que invitó a un diálogo genuino, que puso en contacto las diversas vías de investigación, los métodos de trabajo y todo aquello que hace a la labor investigativa como tal.

Durante la pandemia, cobró mayor relevancia el fortalecimiento de los lazos personales e institucionales entre les becaries y jóvenes investigadores. En este sentido, las *II Jornadas de Becaries* pusieron en diálogo tanto los contenidos de las investigaciones particulares, como las condiciones objetivas y subjetivas bajo las cuales se investigó en un contexto de aislamiento. Consideramos que parte de nuestra tarea como investigadores es llevar a cabo un diálogo entre nuestros proyectos y el particular contexto que estamos viviendo, para lo cual se propusieron una serie de ejes temáticos que fomentaran una reconsideración crítica de nuestras preocupaciones investigativas.

Los trabajos aquí presentados dan cuenta de ese diálogo entre pares, de la incertidumbre, de esa búsqueda por encontrar lugares de intercambio en un momento en el que el espacio parecía perder sustancia. Dan cuenta, en definitiva, de esa dinámica de socialización sumamente necesaria, sin la cual no hay pensamiento posible.

Presencialidad e hiperrealidad: la ausencia de la ausencia

Santiago Bellocq
CONICET/ANCBA – UBA
santiglm@hotmail.com

Lo que sigue no va a ser una ponencia clásica sino más bien una "puesta en presencia" de algunos interrogantes que me han ido surgiendo a lo largo de estos últimos meses, justamente alrededor de la actividad que nos convoca y que es el investigar en tiempos de pandemia (o mejor, en cuarentena). Esta pandemia sin cuarentena no hubiera sido pandemia, o no hubiera sido la pandemia tal como la representamos. Es la cuarentena la que propiamente ha reconfigurado nuestras relaciones pragmático-significativas, nuestra totalidad referencial, nuestro ser-en-el-mundo, nuestro habitar: un habitar que se vio confinado a unas pocas paredes y pocos metros cuadrados. Ante una forzosa condición monádica del existir, ante el confinamiento y la imposibilidad de mantener vínculos "personales/presenciales", apareció con su fuerza definitiva el espacio de lo virtual, un no-lugar que aún creo que no hemos sometido al juicio que merece. Qué es lo virtual, cómo agencia, como (des)territorializa, es algo que aún queda por decidir. Mi propuesta es plantear aquí algo un poco más próximo (si es que puede haber algo más próximo que lo virtual), que justamente ha afectado mi potencia de obrar investigativa, académica, pedagógica (y la de otrxs, seguramente). Naturalmente no puedo dejar de incurrir en generalizaciones posiblemente inadecuadas, aunque creo que hay una suerte de estándar que, al menos heurísticamente, servirá.

Las causas fundamentales de esta reflexión son dos. Por un lado, la terrible dificultad que tuve en estos tiempos al intentar ponerme a *pensar* (no así de hacer filosofía, si debemos incurrir en heideggerianismos). Por otro lado, ante el aparente surgimiento de la famosa "luz al final del túnel", la presencia en el discurso de una "vuelta a la presencialidad". Seguramente todxs lxs aquí *presentes* (¡una vez más, presencia!) hemos experimentado lo que es una clase virtual, lo que es la educación fuera del aula (escuela, universidad), con todos sus bemoles y sus posibilidades. Todxs leímos cómo exactamente hace menos de una semana se habilitó la posibilidad de la vuelta a la presencialidad. Mi pregunta entonces es: ¿pero es que alguna vez nos "fuimos" de la presencialidad? ¿Alguna vez en este último tiempo estuvimos ausentes? ¿Es posible incluso no estar en la presencia, ahora, antes, después? ¿No ha sido

acaso este último período la culminación de toda una fuerza metafísica que se condensó en una hiper presencialidad sin hiato, sin corte? ¿Cuándo estuvimos más presentes que ahora?

Mi idea es entonces reflexionar sobre las condiciones de existencia y de significatividad que se abrieron en este tiempo, reflexionar sobre la *verdad* de este ser-en-cuarentena, sobre la manera en que se nos han presentado entes y se ha abierto un mundo quizás no tan novedoso como se lo pintó en su momento. Para ello va a ser inevitable tener que realizar una breve disquisición sobre qué entendemos por presencia en relación con esta verdad, y sobre los medios técnicos que afectan esencialmente el proceso de subjetivación y, aún más, el acontecimiento *aletheico*.

Para esto voy a basarme, como bien habrán intuido, en las consideraciones que hace Heidegger sobre el surgimiento del ser como presencia ya desde el mundo griego. En su destrucción de la metafísica occidental Heidegger sugiere que el ser, apenas es nombrado, se ve ocultado/abandonado al volcarse la referencialidad únicamente al ente, olvidando la diferencia ontológica original. Según él, ese primer nombre para la totalidad de lo ente fue "*physis*", experiencia originaria que "expresa lo que se abre por sí solo, lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo: en breves palabras, lo que impera (*walten*) en tanto inaugurado y permanente" (1935: 23). Esta fuerza imperante "permanece regulada por ella misma", "permanece al salir"… permanece.

En su *Introducción a la metafísica* (1935) Heidegger realiza el comentario de cuatro separaciones que determinaron históricamente al ser: "en contraposición al devenir, el ser es lo permanente. En contraposición a la apariencia, el ser es el modelo permanente, lo que siempre es idéntico. En contraposición al pensar, el ser es lo subyacente, lo materialmente existente y disponible. En contraposición al deber ser, el ser es lo que pre-yace en cada caso como lo debido que aún no se ha realizado. Permanencia, identidad eterna, existencia material y disponible, ser pre-yacente, todos expresan en el fondo lo mismo: presencia constante, *on* entendido como *ousía*" (p. 182). Es esencial tener presente que, para Heidegger, esta determinación es histórica, determinante de la historia del ser (occidental), es literalmente un poder que sigue sosteniendo y dominando todas nuestras referencias al ser del ente en su totalidad, sigue configurando el espacio, el claro en el que los entes se manifiestan; y ello porque es esencial la relación entre presencia y verdad, pensada como *aletheia*, des-ocultamiento. Heidegger dice en "¿Para qué poetas?" (cfr. Heidegger 1950) que "*lo que es*

significa estar presente, concretamente en el desocultamiento". Sólo hay presencia en tanto hay verdad, y (aparentemente) viceversa. Releyendo el *'En* de Parménides expresa que "lo único que verdaderamente está presente es la propia presencia, lo que en todas partes es como lo mismo en su propio centro y, en cuanto tal, es la esfera" (1950, p. 224). Lo esférico es justamente un "centro desocultador que resguarda, *iluminando*, lo presente". Me parece que esto es esencial, porque nos aporta justamente la clave para entrar en el proceso *aletheico* de nuestra contemporaneidad pandémica: la verdad como iluminación, la verdad como una instauración de regímenes lumínicos, la verdad dis-positivada que nos hace presentes o no. Heidegger no diría que la verdad es una *tékhne*, pero sí concede la referencialidad esencial que se establece entre *tékhne* y verdad (*póiesis*, "trae-ahí-delante"). La esencia de la técnica no es nada técnico, sino que se encuentra en el darse y en el ocultarse de ese ser-presencia. Sólo que, hoy en día, ese centro desocultador que ilumina no se da como esfera, sino como cuadrado, como superficie: como pantalla.

Acá habría que detenerse nuevamente para pensar, de manera muy breve, qué implica la pantalla en tanto dispositivo, en tanto ventana que hace-ver, que desoculta. El modelo renacentista de ese dispositivo era la ventana de Alberti, que consistía en "una ventana abierta por la cual podía observarse la historia", y que expresaba todas las grandes líneas del Sujeto cartesiano. Había dos espacios bien delimitados, lo visible (el objeto contemplado, lo visto) y lo invisible (el sujeto que contempla, el vidente), que instituían una serie de dualidades como lo público y lo privado, la luz y la sombra, pero siempre siguiendo la unidireccionalidad de la mirada que iba del sujeto al objeto. Ahora bien, la pantalla en la cual todos *somos* es opaca. Es notoria la reinterpretación que hace Deleuze del dispositivo foucaultiano, cuando dice "los dispositivos son (…) máquinas que hacen ver y hacen hablar. La visibilidad no remite a una luz en general que vendría a iluminar objetos preexistentes, ella está hecha de líneas de luz que forman figuras inseparables de tal o cual dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, su manera en que ésta cae, se difumina y se esparce, distribuyendo lo visible y lo invisible, haciendo nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella […]" (Deleuze, 2003, p. 317) (y, podríamos agregar, ¡el sujeto!). Este dispositivo es finalmente una suerte de "dispositivo de *alétheia*", en el sentido en que desvela al ente y sus relaciones significativas con el *Dasein* y su mundo: sólo que, y esto es lo decisivo, podemos decir que a priori tiene la potencia de no ocultar nada, de ser pura donación, pura luz a pesar de su opacidad. Esta pura disposicionalidad en que se transforma el mundo hipertecnificado es llamada por Heidegger

"*Gestell*" (cfr. Heidegger, 1954), estructura/armazón en la que todo ente (e incluso el ente humano) es solicitado/imperado/forzado a estar presente, disponible, como stock [es notorio el uso del término "existencia" como este fondo mercantil siempre-ahí-delante, siempre dispuesto, siempre permanente, *siempre presente*].

Así, en la virtualidad, en ese ser-en-la-pantalla en que se transforma nuestra existencia, somos más que presentes o reales: somos, en términos de Baudrillard, hiperreales, hiper-presentes. El mundo real deviene entonces "hiperreal", "producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera" (Baudrillard, 1981: 11). La era de la simulación implica la liquidación de todas las referencias, siendo la hiperrealidad "una sustitución de lo real por su doble operatorio (...), que ofrece los signos de lo real" (Ibíd). Al contrario de la representación, que parte del principio de equivalencia del signo y lo real, la simulación que hace a lo hiperreal parte de la negación radical del signo como valor, siendo el signo así una reversión que mata la referencia. Siguiendo a Platón, no es lo mismo una copia que un simulacro, porque esta se queda en el plano de la representación y este en el plano de la simulación; la representación (y con ella todo el edificio del pensamiento metafísico desde Platón hasta la modernidad) intenta interpretar la simulación como "mala copia"; por su parte, la simulación comprende irónicamente la re-presentación como simulacro. Deleuze ya había reclamado el poder del simulacro tal como aparece en su lectura del *De Rerum Natura* de Lucrecio (cfr. Deleuze, 1969) como un elemento clave para pensar la diferencia y para "invertir" el platonismo"; en términos derridianos, el simulacro, la potencia del suplemento, sería la fuerza que deconstruye desde adentro el edificio de la metafísica de la presencia, el logocentrismo (cfr. Derrida, 1967).

Sin embargo, Baudrillard dice: "*on a eliminé l'absence*". Lo problemático parece ser que, mediante esa negación primera de lo real, se termina negando la negación misma: ya todo está simplemente ahí, más real y presente que nunca, en un día ultra-platónico sin noche. O mejor, se niega mediante el simulacro lo real por una sobresaturación de la presencia y sin descentrar ese tiempo único de la enunciación, el presente. Tanto Heidegger como Derrida advirtieron esta relación total entre la presencia y el tiempo presente; para este último, el ser como presencia es esa "proximidad absoluta de la identidad consigo", "estar-delante del objeto disponible para la repetición", "mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la vida transcendental cuya identidad ideal permite *idealiter* la repetición hasta el infinito" (1967, p. 162).

¿Qué sucedería si este sistema *aletheico* hubiera, de algún modo, producido y dominado el efecto del simulacro y se hubiera fagocitado ese diferir en que se basaba su poder deconstructor, tal como algunos le adjudicaban? ¿Qué tipo de mundo, que tipo de sujetos se crean en un espacio hiper-lumínico que no deja sombra, que nos tiene precisamente sujetados en la imposibilidad de apagar la pantalla? ¿Qué implica una hiperrealidad a la que no se puede faltar, en la que se está siempre traído a la presencia, siempre dispuesto a contestar un correo, un mensaje, siempre se está dispuesto a comenzar un curso de cocina o ejercicio online, a cursar mil seminarios, en que casi como un panóptico no sabemos si en la clase o reunión de Zoom nos están mirando o ignorando, en que nosotros mismos podemos mirar e ignorar, *mutear*, ampliar su foto de perfil, hacer un *print*, escribir por privado, solicitar respuestas, abrir otras pestañas que están ahí al lado, procrastinar, leer el diario, escribir monografías, participar y estar presentes en jornadas/clases desde ciudades, provincias, países lejanos?

El simulacro supuestamente condecía con *un* tipo de tiempo, un tiempo kairológico, de carácter acontecial, epocal. El acontecimiento rompe con la lógica crono-lógica de la presencia por su propia estructura abisal, por su virtualidad diferencial que, justamente, introduce la de-cisión, la diferencia. Hay acontecimiento porque hay ese diferir de la *différance* de la que habla Derrida, y en ese sentido, el presente se ve quebrado por un avenir que irrumpe y transforma todas las relaciones significativas del *Dasein;* por eso es que Heidegger pensaba que el darse del ser como acontecimiento inauguraría un segundo comienzo de la historia del ser. Lo que entonces parecería darse, lo ahora sí verdaderamente novedoso, es que en esta hiperrealidad el tiempo del simulacro no logra instaurar la fisura, la diferencia que se da entre las repeticiones constitutivas de lo virtual. Es un tiempo sin hiato, sin pausa, de pura donación sin sustracción: un tiempo cronológico instaurado por un acontecimiento que imposibilitó cualquier otro acontecimiento. En esta pandemia todos los sucesos del planeta están presentes, y sin embargo *no acontece nada*.

Nunca hubo mayor presencialidad que en este tiempo; no hay un regreso a la presencialidad porque nunca *no* estuvimos ahí, y las consecuencias existenciales que esto tiene son enormes. Lo que me interesa pensar, entre muchas otras cosas que se abren de acá, es el problema que aparece para la tarea del pensar cuando no hay ese hiato, ese espacio de sombra, esa ausencia, ese diferir.

De lo que se trataría entonces es de lograr justamente producir ese quiebre en el pensamiento, producir el regreso de la ausencia, el regreso de un pensar caminante (en sentido

nietzscheano pero también literal): un pensar meditativo que logre dejar lugar a la diferencia, que piense aquello que nunca dejó de sustraerse, aquello que a pesar de todo nuestro contexto técnico (*Gestell*) no pudo ser jamás llevado a la presencia, y que es el sentido del mundo técnico que se muestra como *misterio (*tal como plantea Heidegger, *cfr*. *Gelassenheit)*. Es traer ese comportamiento, *Verhalten*[*heit*], que Heidegger llama *Gelassenheit*, serenidad, que dice sí y NO a ese mundo técnico, hiperreal. Remarco ese "no" porque la clave está en la negatividad, en tanto fuerza diferenciadora y, justamente por ello, afirmativa de un simulacro que produzca efectivamente la diferencia, la *Unter-schied* de la presencia. Investigar en tiempos de pandemia, si esto es posible, implicará necesariamente dominar una potencia de obrar que ejerza resistencia a la homogeneización de la enunciación, de su tiempo y espacio: requerirá vagar y perderse ya no por *Holzwege* sino por *Virtuellwege*, reencontrar la falta, la carencia, la ocultación, la ausencia, lograr sustraerse (si eso fuera posible) a un vacío donde la luz infinita no pueda llegar. Así, podríamos llegar a encontrar algún tipo de sentido a la pregunta "¿para qué [pensadores] en tiempos de penuria/pandemia/cuarentena?" O, mejor, "para qué pensadores en el tiempo presente de la presencia".

Referencias

Baudrillard, J."La violence faite aux images", conférence à l'ENS de Paris, 19 mai 2004, édition numérique

Baudrillard, J. (1997). *Écran total*. Galilée.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée.

Deleuze, G. (2003). Qu'est-ce qu' un dispositif ? En Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit.

Deleuze, G. (2016). *Logique du sens*. Paidós [1969]

Derrida, J. (1967). *De la gramatologie*. Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1972). *Positions*. Les Éditions de Minuit.

Heidegger, M. (1994). "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos*, (trad. de Barjau, E.). Ediciones del Serbal.

Heidegger, M., (2011). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, (trad. de Picotti, D.). Biblos.

Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*, (trad. de José Gaos). FCE.

Heidegger, M., (1987). *Introducción a la metafísica*, (trad. Ackermann Pilári, A.). Ed. Gedisa.

Lo que se espera de nosotres.
Un ensayo sobre el cuerpo transhumano

Jesica Buffone
CONICET - LICH/UNSAM
jesicabuffone@hotmail.com

Introducción

El debate que desató el transhumanismo en los últimos años nos pone nuevamente frente a la pregunta acerca de las relaciones que nuestro cuerpo entabla con los objetos que lo rodean. Repensar la relación del cuerpo con la tecnología complejiza los límites de nuestra corporalidad y, al mismo tiempo, abre aristas en aquello que se entiende por objetos tecnológicos. Después de todo, la tesis transhumanista no hizo sino sacudir el polvo que se había posado sobre la pregunta en torno a nuestra naturaleza y revitalizó ciertas dicotomías que, al menos desde la fenomenología, parecían haber perdido vigor. ¿Qué queda de nosotros cuando nos quitan la dimensión técnica que nos traspasa? ¿Acaso podemos pensarnos sin ella? La tesis transhumanista sugiere que, en algún momento de la historia, los sujetos y los objetos han sido categorías fácilmente discernibles, disolviendo así la complejidad filosófica de la pregunta por la definición de la naturaleza humana (lo cual implica, casi al unísono, definir aquello que no es considerado humano). El transhumanismo, entonces, nos sugiere casi sin querer la existencia de corporalidades "naturales", que han permanecido impolutas hasta la llegada de la tecnología. De esta forma, la ligazón cuerpo-avances tecnológicos sería para esta tesis una comunión irrefrenable que trajo consigo la modernidad. Sin embargo, ¿es la inmersión de nuestro cuerpo en medio de los avances tecnológicos un tópico que es pertinente solamente para pensar a los sujetos modernos o es, sin más, la única forma cabal y no fragmentaria de pensar nuestra humanidad? Al mismo tiempo, ¿podemos pensar una acepción de *enhancement* desde la producción de avances tecnológicos sin que en sí misma implique una tendencia hacia el corrimiento continuo de los límites esperables de nuestras capacidades?

La declaración transhumanista: el advenimiento de la sociedad "diversificada"

En mayo de 2020, una noticia llegaba desde China a algunos periódicos de la Argentina: "China prueba el uso de exoesqueletos para triplicar la capacidad de carga de los repartidores de comidas y pedidos"[2]. En la sección de curiosidades en algunos diarios y como nota cómica en otros, algunos medios de comunicación anunciaban la llegada de "repartidores Robocop" al mercado. En un video que comenzó a circular en las redes sociales, se podía ver a un trabajador chino con el uniforme de una empresa de correos caminar con un exoesqueleto con el que era capaz de cargar sin esfuerzo muchísimo más peso que el que podría soportar su cuerpo sin la ayuda de la tecnología. Repentinamente y sin mediación, este lanzamiento de los súper repartidores nos anunciaba que el cuerpo, desprovisto de cualquier dispositivo que acrecentara su fuerza, era un objeto obsoleto sin valor de mercado. El transhumanismo viene a anunciar así la posibilidad de perpetrar esta forma de vivir y valorar el cuerpo: el cuerpo desnudo, con la sola potencia de su anatomía, no es sino una falencia o una derrota en la carrera hacia la realización de lo impensado y hacia una vida que, bajo esta óptica, se presenta como siendo más plena.

La *World Transhumanist Association* (WTA) sostiene que "la humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro", visualizando "la posibilidad de ampliar el potencial humano superando el envejecimiento, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento en el planeta Tierra " (Humanity+ 2010)[3]. Para quienes forman parte de esta corriente de pensamiento, la tecnología es la puerta de entrada hacia una vida mejor y el quehacer científico una actividad que tiene como objetivo el bienestar de la humanidad. Considerando a los seres humanos como organismos eminentemente deficitarios, los transhumanistas conciben la irrupción de la tecnología en el cuerpo de los sujetos como la posibilidad de mejorar sus limitadas capacidades y superar así los recursos escasos con los que cuentan para lidiar con el entorno. Sin embargo, al interior del proyecto transhumanista cohabitan aspiraciones diferentes: Pedace et al. (2020) sostienen que hay una corriente que asocia la irrupción de la tecnología con la búsqueda de la inmortalidad y otra, cuyo objetivo es la consecución de mejoras en nuestras capacidades físicas e intelectuales. En la Declaración Transhumanista, la proclama en

[2] Recuperado de: https://www.lanacion.com.ar/tecnologia/china-prueba-uso-exoesqueletos-triplicar-capacidad-carga-nid2361314/
[3] En https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/

torno a la utilización de tecnología para mejorar la calidad de vida de los seres humanos se presenta como un deber por parte de quienes están abocados al desarrollo tecnológico y, al mismo tiempo, como la enunciación misma de una verdad autoevidente para quienes miran con desconfianza esta propuesta: "¿por qué no?" es la pregunta que se mantiene como trasfondo y, de alguna forma, sostiene la iniciativa transhumanista. Sin embargo, si la irrupción transhumanista es un hecho, ¿cuáles son las consecuencias de correr continuamente los límites de nuestras capacidades? El avance del transhumanismo no es un evento pasible de ser discutido, pero el corrimiento desmedido de aquello que se espera de nosotres merece, al menos, un poco de atención.

Según Lilley (2013), no todo en el transhumanismo tiene que ver con tecnologías, sino que la producción tecnológica en sí misma es un hecho que está condicionado por la sociedad en la cual tiene lugar, ya que tanto el diseño y como la implementación en el seno de una comunidad de los desarrollos tecnológicos se ven afectados por decisiones sociales, económicas y políticas. Sin embargo, si bien es indudable que la producción de tecnología va de la mano con los proyectos, valores y posibilidades de una sociedad, dicha actividad hace mella en la sociedad en la cual se inserta. La circulación masiva de cierto tipo de tecnología no solamente tiene lugar porque una comunidad la habilita, sino que también produce cambios profundos en los circuitos que la contienen y promueven, produciendo cambios en las necesidades y la conducta de los sujetos que la utilizan. Habermas[4] afirma que la democracia "se basa en la suposición de los ciudadanos de que los demás hombres y mujeres que van a las urnas y prestan servicios son esencialmente los mismos que ellos en términos de sus capacidades", por lo que "si los transhumanos y los posthumanos se vuelven cognitiva o emocionalmente diferentes a sus conciudadanos, esto podría provocar una fractura en el sistema democrático" (en Lilley, 2013, p. 8). Asimismo, Kass[5] afirma que las compañías dedicadas a la producción de tecnología alentarán el consumo provocando la dependencia de los ciudadanos a la oferta tecnológica, generando así un proceso de "deshumanización" (en Lilley, 2013). Por otra parte, Fukuyama[6] advierte que el avance del transhumanismo puede abrirle las puertas al totalitarismo, en la medida en que la tecnología puede ser utilizada con el

[4] Ver: Habermas, J. (2003). *The future of human nature* (W. Rehg, M. Pensky & H. Beister, Trans.). Malden, MA: Blackwell Publishing.
[5] Ver: Kass, L. (2002). *Life, liberty and the defense of dignity: The challenge for bioethics.* San Francisco: Encounter Books.
[6] Ver: Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

objetivo de crear ciudadanos más dóciles y manejables (En Lilley, 2013). Frente a estos argumentos, los transhumanistas expresan en su declaración el optimismo frente a una sociedad que acogerá de forma responsable el avance de la tecnología. "Mejora", "realización del potencial" o "esperanza" son algunos de los términos que vienen a describir el futuro próspero que la tecnología puesta al servicio de la sociedad traerá para todos. En este manifiesto, incluso, se habla de una "nueva Ilustración"[7] (en Lilley, 2013, p. 9). La irrupción de la tecnología no traería desigualdad como sostiene Habermas sino, más bien, "diversificación"[8] (en Lilley, 2013), posibilitando que, más allá de sus condiciones físicas, todos puedan participar en igualdad de condiciones. Frente al argumento de la desigualdad, el transhumanismo sostiene que una adecuada gestión de la tecnología podría conducirnos hacia una sociedad más justa y con igualdad de oportunidades:

> Los transhumanistas sostienen una visión muy generalizada de que ciertos bienes y servicios son tan importantes para el bien común que el estado debería intervenir para asegurar la asignación universal. Estos bienes públicos incluyen ahora la educación y la inmunización, y los transhumanistas quieren que también se incluyan tecnologías futuras que mejoran la vida. Ofrecen esto en el espíritu del bienestar social, pero también les preocupa que puedan surgir conflictos sociales si solo los ricos tienen acceso a ellos. (Lilley, 2013, p. 11)

El deseo transhumanista de la masificación del acceso a la tecnología tiene como fundamento la creencia en la justicia distributiva de los diversos estados: el acceso a la tecnología debe ser un derecho como lo es, hasta entonces, el acceso a la educación y al sistema de salud. Sin embargo, la proclama que intenta evitar una interpretación clasista y excluyente del proyecto transhumanista pareciera desconocer las desigualdades imperantes, incluso, en el acceso a derechos esenciales como el agua o la asistencia sanitaria básica. La desconfianza en el proyecto transhumanista, entonces, no es sino la desconfianza en un estado capaz de regular esas exigencias y de garantizar, al mismo tiempo, el acceso a los recursos que nos permitan satisfacerlas.

De esta forma, el avance de la tecnología sobre el cuerpo marca el rumbo en la construcción de un imaginario respecto a los ideales y expectativas en torno a nuestras

[7] Ver: Young, S. (2006). *Designer evolution: A transhumanist manifesto.* Amherst, NY: Prometheus Books.
[8] Ver: Hughes, J. (2004). *Citizen cyborg: Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future.* Cambridge, MA: Westview Press.

capacidades: el cuerpo es un constructo complejo moldeado por el grado de accesibilidad a los avances tecnológicos y por la incorporación paulatina de los mismos a los esquemas de acción. Es así como nuestras capacidades cognitivas, motrices y perceptivas tendrán siempre como trasfondo idealizante aquello que podríamos hacer con la intervención de avances tecnológicos. Nuestro cuerpo, por sí solo, ya no podrá dar lo mejor de sí mismo. El proyecto transhumanista, entonces, marca un a priori del cuerpo vivido: las posibilidades de movimiento, acción y percepción que se mantienen como horizonte de nuestra experiencia pueden concebirse como el resultado del diseño y la intervención tecnológica que sentará las bases de lo que se espera que serán las capacidades de un sujeto en un momento determinado de su vida. La desigualdad en el acceso a esos bienes que permitan alcanzar nuevos y más exigentes estándares de desempeño pareciera conducirnos casi indefectiblemente hacia una sociedad más excluyente y exclusiva, en la que la tecnología no vendrá a igualar nuestras capacidades, sino más bien a ahondar la diferencia entre quienes son aptos y quienes no lo son.

El sujeto fragmentado: la escisión cuerpo-mundo

El inminente entrelazo cuerpo-tecnología (que, según los postulados del transhumanismo, se presenta como inexorable) va de la mano de una concepción negativa y pesimista en torno a las capacidades de nuestro cuerpo. Pedace et al. (2020) sostienen que "somos nuestra biología" es la tesis transhumanista que concibe a los seres humanos como eminentemente débiles e incompletos, siendo los avances tecnológicos aquello que venga a poner coto a su fragilidad. Es así como la tendencia de "cyborgización" implicaría la superación de los límites o imperfecciones de nuestro cuerpo a partir de la incorporación de ciertos objetos como dispositivos, computadoras, etc. Este postulado se construye para Pedace et al. (2020) sobre el siguiente razonamiento: los humanos hemos sido durante muchos siglos simplemente humanos, pero debido a los avances tecnológicos, se han diseñado objetos o tecnologías que nos permitieron trascender o ir más allá de nuestra naturaleza humana. Este supuesto movimiento superador dio paso a los "seres transhumanos". La tecnología, entonces, se presenta como la cura que viene a superar esas deficiencias: los transhumanistas hablan de "mejoras" (*enhancement*) que los avances tecnológicos pueden reportar a nuestro cuerpo. De esta forma, Pedace et al. (2020) sostienen que los transhumanistas conceptualizan al cuerpo humano "como una máquina biológica, cuyas partes se están volviendo obsoletas y necesitan

ser reemplazadas" (p.119). Estos autores realizan un análisis de la utilización reiterada de objetos cotidianos y de sus implicancias, sugiriendo que, de hecho, "nacemos transhumanos", por lo que la dimensión tecnológica sería una nota constitutiva de nuestra subjetividad[9] y la presencia de dicha dimensión puede observarse incluso en hallazgos de hace cientos de años, en donde los objetos ya formaban parte del cuerpo de los sujetos modificando su relación con el medio[10]. Tanto la tesis de la mente extendida de Chalmers como la fenomenología francesa han señalado de qué forma los objetos influyen en nuestra manera de relacionarnos con el entorno, evidenciando, incluso, que las consecuencias que su uso nos reporta se ven invisibilizadas por el carácter habitual de los mismos. De esta forma, la tesis transhumanista carecería de relevancia ya que no haría sino señalar una nota que caracteriza a toda la humanidad sin más: los seres humanos dependen constitutivamente de artefactos y sistemas tecnológicos, hecho que no solo puede identificarse en la actualidad, sino más bien a lo largo de toda la historia.

Esta crítica nos advierte sobre una mirada parcial y descontextualizada de la subjetividad humana subyacente a la tesis transhumanista. ¿Podemos pensar en un sujeto como pura biología, sin entenderlo en su relación con las cosas y con los otros? ¿Qué quiere decir que "somos nuestra biología"? Esta última pregunta (que pareciera ser la más sencilla de responder si nos limitamos a un análisis pura y exclusivamente biologicista del asunto) resulta sumamente difícil de elucidar. Cualquier corte divisorio que queramos hacer entre el viviente y el medio tiene algo del orden de lo arbitrario, de lo artificial, ya que, incluso aquellos procesos que parecen determinados y llamados a su cumplimiento por la filogénesis no son sino un comportamiento en relación a condiciones ambientales determinadas. El ser vivo es uno con el *Umwelt*, con el mundo que lo circunda y contiene, el cual lo define y, al mismo tiempo, lo protege de lo extraño. Este término, tomado del análisis que Von Uexküll (2016) realiza del mundo animal, designa la unidad de este con su entorno, unidad que nace y se consolida en la ligazón que el organismo posee con el mundo a partir de la percepción y de la acción que ejerce sobre él (Buchanan, 2008). De esta forma, el cuerpo no puede ser pensado

[9] Sobre este punto, en este artículo se recupera, entre otros, el ejemplo que Merleau-Ponty describe en *Fenomenología de la percepción* (1984) sobre la utilización de un bastón por parte de personas no videntes. El fenomenólogo considera que, en virtud de la utilización habitual y de la plasticidad de nuestro cuerpo, el bastón pasa a formar parte del cuerpo de quien lo utiliza, extendiéndose las extremidades del sujeto hasta la punta misma del objeto. El sujeto tiene sensaciones táctiles que le reporta la exploración del espacio con el bastón.

[10] "Evidence of the use of devices and the development of practices to improve and extend human capabilities dates back several centuries. The oldest known prosthesis is an iron and bronze leg replacement dating back to 300 BC" (Pedace et al., 2020, p. 113).

independientemente de su medio; el cuerpo encuentra su significación en él y se estructura a partir de la negociación con las vicisitudes que éste le impone. Somos el mundo que habitamos, por lo que pensar en una división prolija y precisa entre nuestro cuerpo, el cuerpo de los otros y los objetos implicaría desconocer la superposición de sentidos, el solapamiento de movimientos, la extensión de nuestra piel más allá de sus propios límites y el carácter instituyente de ser con y a partir de mi entorno.

La concepción biologicista y acotada de la corporalidad que supone la tesis transhumanista arranca al cuerpo de la dimensión social e histórica que lo traspasa y constituye. Pensarnos como mera biología invisibiliza la intervención de los otros en el desarrollo de nuestro cuerpo, dejando así de lado las normas y exigencias que nos atraviesan en tanto miembros de una comunidad. Los otros que nos rodean y los objetos que están a nuestro alrededor nos ofrecen formas de movernos colectivamente y nos suscitan, asimismo, conductas determinadas. De esta forma, la dimensión objetual (que puede ser concebida como constituida por objetos cotidianos o por tecnología de punta) es inherente al cuerpo y no meramente una nota original de los tiempos modernos (pensemos, por ejemplo, en nuestra relación con la vestimenta o con accesorios como los anteojos).

El proyecto transhumanista en tanto *enhancement* hace evidente esta ligazón siempre constitutiva de nuestro cuerpo con los objetos: estos objetos vienen allí a marcar el límite deseable de desempeño; la ampliación de nuestras capacidades siempre estará en progreso, en la medida en que el desarrollo tecnológico también lo estará. La irrupción deliberada de la tecnología en nuestra corporalidad empuja constantemente los límites de aquello que se espera que realicemos en una situación determinada: siempre podremos levantar más peso, dormir menos horas y percibir de forma más aguda. El proyecto transhumanista nos advierte que probablemente nunca sea suficiente, porque las expectativas de mañana probablemente sean aún mayores y más aplastantes que las de hoy.

Conclusión: el umbral de la obsolescencia de nuestro cuerpo

Lidiar con los objetos, hacer de los avances técnicos parte de nuestro cuerpo, no implica un “mejoramiento” de nuestra conducta, sino la expresión, la enunciación explícita de lo que una comunidad entiende como lo esperable por parte de un sujeto. Los desarrollos de tecnologías que modifiquen, por ejemplo, nuestra capacidad de recuperación reduciendo la cantidad de horas necesarias de sueño, no producen una “mejora” de nuestras limitadas

capacidades, sino que adecúan el funcionamiento de nuestro cuerpo a las exigencias o expectativas de desempeño expresadas por una comunidad[11]. ¿Cuál es el grado cero de lo esperable? ¿Cuál es ese sujeto ficticio a partir del cual se norma al resto de una comunidad? Existe entonces una tensión y un círculo vicioso entre una sociedad que produce artefactos para mejorar nuestras capacidades (motrices y, por ende, cognitivas) y nuestra incapacidad para satisfacer estas nuevas demandas (generadas al unísono con esos artefactos), sin hacer uso de los mismos. Producimos así necesidades (que en muchos casos se transforman en básicas) generando un circuito de autoexclusión. Al producir mejoras en nuestras formas de relacionarnos con el mundo y con las cosas, producimos así nuevas necesidades y ampliamos el rango de lo que se espera que pueda hacer un sujeto frente a una situación determinada. La noción de *enhancement* deja en un *below standard* a todos aquellos niveles de rendimiento que no lleguen al nuevo umbral prefijado de actuación. Esta forma de pensar el cuerpo es, en sí misma, una gran productora de discapacidades, porque todes, alguna vez, estaremos por debajo de aquello que se espera de nosotres.

Referencias

Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. SUNY Press.

Lilley, S. (2013). *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement.* Springer.

Pedace, K.; Balmaceda,T.; Lawler,D.; Pérez, D.; Zeller, M. (2020). Natural born transhumans. *Aurora. Journal of Philosophy*. 32 (55), 112-131.

Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. (trad. M. Guntin). Cactus.

[11] Ver Wendell, S. (1996). *The Rejected Body*. E.E.U.U: Routledge (cap. II: La construcción social de la discapacidad).

La metáfora como destino y el destino de la metáfora
Paradojas del arte de morir

Rodrigo Castillo
CEEMI-UNR-CONICET
rodrigo.m.castillo34@gmail.com

Es aquí donde estoy muerto en vida
donde las mañanas son oscuras y las noches claras
para pensar en quien me ha olvidado,
supuestos amigos, familia, y amores del pasado.
Es aquí, compañero
donde nuestras vidas se ponen en pausa,
sin importancia que afuera avanza de mal en peor.
Es aquí que los segundos de mi vida son horas,
que con el tiempo los sentimientos van desapareciendo
sin darme cuenta y sin mirar atrás.
Es aquí que mis sueños colapsan y se abre una puerta
a una vida muy distinta a la que llevaba.
Es aquí el lugar del olvido,
aparenta cruel y el infierno es nuestro estilo de vida.
Es aquí el cementerio de los vivos,
ser débil no es una opción, el llanto no existe,
la alegría es pura hipocresía.
Es aquí donde nos llaman "basura de la sociedad",
donde el fuerte parece débil y el débil inteligente.
Es aquí donde morimos sin ver la luz
y revivimos con el deseo de la libertad.

Nahuel Camargo, 2019

Taller de escritura *Las bastardillas son nuestras*. UP Nº 6, Rosario, Santa Fe

Para alguien se pierde quien está perdido, o para alguien se ha perdido. Difícilmente alguien podría perderse para nadie. Incluso para sí mismo, quien se dice o quien está perdido lo está para otro, aunque ese otro no sea sino, por así decir, otra "versión" de sí mismo. Ese estar perdido, que es un modo de existir, no podría reducirse por eso a un hecho simple y sin consecuencias o cuyos efectos implicasen únicamente a quien así está existiendo: el estar perdido es, tanto como el estar con otros, un modo de *existir-con* que supone e implica una interdependencia que afecta a quienes componen ese vínculo, incluso en la forma de la desvinculación. En este sentido, no hay quizá metáfora más contundente e "intemporal" para describir la situación del estar preso como la de la tumba. Lejos de la morbosidad y de las reivindicaciones de carácter victimizante, creo que la potencia de esa metáfora está, por una parte, en su capacidad para mostrar sin ambages la situación existencial de quienes, sin estar muertos, sin embargo pueden estarlo, no para sí sino precisamente para otros o para *otro*. Por otra parte, esta metáfora lleva también una apelación, justamente a ese otro que probablemente nada sepa de esos que como muertos están, y que en el decir: "Es aquí el cementerio de los vivos" afirman su modo patético –es decir, sufriente– y paradojal de estar vivos. –¿Quién, por otro lado, más perdido que un muerto, y quién más ausente además de la propia muerte que quien yace en su tumba?–.

Esta apelación, que busca y quiere de ese otro el reconocimiento del existir *como muertos* de quienes sin embargo no lo están, es tal vez la dirección de la "metáfora tumbera", que habla sin cesar de las tumbas de los vivos de las que, pareciera ser, la vida civil requeriría para existir en libertad. Libre y liberada, justamente –con justicia y con justeza– de lo que en esas "tumbas" debería quedar conjurado. ¿Es esto, sin embargo, lo que (nos) crea comunidad? ¿Tendríamos que conformarnos –y consolarnos– con la idea de que esta distancia y el modo en que ella se da serían de hecho irrevocables?

Si nos remitimos a Jean-Luc Nancy y a su interpretación singular del "estar vuelto hacia la muerte" heideggeriano, podemos decir que, lejos de eso y de la imposibilidad de la experiencia de la muerte –propia y ajena–, "el duelo, la tumba, tocan la cosa misma, no solamente la cosa del sujeto […], sino […] la relación con el estar con como esencial al ser uno" (Nancy, J.-L., 2014: 73). Pero ¿qué *estar-con* sería este, incapaz de reconocer esa ausencia, la de los "muertos en vida", que aun así se hace tan patente en la situación del

encierro carcelario pero que precede claramente a ese encierro, en la segregación, en la invisibilización, en el encubrimiento e incluso en la desaparición de quienes no merecerían siquiera el lugar de la otredad? Tal vez resulte desproporcionada en algún sentido esta descripción, pero creo que es necesario señalar e insistir en un aspecto notoriamente ausente en la perspectiva de cierto sentido común imperante. Este aspecto es el de la persistencia, en nuestras sociedades contemporáneas, del originario encubrimiento y aniquilamiento de la alteridad y de su correlato histórico –la acumulación originaria– y económico –la acumulación por desposesión–.

La figura de la *acumulación originaria* busca responder a la pregunta por las condiciones de emergencia e instauración del modo de producción y de la propiedad capitalistas desde una perspectiva que, dando cuenta del carácter justamente histórico, material y violento de esa emergencia y de esa instauración, pueda mostrar abiertamente esos rasgos y desnaturalizar lo que se presenta como ahistórico y como ya dado. En este sentido, la descripción descarnada del modo en que se ha presentado en la historia de Occidente esta forma de acumulación, con todas sus consecuencias, aparece claramente sintetizada en la afirmación de que, "si el dinero […] «viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla», el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies" (Marx, K., [1867] 2008: 950). La así llamada acumulación originaria y la concomitante instauración de la propiedad privada capitalista y del modo capitalista de producción constituyen los elementos de un proceso histórico de expropiación y de sometimiento vehiculizados por la violencia de quienes han escrito la historia moderna de Occidente movilizados por la insistencia de una pasión –la avaricia– y por el avasallamiento implicado en su avance sin límite. El "secreto" de esa acumulación –"una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*" (Marx, K., [1867] 2008: 891)– no es en este sentido más secreto que lo que, estando a la vista, no puede ser visto; no por no existir, sino por haber sido invisibilizado a fuerza de la imposición y del gobierno por vía del *terror*. La posición de Marx es clara al respecto: "en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia" (Marx, K., [1867] 2008: 892), y esto es justamente lo que tanto la economía política clásica como la historia asociada a ella y a las teorías de sesgo iusnaturalista encubren, justificando, idealizando y eternizando la acumulación y la existencia del modo de producción y de la propiedad privada capitalistas.

La llamada acumulación originaria no es, entonces, más que "el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como «originaria» porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo" (Marx, K., [1867] 2008: 893). Este proceso conserva de su "origen" el rasgo que lo distingue como modo –de producción, de acumulación, de valorización– y como sistema –económico, social, político, institucional–; un rasgo que claramente persiste y que resulta esencial y constitutivo no solamente del capital y del capitalismo sino también de lo que Occidente ha llamado *modernidad*: el proceso de la acumulación originaria abarca "toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa" (recordemos en este punto, por otra parte, el vínculo consustancial entre el desarrollo e instauración del capitalismo industrial del siglo XIX europeo y la emergencia de la institución carcelaria[12]). El "rasgo originario" que persiste es, claro está, el del sometimiento del trabajador, en el que se dan transformaciones históricas formales, pero no de fondo: el siervo de la gleba se encontraba atado a la tierra y sometido al amo a través suyo; el trabajador moderno se encuentra sometido a la libertad que le ha impuesto el hecho de haber sido despojado de la tierra, y que no es otra cosa que la libertad de someterse "por propia voluntad" al capital y al capitalista. Esto, o la cárcel…[13].

Así, dice Marx en su descripción, "en el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas" (Marx, K., [1867] 2008: 922); educación, habituación, *naturalización* al fin que se sostienen, nuevamente, en el ejercicio sistemático de la violencia bajo la forma del poder estatal y del derecho: "*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*" (Marx, K., [1867] 2008: 940).

En este proceso la conquista de América tiene también un papel esencial, no solamente en un sentido económico sino también en un nivel más fundamental, por el hecho de que implica, expansionismo católico mediante, la imposición de un concepto de lo *humano* absolutamente solidario del monoteísmo y de su "alianza natural" con el capital y con el imperativo del *plusvalor* "como el fin último y único de la humanidad" (Marx, K., [1867] 2008: 943).

[12] Cf. Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Vs. Eds.; Pavarini, M. y Melossi, D. (1980). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. Vs. Eds.
[13] Cf. Marx, K., (1867) 2008: 902, nota 197.

Nada metafórico este destino: el sujeto de la enunciación de la "metáfora tumbera" es también, paradójicamente, un "pobre laborioso" libre, "ese producto artificial de la historia moderna", y es además, como plantea Rita Segato, un sujeto fuertemente racializado y marcado por su destino de clase, tanto como el sobreviviente de una biopolítica cuyo rasgo más característico no sería ya hacer vivir ni hacer morir, sino justamente *hacer sobrevivir* (cf. Agamben, G., 2000: 162-63). Sin embargo, aunque la metáfora hable de hecho en este sentido, ¿de quién habla realmente? ¿Y cuál es su verdad, o la verdad que intenta alcanzar? Basta con ingresar a una cárcel y entrar en relación con quienes allí están viviendo para encontrarse con una vitalidad muchas veces insospechada en quienes, paradojalmente, se suponen "ya en la tumba". ¿Cómo pensar, entonces, esta aparente contradicción?

En las conferencias de Darmouth publicadas como *El origen de la hermenéutica de sí*, Foucault introduce un concepto que, aunque referenciado en ciertas prácticas del cristianismo de los primeros siglos, puede darnos algunas pistas para abordar esta cuestión. Ese concepto, que va a retomar después en su curso del año 1981 publicado en castellano con el título: *Obrar mal, decir la verdad*, es el de la *exomologesis*:

> […] *exomologesis*, *exomologein*. *Homologein* quiere decir prestar su acuerdo, ponerse de acuerdo. *Exomologein* es reconocer algo […]. Es, además, un término que tiene un sentido preciso en el vocabulario jurídico, donde, en efecto, quiere decir "confesión". […] En la literatura cristiana la palabra *exomologesis* designa, en realidad, varias cosas. Designa ante todo el acto de fe: cuando se reconoce la verdad de la enseñanza recibida, es *exomologein*. El término puede designar también el acto mediante el cual, ante Dios, uno puede reconocerse como pecador. […] [Pero] […] también se refiere mucho más ampliamente a todo el desenvolvimiento de la penitencia misma […] ser penitente y llevar una vida de penitente […] (Foucault, M., 2014: 121-25).

La *exomologesis* es una práctica y una *condición* que remite al cumplimiento de una pena y que, tal como la describe Foucault en su historización del cristianismo primitivo, supone una serie de mortificaciones orientadas a la reincorporación/reinserción a la sociedad de quien, habiendo pecado gravemente –o habiendo acumulado un número significativo de actos pecaminosos–, ha elegido la muerte antes que la vida.

> La penitencia es una mortificación […] en sentido estricto. Esto quiere decir, por un lado, que uno se muestra como pecador, como perteneciente al dominio de la muerte […]; uno muestra que, en efecto, en su propia verdad de pecador, pertenece a un mundo que es el mundo de la muerte, y que no ha elegido el mundo de la vida sin perjuicio de morir para él [–"Es aquí donde estoy muerto en vida […] para pensar en quien me ha olvidado"–];

> pero al someterse a esas mismas maceraciones, muestra que ahora está listo para afrontar la muerte […] Uno mata en sí mismo el mundo de muerte que no había querido abandonar al pecar (Foucault, M., 2014: 128).

Podemos leer con bastante claridad en estas definiciones algunas referencias significativas que permiten vincular esta práctica con aquello de la "metáfora tumbera": entre otras, la penitencia –o la vida penitencial–, la muerte en vida y el vivir "como un muerto", el horizonte de la redención. Hay, además, otro elemento destacable que podemos interpretar en esta misma clave, y que es nuevamente la apelación al otro, la alteridad; apelación que tanto en la práctica de la *exomologesis* como en la metáfora de la tumba conforma, junto con la mortificación o el *martirio*, la estructura en la que se produce –es decir, se crea y se *recrea*– un sujeto: el pecador en vías de redimirse/reincorporarse a la "vida verdadera", el sujeto de castigos que, en la enunciación de sí como "muerto en vida", busca tal vez esa misma redención. Entre ambos, el nexo se emplaza en lo que Foucault llama, tomando una traducción de Tertuliano, *publicatio sui*, y en su articulación con la *dramaturgia* característica de la práctica confesional y presente también, como dimensión fundamental, en los procedimientos judiciales contemporáneos. Y es que

> esta *exomologesis* no obedece a un principio judicial de correlación […] exacta que haga corresponder el castigo al crimen. Obedece a una ley de énfasis dramático y teatralidad máxima. Y […] tampoco obedece a un principio de verdad fundado en la correspondencia entre enunciación verbal y realidad […]; no hay en ella descripción de una penitencia; no hay confesión, enumeración verbal de los pecados, ni análisis de los pecados, sino expresiones corporales y simbólicas. […] Y, paradójicamente, la *exomologesis* es el momento en que el pecado se borra, […] al mostrar al pecador tal como es en su realidad: sucio, profanado, manchado.
>
> […] [el sujeto] debe mostrarse […] como alguien que ha preferido la muerte espiritual a la vida eterna. Y esa es la razón por la cual la *exomologesis* […] [es] una especie de representación de la muerte; […] [es] la representación teatral del pecador como muerto o moribundo. […] Es la representación dramática de la renuncia a sí (Foucault, M., 2016: 78).

Dramatización, mostración y enunciación, conforman entonces la práctica subjetivante-desubjetivante de la *exomologesis*, que en este sentido se vincularía también con otro ejercicio de vital importancia en esta "tecnología de sí" tan fundamental para la construcción del sujeto cristiano y del sujeto jurídico –o, más bien, *justiciable*– moderno: la práctica de la *exagoreusis* o de la "verbalización de sí",

> confesión permanente de sí mismo […] [que refiere no a los actos, sino] a pensamientos: […] [a] esa realidad móvil del pensamiento de la cual […] se aprende a desconfiar como un peligro interior e incesante […], [y donde] no se trata siquiera de liberarme exactamente de ese otro que está en mí [(Satanás)] para que logre reinstalarme en mi identidad […], sino de destruirse a sí mismo, de renunciar a sí mismo […] (Foucault, M., 2014: 180-81).

El elemento común entre ambas, *exomologesis* y *exagoreusis*, reside claramente en el hecho de que la revelación de la verdad acerca de sí mismo supone a la vez la renuncia a sí y el sacrificio o la *destrucción* de sí: "el sacrificio de sí por la verdad de sí, o la verdad de sí por el sacrificio de sí" (Foucault, M., 2014: 128); el acto en el que, "al mostrar que estoy muerto y, a la vez, que muero para la muerte, por un lado hago surgir la verdad de mí mismo en cuanto pecador, y por otro borro la muerte al tornarme capaz de renacer" (Foucault, M., 2016: 101).

Este carácter mortificatorio o sacrificial lleva a pensar en el hecho de que, si la "metáfora tumbera" hace referencia entonces a una realidad que puede ser comparable en alguno o en varios sentidos con la de tales prácticas y con lo que ellas producen, y si esa realidad se vincula a la vez con la consigna del *hacer sobrevivir* característica de la biopolítica contemporánea, tendríamos que hacer lugar a la pregunta por el sentido de este "martirio" o de este "prestar testimonio contra sí mismo" no sólo en el "interior de sí mismo" sino también *en acto*, y sobre todo *ante otro* o *para otro*. Ese otro que, en palabras de alguien sometido al encierro carcelario, podríamos llamar "la sociedad", y que siguiendo todavía a Foucault en su planteo podemos referenciar también en el pacto social que, con el anudamiento entre confesión y judicialización dentro del sistema penal moderno y contemporáneo, queda reafirmado una y otra vez:

> en el sistema penal moderno, quien ha cometido el crimen también es en cierta forma el que se autocastiga. […] En el fondo, ¿para qué está allí la confesión? No sólo para que el individuo diga: «y bien, es así, he cometido tal crimen», sino para que, al decirlo, manifieste de alguna manera el principio mismo de la ley penal y llegue de alguna manera, como culpable, a reconocer por su confesión la soberanía de la ley y del tribunal que va a castigarlo y en los cuales se reconoce. […] Una especie de rito de soberanía […] (Foucault, M., 2014: 225)

El sistema penal contemporáneo hace sobrevivir a quien, encontrándose impelido a prestar constantemente testimonio contra sí mismo –en la *exomologesis*, en la *exagoreusis*, en

la enunciación de sí como "muerto vivo"–, lleva, en caso de afirmarse en la metáfora de la tumba, una vida de mortificación en el sentido expuesto, y en eso afirma también, a la vez, la posibilidad e imposibilidad de dar testimonio de su propia experiencia como "muerto vivo". Porque *mártir* es, desde cierto punto de vista, quien "prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a su fe" (Foucault, M., 2016: 79), pero es también, desde otra perspectiva, justamente el *testigo* que da cuenta de lo que tal vez resulta imposible testimoniar, ya que "el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniable" (Agamben, G., 2000: 34).

En *Lo que queda de Auschwitz*, Giorgio Agamben sienta una clara posición con respecto a lo que entiende como un eufemismo insostenible –porque "lo sucedido en los *campos* tiene muy poco que ver con el martirio. […] Llamando mártires a las víctimas del nazismo, mistificamos su destino" (Agamben, G., 2000: 26)–, pero apela por otra parte a la etimología del concepto de *testigo*, cuya proveniencia es justamente la del griego *martis*, "mártir", para hacer referencia a lo que, sin recaer en el eufemismo, lleva al "núcleo vacío" del absurdo:

> La doctrina del martirio nace […] para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una carnicería que no podía parecer otra cosa que absurda. […] [Y] todo esto tiene mucho que ver con los *campos*. Porque en los *campos* un exterminio del que quizás sería posible encontrar antecedentes se presenta, sin embargo, en formas que le privan de sentido absolutamente. También sobre esto los sobrevivientes se muestran acordes (Agamben, G., 2000: 27).

Sin pretender equiparar ambas situaciones –la de los *campos* y la del encierro carcelario–, me interesa sin embargo esta figura justamente por su relación con el testimonio y lo testimoniable –la *exomologesis*, la *exagoreusis*, la "metáfora tumbera"–, tanto como por esta referencia a lo absurdo y a lo intestimoniable. Porque aunque la diferencia entre la muerte como metáfora y la muerte como hecho irreversible sea de hecho una diferencia imborrable, coincido en que ese *resto*, esa "laguna que pone en tela de juicio el propio sentido del testimonio", es constitutiva de ese mismo testimonio como posible-imposible, tanto como de la comunicabilidad e incomunicabilidad de la "experiencia de la tumba". En este sentido, también la figura del *musulmán* –el "testigo integral", como lo nombra Primo Levi, y al que hace referencia Agamben en su texto–, aunque lleva la marca de esa misma diferencia abismal respecto de quienes claramente pueden *decir* de sí mismos que están "muertos en vida" y que residen en el "cementerio de los vivos", constituye, creo, una alusión iluminadora. Si "son

ellos, los *Muselmannër*, los hundidos, el nervio del *campo*, […] no hombres que marchan y penan en silencio, […] demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente" (Agamben, G., 2000: 44); si el *musulmán* es de hecho "la cifra perfecta del *campo*", podemos pensar que tal vez quien habita en el "cementerio de los vivos" ha visto también, como él, aquello que no tiene rostro y que, aunque constituye una visión imposible, es a la vez "absolutamente inevitable". Y así también podemos pensar que él mismo es, como asimilable metafóricamente con el *musulmán*, aquello "unánimemente evitado" por ese otro a quien apela en su decirse a sí mismo como "muerto en vida", segregable por el hecho de que "el hombre repugna aquello con lo que teme que se le note el parecido"… y todos nos reconocemos en el "rostro abolido" de ese otro *musulmán*, "basura de la sociedad".

Es por esto que –retomando a Agamben– la referencia a lo inhumano no da con el sentido de la figura del *musulmán* –inasimilable, por otra parte–, porque su sentido sin sentido no se juega en una diferencia entre lo humano y lo inhumano, la dignidad y la indignidad o el estar vivo y el estar muerto. Podría decirse, en cambio, que lo que recibe este nombre es más bien

> una especie particular de experimento en que la moral misma, la humanidad misma, se ponen en duda […]; una figura límite de una especie particular en que pierden todo su sentido no sólo categorías como dignidad y respeto, sino incluso la propia idea de un límite ético. […] El musulmán […] es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida que empiezan allí donde la dignidad acaba (Agamben, G., 2000: 64-71).

En este punto emerge una diferencia fundamental entre las dos figuras, la del sujeto de la "metáfora tumbera" y la del *musulmán*, que es la que subsiste entre la muerte como posibilidad y la muerte como imposibilidad. En esta diferencia se pone en juego nada menos que la existencia de un *resto de significación* donde se dirime, por una parte, la oportunidad de asumir la "posibilidad más propia" justamente como *propia* –"es aquí donde morimos sin ver la luz / y renacemos con el deseo de la libertad"– y por otra, el aniquilamiento de esa misma posibilidad –"se duda […] en llamar muerte a su muerte […]; que la muerte de un ser humano ya no pueda ser llamada muerte […] es el horror especial que el musulmán introduce en el *campo* y que el *campo* introduce en el mundo" (Agamben, G., 2000: 72)–.

> Y así como en el ser-para-la-muerte, el hombre se apropia auténticamente de lo inauténtico, en el *campo* los deportados existen *cotidiana y anónimamente* para la muerte. La apropiación de lo impropio ya no es posible, porque lo impropio se ha adueñado

> absolutamente de lo propio y los hombres viven en todo momento fácticamente para su muerte (Agamben, G., 2000: 78).

Entre una y otra figura, entre el habitante del "cementerio de los vivos" y el *musulmán*, hay ese *resto* al que podemos llamar *sujeto*.

> El *yo* es lo que se produce como resto en el doble movimiento –activo y pasivo– de la autoafección. Por esto la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación, por esto es, en lo íntimo, vergüenza (Agamben, G., 2000: 117).

Ser-para-la-muerte en un sentido fáctico o serlo en un sentido metafórico, estar ante y en la muerte como hecho "trivial, burocrático y cotidiano" o estar ante ella y en ella como quien está en el peligro "donde crece lo que salva" y donde se dan las circunstancias que harían posible "la apropiación y el rescate" (Agamben, G., 2000: 78): en el espacio que se abre a partir de esta diferencia habita ese mismo *resto* que todavía puede emerger y manifestarse en la metáfora, en el deseo, en la vergüenza, en la risa, en la libertad.

Referencias

Foucault, Michel (2014). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As.: Siglo XXI.

_____ (2014). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI.

_____ (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Darmouth*. Siglo XXI.

Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*. Pre-Textos.

Marx, Karl ([1867] 2008). *El Capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.

Nancy, Jean-Luc (2014). *¿Un sujeto?* Ediciones La Cebra.

Acontecimiento, pandemia y aislamiento: límites y posibilidad del pensar filosófico

Maximiliano Basilio Cladakis
UNSAM-CONICET

Frente a la emergencia del acontecimiento, sea en la vida personal o en la vida pública, es inevitable que surja la inquietante pregunta, sobrecargada de angustia: "¿Qué va a pasar?". La pregunta es absolutamente legítima, más aun, es necesaria tanto desde una perspectiva que habilite una posible planificación de acciones como desde una perspectiva más íntima donde la misma existencia se pregunta por su futuro y por sí misma. El acontecimiento es, pues, un momento disruptivo que resquebraja el transcurrir de nuestras habitualidades, que resquebraja aquello que denominamos "normalidad" y que solemos identificar con nuestras vidas. Siguiendo las profundas reflexiones de pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre y Paul Ricoeur, es posible afirmar que una de las connotaciones del acontecimiento es que su advenimiento implica necesariamente la transformación de nuestra cotidianidad. Parafraseando a Marx cuando habla del capitalismo (1948), podríamos decir que el acontecimiento viene a licuar todo lo que creíamos sólido, estable, el rumbo natural de nuestras vidas.

Desde que comenzó la situación que hoy está viviendo el mundo, la pregunta mencionada se ha vuelto una constante. La aparición y propagación global del COVID 19 nos ha puesto en un permanente estado de incertidumbre. Frente a este estado de cosas, han comenzado a surgir respuestas, tanto desde cada uno de nosotros como desde los medios de comunicación y desde el ámbito intelectual. Incluso se han publicado textos casi en el mismo momento en que la Organización Mundial de la Salud declarara la Pandemia, hablando de cómo sería el "Mundo Pospandemia". Paradojas de la temporalidad, *hybris* intelectual o intentos de la condición humana por exorcizar el demonio de la incertidumbre, las reflexiones en torno a la pospandemia surgieron en el preciso instante del inicio de la pandemia.

Las reflexiones en torno a ese "nuevo mundo" han ido en diversos sentidos. Por un lado, quienes sostienen que nunca se volverá a la normalidad tal como la concebíamos antes de la

pandemia. Por otro lado, quienes afirman que, tras un cierto periodo de tiempo, todo volverá a encauzarse hacia su rumbo natural. Desde una perspectiva político-social, están quienes auguran el fin del capitalismo y la institución de un comunismo no dogmático como nuevo sistema de organización global. Sin embargo, otros anuncian la emergencia de una nueva sociedad de control semejante a una distopía orwelliana.

Ahora bien, más allá de las diferencias e, incluso, de los antagonismos que se manifiestan en cada una de estas posiciones, a la hora de pensar el supuesto Mundo Pospandemia, todas tienen en común la intención de querer predecir el futuro. Y en este punto surge otra pregunta: ¿es propia del pensamiento la predicción del futuro? Siendo incluso más específicos: ¿es propio de la filosofía intentar predecir lo que aún no es? En este punto resulta importante recordar a Hegel. Dos célebres y contundentes frases del filósofo alemán nos abren la posibilidad de dar curso a esta pregunta. Por un lado, aquella sentencia que es casi una definición misma de la filosofía, definición que establece los límites del pensar y que posee un hondo sentido de tragicidad al asumir la finitud inherente a la filosofía: "La filosofía pinta gris sobre gris" (Hegel, 1993, p. 45). Por otro lado, la poética imagen del "búho de Minerva que levanta vuelo al atardecer" (Hegel, 1993, p.61). En ambas sentencias, el pensamiento encuentra su límite.

Inmersos en el acontecimiento, siendo el acontecimiento nuestro presente, resulta imposible pensar el mundo posacontencial. Incluso este pensamiento da por sentado que habrá algo así como un mundo postacontecial. En algún punto, se trata de una evasión de presente hacia el futuro. Si Marx decía que el mundo religioso era una suerte de huida del mundo del trabajo y la esclavitud, parece que ese Mundo Pospandemia es huida del Mundo de la Pandemia. Eso no quiere decir que la filosofía no tenga relación con el futuro. Por el contrario, se trata de una dimensión temporal fundamental para la pregunta filosófica. La cuestión es cómo se comprende esa relación.

Retomando a Hegel, en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* se dice que "el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina" (Hegel, 1966, p.12). El futuro es ese algo otro que adviene, es lo desconocido de lo que no puede tenerse conocimiento hasta que se dé. La filosofía, por lo tanto, piensa al futuro como apertura a aquello otro que nos es desconocido, que no podemos prever. Algo sucederá, pero no es tarea de la filosofía determinar qué es ese "algo". Desear un mundo poscapitalista o temer una distopía son actitudes absolutamente válidas; sin embargo, la filosofía no se erige

sobre un sentimiento de deseo o de temor (al menos comprendidos el deseo y el temor de esta manera, como deseo o temor de algo determinado).

Cuando comenzó la actual situación, quien escribe en varias ocasiones dijo que el filósofo no es profeta, intentando señalar esta diferencia entre pensar y predecir. Sin embargo, en dos ocasiones fue corregido. Hay un mal empleo de la figura del profeta donde éste es comprendido como "aquel que dice el futuro". En la tradición hebrea, sin embargo, el profeta no es quien dice el futuro sino quien dice el presente. La voz del profeta no es la voz del vidente o del astrólogo que pueden predecir lo que va a ser. La voz del profeta es la voz que dice el presente y que lo denuncia frente a la corrupción, injusticia e inequidad que parece envolverlo.

En este sentido, Paul Ricoeur (2012) recupera la figura del profeta como figura del compromiso con el presente y esperanza de un futuro distinto, esperanza que no es certeza y que tampoco es mera visión, sino que es un decir que es un hacer y un hacer que es decir. Las acciones y palabras proféticas profetizan un mundo que aún no es, pero que puede ser. La esperanza juega un rol fundamental; en su acción, el profeta espera ese otro mundo posible. Sin embargo, no guarda certezas; por el contrario: se encuentra sumergido en el carácter contingente de la historia, precisamente es la contingencia la que le posibilita evadir la identificación de la historia con el destino. Resulta interesante, entonces, que si bien la voz del filósofo no puede predecir el futuro, tampoco lo hace la voz del profeta. En este punto podemos encontrar un lazo común entre ambas figuras. Ambas dicen el presente e implican un compromiso vital con él.

¿Cuál puede ser, entonces, la tarea de la filosofía cuando ésta se encuentra en medio del acontecimiento, en este caso en medio de la pandemia? Quizá se trate simplemente de retornar a las preguntas fundamentales, preguntas acerca de nuestra finitud, de la contingencia originaria de nuestra relación con el mundo, de los límites de nuestro pensar. Se trata al mismo tiempo de una tarea sencilla pero gigantesca que pone en tensión aquello que de lo que hablaba Patočka como el quiebre del orden ordinario de nuestras vidas, quiebre que puede hacernos adentrar en lo escalofriante de una vida donde no hay certezas y donde parece reinar la contingencia pero que, al mismo tiempo, es origen de la vida espiritual y de la filosofía. El filósofo, pues, "se expone de verdad a lo negativo y su vida consiste en estar al descubierto" (Patočka, 2007, p. 254).

Al mismo tiempo, la voz filosófica se puede aunar, como tantas veces ocurrió en la historia de la filosofía (sobran ejemplos: Marx, Sartre, Simone de Beauvoir, etc.), con la voz profética. Pensar las cuestiones fundamentales y denunciar la serie de injusticias que atraviesan este mundo donde desplegamos nuestras existencias. La pandemia puso de relieve la finitud y la contingencia, pero también las desigualdades sociales, la convivencia de privilegios con la ausencia de derechos, de sobreabundancia y de escasez. No hace falta, entonces, intentar decir el futuro: el presente, por sí mismo, nos convoca a una tarea titánica.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

---------- (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias.

Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pretextos.

Marx, K. y Engels, F. (1948). *Manifiesto del Partido Comunista*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme.

Ricoeur, P. (2012). *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Prometeo.

¿De quién es esta tumba?
Muerte y sacrificio en pandemia

Lucas Franco
UNGS - UNC
lnfranco88@gmail.com

"Me invade una angustia largamente olvidada
y toda miseria humana se apodera de mí"

Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto. Una tragedia*

La muerte es un tema que ha sido tratado por todas las ramas del pensamiento. Su distancia cognitiva nos despierta vertiginosas reflexiones alrededor de numerosas variantes. Se ha sabido sostener, por ejemplo, que la filosofía y la literatura actúan como anestésicos ante la ansiedad que nos provoca tan delicado –y tan humano– tópico. Nos sentimos atraídos y, a la vez, esquivos ante su posibilidad. Y, en los tiempos que corren, tomó presencia innegable en todos los sectores de la sociedad. Ahora, nos pega de frente y, con violencia intempestiva, nos recuerda la fragilidad que nos constituye.

En el marco de los artículos que componen este volumen, pretendemos trazar algunas líneas entre las distintas investigaciones de las que formamos parte y los posibles vínculos o aristas que nos llevan, directamente, a pensar el problema nuclear de la actualidad: "la pandemia". A continuación, pretendo ensayar algunos conceptos problemáticos alrededor de este tópico. Las preguntas girarán alrededor del lugar que ocupa *la muerte* dentro del *logos* de nuestras sociedades. Mejor aún: girarán alrededor del lugar que ocupa dentro del contexto de pandemia, de sociedades que entran y salen de cuarentena, dentro de la lógica que esta nueva enfermedad nos ha traído. Sobre todo, pensar cómo se posiciona, como quien dice, en la *nueva realidad* a la que nos hemos arrojado nosotros mismos.

Dentro de los estudios que tomo parte, y hacia los cuales dirijo mis investigaciones, pretendo reflexionar alrededor de la cosmovisión trágica que atraviesa la nervadura de las sociedades. Sostengo que es posible reflexionar sobre el problema político solamente si aceptamos su costado trágico. Es decir, la política y las sociedades que la llevan a cabo están

surcadas por la tragedia; esta las compone, las atraviesa, les brinda cierta identidad. En este panorama conceptual, los dos autores nucleares que diagraman, tanto mis lecturas como mis reflexiones, son William Shakespeare y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Intentaré que ambos se muestren, en términos generales, en las siguientes líneas.

Muertes trágicas y muertes dialécticas

Respecto a mis lecturas de Shakespeare, le doy vueltas a una pregunta un tanto compleja, específicamente sobre una de sus piezas –y sobre uno de sus finales– más famosos: ¿por qué mueren Romeo y Julieta? Es decir, ¿por qué la tragedia invade, tan abruptamente, lo que todo el tiempo se manifiesta como una comedia? La obra podría haber terminado con Julieta escapando hacia Mantua, reencontrándose con Romeo y ambos vivir felices. Pero, si eso hubiese pasado, Shakespeare no sería Shakespeare. Entonces, ¿por qué hay tragedia? Aquí echo mano a Hegel. La extiendo intentando asir dos o tres conceptos que me aclaren el panorama. Y encuentro, respecto de la pregunta originaria, es decir, respecto del porqué de la muerte de los jóvenes amantes, dos aristas: la condición natural del ser humano y la ineludible experiencia de su propia muerte, por un lado, y el sacrificio en pos del desarrollo de la historia, por el otro. Más concreto aún: por un lado, la muerte vista de modo *trágico* y natural, objetivo; por otro, la muerte vista de modo *dialéctico*, con un sentido, con cierta dirección.

Siguiendo algunas directrices generales, podemos decir que, en la *Fenomenología del espíritu*, encontramos tres abordajes respecto de la muerte: la muerte como culminación natural de la vida; el miedo a la muerte como idea regulativa en el proceso de constitución de una sociedad; y la superación de la muerte mediante un modo racional-especulativo de sobrevivencia. Sin ahondar demasiado, diré que el problema de la muerte atraviesa la realidad –del modo en que esta es pensada en la *Fenomenología*–, porque está constituida por la fuerza de la dialéctica, motor que opera con la negación como principio vital de su racionalidad. De estos tres momentos o abordajes, aquí haré referencia, de manera general, a uno de ellos: la muerte como culminación natural de la vida.

Dichas referencias no hacen sino recordarnos que somos *seres para la muerte*. Somos, esencialmente, seres antropológicos, con un principio y un final o, para decirlo de manera más humana, un nacimiento y una muerte. Dice Hegel en el Prólogo a su *Fenomenología*: “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (2009, p. 24). Así, para Hegel, somos temporales y finitos: nacemos,

invadimos la naturaleza, la negamos, la transformamos, nos transformamos, erigimos la historia y, finalmente, morimos. Dicho de otra manera: somos históricos. Y porque la historia es memoria, y porque nosotros somos históricos, es que establecemos actos y rituales que, además de despedirnos, humanizan nuestra muerte. Esos rituales nos recuerdan nuestra antropología más descarnada, despertándonos hacia la conciencia de nuestro propio desgarramiento. Finalmente, eso nos diferencia de la *naturaleza viva*, la cual nos empeñamos en negar. Esta dura; nosotros vivimos. Aquella ocupa un espacio y un tiempo; nosotros, también, una historia. Aquella es repetición eterna; nosotros, eterna innovación.

Si acudimos a Shakespeare, sus piezas están llenas de referencias de tal índole. Tomaré aquí sólo una, quizá de las más simbólicas: "¿De quién es esta tumba, compañero?" (*Ham.* 5.1.99) le interroga el príncipe Hamlet a un lumpen-harapiento sepulturero, quien canta, jovial, al borde del desgarramiento abismal de nuestra propia existencia. Claro, Dinamarca –como Argentina– está llena de tumbas, pero con tumbas sin nombres. Nuestro pasado está lleno de tumbas, de fosas sin nombres y, en muchos casos, sin cuerpos. Un pasado lleno de muertos que no descansan. Nuestro presente nos ofrece tumbas vacías, también sin nombres, aún sin cuerpos, a la espera de ser ocupadas. Pero el panorama no es solamente nuestro. El mundo excava fosas comunes, tumbas idénticas en formas y tamaños, a la espera de ser habitadas. La *peste*, tal y como la que azota a Mantua e impide a Romeo anoticiarse de que Julieta no está muerta, por el contrario, está dormida –genial *desentendido trágico* de la pluma shakesperiana–; esta peste que se ha esparcido por todo el mundo y que nos trae –como a Romeo–, la puñalada final a nuestras trágicas vidas.

Como explica Hegel: la naturaleza dura. No tiene conciencia de sí, no tiene rituales simbólicos. Es pura "inmediatez abstracta, es decir, lo que sólo *es* en general" (Hegel, 2009, p. 24). De alguna manera, la pandemia que estamos atravesando, nos muestra eso: personas que dejan de durar, que mueren solas, aisladas, sin familiares, sin despedidas. El *absoluto desgarramiento* se hace presente, día a día, aumentando el conteo de víctimas que, cual fría estadística, es informada por los medios de comunicación y por los entes estatales. Son la muestra de aquellos que han vivido vidas humanas, pero que han atravesado muertes trágicas, quietas, anónimas, aisladas.

Hegel sabe que aceptar la muerte es lo más difícil, lo más terrible. Pero, al mismo tiempo, nos recuerda que aceptarla es lo que nos hace seres humanos. Ahora, ¿cómo pedir que acepten la muerte aquellos que son víctimas de la ineficacia, del mal manejo de los recursos,

del insalubre amontonamiento de animales destinados al consumo, de las precarias condiciones de vida posibilitadas por un precario sistema basado en la ventaja y la desigualdad? Porque, a pesar del discurso que se ha querido instalar, la actual pandemia no nos iguala. Muy por el contrario: reafirma nuestras desigualdades, las muestra, las exterioriza. Por ello, quizá, deberíamos pensar en sus muertes como *sacrificiales*.

Decía más arriba que, para abordar a Shakespeare y su *Romeo y Julieta*, formulo la siguiente pregunta: ¿por qué mueren los jóvenes amantes? E intento resolverla con los análisis que Hegel hace respecto de la historia. Allí, sostiene que su racionalidad está impulsada por la búsqueda de su autoconciencia absoluta. Es decir, el espíritu lucha por saberse el producto de su propio esfuerzo. Sale de sus sombras para encontrarse con la luz de la conciencia en-sí y para-sí. Eso es la *voluntad libre*, que ejerce su desarrollo y crecimiento a través de distintos pueblos históricos. Dice Hegel: "la sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto" (2010, p. 59). Los distintos pueblos son los sujetos que encarnan la realidad del espíritu. La historia busca un fin particular y, al alcanzarlo, el pueblo se consume en su propia lógica: "el espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere" (2010, p. 63).

Los individuos históricos, entonces, son los medios a través de los cuales la historia se realiza. Esta, con *astucia*, busca darse forma a costa del sacrificio de los sujetos. Pero no de todos, más bien de algunos, muy particulares. Son los que Hegel llama *héroes*, carne y cuerpo del espíritu, "los que realizan el fin conforme al concepto" (2010, p. 95). En *Romeo y Julieta*, los héroes son, justamente, Romeo y Julieta. Subjetividades bellas, jóvenes y eternas. Ambos son el contenido subjetivo de la historia de Verona; y ambos son sacrificados por ella, que busca realizarse y desarrollarse a través de sus muertes. En palabras del propio Romeo:

> Un pacto sin fecha con la devoradora Muerte.
> ¡Ven, amarga guía, ven, desagradable conductora!
> ¡Piloto desesperado, estrella ahora de inmediato
> Contra las escarpadas rocas, tu enferma y fatigada barca!
> ¡Esto es por mi amada! (*Bebe*.) ¡Ay, veraz boticario!
> Actúan rápido tus drogas. Así con un beso muero. (5.3.115-120)

O las palabras finales de Julieta, al despertar y observar el cuerpo poluido de Romeo: "¡Ay, feliz daga! (*Toma la daga de Romeo*) Ésta es mi vaina (*Se apuñala*) Herrúmbrate[14] allí, y déjame morir" (5.3.165-170).

El sacrificio de los jóvenes permite que la historia avance, crezca, se desarrolle. Allí, la muerte es una *muerte dialéctica*. Es una muerte que permite vislumbrar cierto futuro. Esto lo vio Hegel en su propia Alemania. En el panorama de desolación que dejó Napoleón con sus tropas, se permitió ver el desarrollo dialéctico de la historia: los muertos deben morir –y quedarse bien muertos– para que la historia avance. Quedará el rastro –como un resto– de sus memorias, hasta la última memoria que los recuerde; pero las tumbas, una y cada una de ellas, con sus propios nombres, deben estar ocupadas, llenas y quietas. Sólo así es posible encontrarle un sentido a las muertes de los jóvenes amantes; sólo así podremos entender el pacto del final de la pieza, con los viejos –que sobreviven– dándose la mano y jurando la paz ante la presencia de los poderes estatales y eclesiásticos; sólo así el futuro puede aguardar con nuevos *Romeos* y nuevas *Julietas*.

Consideraciones finales

En síntesis, ¿qué vemos hoy? Ante el mismo panorama, puestos de frente ante la posibilidad innegable de nuestras muertes, venida de la mano de una pandemia que ha cruzado el transcurrir cotidiano de las personas, ¿qué podemos decir? En la metafórica de la pieza shakesperiana, si tomamos las muertes de Romeo y de Julieta como *muertes trágicas*, la historia no podría avanzar, no tendría sentido, sería pura contingencia y la tragedia nunca podría ser conjurada. En cambio, si leemos el final de la pieza y lo pensamos desde la lógica *dialéctica*, sus muertes son la propia historia sacrificándose a través de los *héroes*, quitándose de encima el lastre de sus configuraciones pasadas, realizándose, elevándose su espíritu a verdad y dándole un sentido a la consumación de las subjetividades. Aquí, ni siquiera se piensa en conjurar la tragedia: esta pasa a ser un contenido necesario del caminar del espíritu.

[14] Podemos hacer un llamado aquí y recuperar la nota del traductor de la pieza. Al poner la palabra *herrúmbrate*, aclara: "*Rust*, en inglés. Algunos prefieren *rest* (descansa)" (*Rom.*, 2010, n. 189, p. 133). El concepto de *herrumbrarse* la daga en el interior de Julieta, de permanecer allí, de oxidarse en ella, de *descansar*. Similar al final de *Hamlet*: "El resto (*rest*) es silencio" (5.2.337). Por otro lado, la persistencia de vincular la muerte como amante de Julieta, al metaforizarla como una *daga* que la penetra; y no cualquier daga, sino la "daga" de Romeo. Con esta simbología de la muerte de Julieta (causada por la penetración de la daga de Romeo, es decir, por su amor mutuo), Shakespeare está, por un lado, uniendo de manera definitiva a los dos amantes, los está volviendo uno solo como muestra de amor verdadero; y, por otro lado, está preñando de vida a las sociedades venideras; está embarazando a la sociedad con la posibilidad de dar a luz, todo el tiempo, nueva relaciones, nuevos *Romeos* y nuevas *Julietas*.

El *momento hegeliano*, tal y como los grandes sistemas filosóficos, nos ha prometido la paz perpetua, la libertad absoluta y el reconocimiento de nuestra igualdad tan deseada. ¿Podemos ver eso hoy? ¿Sirve de algo la trágica realidad que nos atraviesa? La búsqueda del saneamiento y las políticas que tienen por objetivo salvar vidas, son el camino correcto. Pero, ¿cómo pensar a los que se han ido? ¿Cómo pensar a los que, sin saberlo aún, se irán? ¿Son héroes trágicos que han sido sacrificados por la historia, la cual busca, de manera abrupta, desarrollarse y encontrarse con su propia libertad? O, muy por el contrario, ¿son los que han perdido, víctimas de la desidia, del egoísmo, de la falta de capacidad –o de interés– para respetar los mandatos exigidos en favor del bien público?

Hegel entiende que somos seres naturales, finitos, perecederos. Y es justamente esa condición la que nos hace históricos. El amor pasional de Romeo y Julieta, el sacrificio ofrecido para que futuros jóvenes puedan amarse, sin restricciones, sin impedimentos, es lo que propicia el avance de la historia. Allí, hay enseñanza y hay crecimiento. Sobre el final de la pieza, los viejos Montesco y Capuleto aprenden la lección, se dan la mano, prometen erigir monumentos que nos recuerden cuánto cuesta la libertad, la igualdad, el respeto por el bien común. Estamos rodeados de víctimas de una pandemia de larga data: la indiferencia, el desprecio, la desigualdad, el egoísmo. Estas víctimas, ¿son, como diría Hegel, *héroes* que entregan su cuerpo y su vida para que el espíritu rompa con los cascarones que lo recubren, haciendo surgir el andar de la historia? O, muy por el contrario, ¿son un número más de *muertes trágicas*, aisladas, que han vivido vidas sin oxígeno, con el aire viciado, distanciados de todos? ¿Cómo pensar las víctimas de esta tragedia? ¿Cómo recordar sus muertes?

Bibliografía

Hegel, G. W. F. ([1807] 2009). *Fenomenología del espíritu* (trad. W. Roces). FCE

Hegel, G. W. F. ([1822-1827] 2010). *Filosofía de la historia universal* (trad. J. Gaos, vol. 1). Losada

Shakespeare, W. ([1595] 2015). *Romeo y Julieta* (trad. C. Picazo). Colihue.

Shakespeare, W. ([1603] 2016). *Hamlet* (trad. E. Rinesi). Ediciones UNGS.

De la escritura confinada al cuerpo de la escritura

Eduardo García Elizondo
Universidad Nacional de Rosario
eduelizondo@yahoo.com.ar

Dentro de las formas de articulación de lo simbólico en el *corpus* de escritos de Walter Benjamin, la figura del encierro está íntimamente ligada al estatuto de la escritura concebida como unidad de sentido. Esta concepción, caracterizada por él como no dialéctica (2009, p. 465), es heredada de los binarismos de las metafísicas tradicionales, conforme a los cuales lo escrito se constituye como materialización o manifestación de un contenido positivizable *(Inhalt* es el significante alemán utilizado en sus discursos).

En sus trabajos críticos más emblemáticos, como *Origen del* Trauerspiel *alemán* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, el autor, en cuanto filósofo-escritor, leerá, en términos retóricos profanos, las categorías metafísicas sacralizadas por la estética moderna, como las de apariencia y esencia de las obras de arte, que encuentran su apoteosis en la interpretación sistemática del discurso de la filosofía de Hegel. (El ideal clasicista, que neutraliza los intervalos críticos de la estética hegeliana, retiene a la obra de arte en su esquematismo tradicional. En él imperan la función ritual y el valor cultural tras los que la apariencia se presenta como manifestación de un contenido desplegable o en cuanto percepción aurática).

Como es habitual en las construcciones discursivas de la crítica de arte benjaminiana y el tratamiento particular de cada forma estética, la decadencia de lo escrito –ligado a la percepción aurática de la obra de arte tradicional– no carece de una mediación historiográfica. Esta clase de mediación, nombrada por el autor como "pequeña historia" o "protohistoria", resulta inseparable de cada caso estético que se interprete en sus ensayos críticos. En ellos el discurso histórico dispone de una doble caracterización. Por un lado, se instituye a través de una composición micrológica articulada sobre la base de fragmentos. Y, por otro, de manera simultánea, el modo de exposición de las imágenes y los detalles trabajados encabalgan lo histórico al momento ficcional constitutivo de los discursos. Por esta doble vía, entonces, la

percepción aurática de las obras y su modo de interpretación tradicional son expuestas mediante una historia-ficción que indica los vaticinios de su decadencia. Después de la irrupción del cine y de la fotografía, el primado de la forma perceptual de la obra aurática y la aproximación a su fin son puestos en consonancia con los experimentos artísticos ya ejecutados por los dadaístas, quienes en su vocación por producir "un envilecimiento radical de los materiales" artísticos priorizaron de las obras "su inutilidad como objetos de recogimiento contemplativo" y degradaron el estatuto de la escritura al reinstituirlo en el contexto de un uso inusitado hasta el momento, en el que los significantes son reunidos como "basura verbal" (Benjamin, 2013, p. 88).

Leída *après coup*, la caída de la representación de los escrito como lugar de confinamiento, reflexión o exteriorización sémica, ya está en juego en los usos de la forma alegórica experimentada por la interpretación barroca de los *Trauerspiele*. En ellos las imágenes, presentadas en tanto *cuerpo* escritural, emancipan lo escrito de una apreciación armónica, inmanente y orgánica, así como también lo alejan de cualquiera de los modos de interpretación de la mimesis tradicional (ciertamente, de procedencia clasicista) y de sus respectivas derivas hermenéuticas. A diferencia de la mimesis tradicional, en los *Trauerspiele* el cuerpo (*Körper*) de los símbolos adquieren su "derecho supremo", afirma Benjamin (2012, p. 263). No obstante, ese derecho no hay que dejar de entenderlo como el más engañoso de todos los derechos, en referencia al derecho superlativo de enmudecer o la posibilidad real de cada forma simbólica de perecer o afirmarse como materialidad extrema, vaciada de sentido.

Varias cosas resulta imprescindible distinguir a partir de esta diferenciación. *Körper* es el significante que el escritor utiliza para poner énfasis en el carácter material de una corporeidad, incluyendo la de la escritura (Benjamin, 2015, pp. 41-45 y 2012, pp. 261-265). Con este uso, a su vez, marca una diferencia cualitativa con el uso del significante *Leib*, el cual, en distintos contextos discursivos, puede aparecer vinculado a una configuración corpóreo-espiritual, ya sea en el plano antropológico o en un nivel de análisis de tipo retórico de los símbolos de la escritura (Benjamin, 2015, p. 41 y 2010, IV-I, p. 9). Al mismo tiempo, de manera equívoca, ambos significantes son traducibles por *cuerpo*.

En los *Trauerspiele*, la naturaleza es presentada en cuanto *Körper* y deja de ser concebida como *physis* o contenido externo a ser imitado. Citamos un fragmento clave que testimonia esta ruptura:

> la alegorización de la *physis* solo puede imponerse con energía en el cadáver. Y los personajes del *Trauerspiel* mueren porque tan sólo así, como cadáveres, ingresan en la patria alegórica. Perecen no en función de la inmortalidad, sino en función del cadáver. "Él nos deja su cadáver / como prenda del último favor", dice la hija de Carlos Estuardo a propósito de su padre, quien, por su parte, no se olvidó de pedir que a ella la embalsamaran. La vida, contemplada desde la muerte, es producción de cadáveres. No es recién con la pérdida de los miembros, ni con las transformaciones del cuerpo que envejece, sino con todos los procesos de ablación y purificación que lo cadavérico se va desprendiendo trozo a trozo del cuerpo [*der Reinigung fällt Leichenhaftes Stück für Stück vom Körper ab*]. (Benjamin, 2012, p. 263)

La operación de lectura que aquí encontramos consiste en pensar la apariencia estética desde una esfera en la que ella sea expuesta bajo el dominio de una experiencia o forma de percepción radicales, que encontrarán nuevos clímax de irrupción en las vanguardias históricas, el cine y la fotografía. El ámbito incondicionado de la experiencia estética no puede dejar de ser pensado en su implicación con la esfera retórica del habla. El significante alemán utilizado por Benjamin es *Sprache*, el cual nos parece más pertinente traducir por *habla*, conforme a la analogía estructural que atraviesa sus ensayos estéticos, la cual consiste en lo siguiente: "como toda forma de habla [*Sprachform*] […] puede ser captada como documento de la vida lingüística [*des Sprachelebens*] y de sus posibilidades, así también cada forma artística [*Kunstform*] contiene […] el índice de una determinada configuración […] del arte" (2012, p. 84). Mientras que la acepción *habla* se sitúa en filiación con el arte retórico (debido a que no se desentiende de la instancia de acto de enunciación, constitutiva para cada obra de arte y/o forma de comunicación discursiva), las otras acepciones posibles, como *lengua* o *lenguaje*, no llegan a demarcar el aspecto primordialmente retórico- performativo que en su uso alcanza el término *Sprache*.

En escritos diversos, Benjamin insiste en no dejar de advertir una *no identificación* crucial para entender los problemas y categorías del discurso de la estética. Esta no identificación concierne a la partición entre *Gehalt* y *Sinn* –término identificable en sus textos con *Inhalt*– . Tanto *Gehalt* como *Inhalt* pueden ser traducidos por *contenido*. La diferencia crucial entre uno y otro término, con que juega en su apropiación el autor, reside en que en el significante *Gehalt* resuena un uso participial que presenta a lo que está en posición de

contenido como consecuencia de un conjunto de mediaciones. Mientras que, por el contrario, con el término *Inhalt* concibe el contenido como aquello que mora dentro de determinado continente y, en tanto tal, es extraíble, codificable, positivizable o transparentizable frente a su mera envoltura, es decir, resulta separable de ella (Benjamin, 2012, p. 202). En su acepción analítica, por ejemplo, *Inhalt* refiere al contenido prescripto de forma unilateral y aséptica en el índice de un libro o de un documento. Asimismo, *Gehalt* dispone de otras sobre determinaciones retóricas que vuelve a aquello que nombramos y traducimos como *contenido* algo mucho más interesante y polifónico. *Gehalt* puede también significar concentración química, sustancia, salario, sustento; con esta última significación, Benjamin caracteriza el contenido de la obra de arte en vinculación con lo que en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe nombra como "lo carente de expresión [*Das Ausdruckslose*]" (1991[1972-1989], p. 181).

Pues bien, ¿cómo interpretamos entonces estas variaciones equívocas que interceden el cuerpo de la escritura? Leemos en ellas formas de intercambio que ponen en juego determinaciones específicas que posibilitan concebir el contenido de lo escrito mediatizado por una economía simbólica instituida bajo un doble esquematismo de pérdidas y excesos, de enajenación y *plus* valor, de tachadura de significados y demasía de significación. Ello se debe a que el contenido de lo escrito, en cuanto *Gehalt*, resulta inseparable de las formas de exposición. De modo que, *en* ellas, el contenido es inscripto y se nos presenta siempre de modo negativo, sin nunca poder positivizarse como si fuera una entidad autónoma y aislable del acto performativo de su exposición.

En esa dirección, podemos interpretar la escritura por una vía retórico-performativa emancipada de su confinamiento hermenéutico y emplazada como cuerpo o corporeidad irreductible (*Körper*), desde la cual los analizadores primordiales de la exposición o comunicación indirecta –tales como la voz, la imagen, el otro, lo dicho y lo escrito– convergen en cuanto modos de articulación de lo simbólico, encausados por un doble movimiento dialéctico, en el que podemos reconocer lo escrito en lo leído o lo leído en lo escrito, la voz de lo escrito o lo escrito de la voz, a partir de la pérdida de sentido.

A propósito de las experiencias retórico-estéticas de la escritura vinculadas con la comunicación indirecta y con la lectura, traigo a consideración la pregunta que reiteradas veces solemos plantear: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso filosófico contemporáneo y sus prácticas investigativas desde un estatuto de la escritura que la presente

emancipada de su representación externa y cuáles son los límites que nos conducen a devenir a mero tópico aquello que en los malentendidos de las tradiciones tiene función de problema? Si bien la pregunta no debe su razón de ser a este contexto socio-histórico particular, ni pretende extinguirse más allá de esta desconcertante coyuntura, sí nos hace pensar de un modo más patente, quizás como nunca, los diferentes analizadores que inexorablemente atraviesan de forma indirecta nuestras prácticas investigativas. La pregunta, reformulada, interpela el lugar que ocupan las intersecciones e inquietudes retóricas en la producción de los discursos dentro del campo de la filosofía. En contextos como este, ellas retornan de un modo aún más violento, en problemas en torno al otro de la lectura, la lectura como malentendido agonístico de las tradiciones, las formas escriturales que forjan la experiencia lectora o las que la obstruyen, etc. Estos interrogantes nos conducen a un análisis acerca de *cómo* se emplazan el otro, la voz, las imágenes y las tradiciones en cada discurso. Entiendo que ellos nunca deberían dejar de estar situados tras la práctica de una escritura que fuera concebida como cuerpo, es decir, en cuanto *acto* que, al mismo tiempo que produce determinados efectos de lectura o cierto saber, instituye las condiciones de posibilidad y las reglas por las cuales ellos son reconocidos como tales.

Referencias

Benjamin, Walter (1991) [1972-1989]. *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhauser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

---. (2007-2010). *Obra completa*. ABADA.

---. (2012). *Origen del* Trauerspiel *alemán*. Gorla.

---.(2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itaca.

---. (2009). *Libro de los pasajes*. Akal.

---. (2015). *Sobre el amor y temas afines (Un problema europeo)*. Gorla.

Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Akal.

Investigar Filosofía Medieval... ¿en tiempos de pandemia?

Nicolás A. Lázaro
CONICET-UNR

Introducción

En este trabajo cruzaremos dos tipos de lecturas: primero, algunas referidas a los tiempos de COVID-19, *Pandemia* (Žižek, 2020a) y las tres compilaciones de la editorial ASPO (*Sopa de Wuhan*, *La fiebre*, *Posnormales*). Segundo, las reflexiones de John Marenbon (2011) en torno a la necesidad y/o utilidad de continuar estudiando todavía hoy Filosofía Medieval, y su análisis de Pedro Mantas España (2019) al recuperar la "tesis de lo *intempestivo"* de Bernard Williams presente en Marenbon. El punto de encuentro lo intentaremos dar al responder: "Investigar Filosofía Medieval... ¿en tiempos de pandemia?".

Ideas a propósito del COVID-19

El libro *Pandemia* de Slavoj Žižek (2020a) fue el primer ensayo que nos abrió el panorama acerca de la situación COVID-19. La pregunta fundamental de Žižek es: "¿Cómo va a cambiar la pandemia no ya nuestras vidas, sino la sociedad entera?" (2020a, p. 4). Esta pregunta se comprende mejor al leer el párrafo del cual es corolario:

> Sobre la conexión entre la expansión de la pandemia y nuestro modelo socioeconómico. Sobre la covid-19 como última advertencia ante la crisis ecológica que nos sobrevuela. Sobre la necesidad de no quedarse en la mera reflexión ingenua sobre cómo esta crisis nos enseña qué es lo verdaderamente esencial, sino de pensar qué forma de organización social sustituirá al Nuevo Orden Mundial liberal-capitalista. ¿Cómo va a cambiar la pandemia no ya nuestras vidas sino la sociedad entera? (2020a, p. 4).

Su análisis se circunscribe a la crisis generada en torno al sistema liberal-capitalista por el coronavirus en el orden político-económico. Žižek nos invita a evitar quedarnos en la "reflexión ingenua de lo frágiles y débiles que somos" e intentar no sucumbir a la "superficial tentación" de "metafisiquear" la cuestión. Es acertada la propuesta de esquivar explicaciones

circunscriptas a beaterías sensibleras, semejantes a las domingueras prédicas hodiernas, pues las de antaño eran más sustanciosas...

Lo que considero procedente, en nombre del verdadero espíritu filosófico, es plantear *también* metafísicamente la cosa. ¿Por qué deberíamos renunciar *a priori* a poner el debate en el marco de la filosofía primera? Este modo de actuar lleva ínsita la cuestión dogmática de negar la posibilidad de pensarlo en términos metafísicos.

Le doy la razón, por un lado, en que no hay que abordar el tema como lo hacen los gurúes espirituales. Por otro, no veo por qué no debamos tratarlo a partir de, o llegando a, la consideración de qué es lo verdaderamente esencial.

En este sentido, la siguiente afirmación me parece que obedece más a un prejuicio que a una realidad histórica: "Deberíamos resistir la tentación de tratar la epidemia actual como si tuviera una significación más profunda: el castigo justo pero cruel de la humanidad por la desaforada explotación de otras formas de vida de la Tierra" (2020a, p. 12). A esto me refería:

> Si buscamos un mensaje oculto, nos situamos en la premodernidad: tratamos nuestro universo como algo que se comunica con nosotros. Aun cuando nuestra supervivencia se viera amenazada, hay algo tranquilizador en el hecho de que nos veamos castigados, de que el universo (o Alguien-de-ahí-fuera) nos plante cara. Nosotros somos importantes de una manera profunda. Lo realmente difícil es aceptar el hecho de que la epidemia actual es el resultado de la pura contingencia, que simplemente ha ocurrido y no hay ningún significado oculto (2020a, p. 12)[15].

La misma idea la repite muchas veces: "no deberíamos perder el tiempo con meditaciones espiritualistas tipo New Age acerca de cómo «la crisis del virus nos permitirá centrarnos en lo esencial de nuestras vidas»" (p. 64). Otro caso: "¿Qué podemos hacer para sobrevivir a la presión mental de vivir en una época de pandemia? Mi primera regla aquí es: no es momento de buscar ninguna autenticidad espiritual, ni de enfrentarnos al abismo último de nuestro ser" (p. 68). Y en este último: "No pienses demasiado a largo plazo, céntrate en el hoy, en lo que harás hasta que te acuestes" (*Ibíd.*).

¡Fuera los metafísicos! ¡Aquí no tienen nada que ver, ni hacer! "Si vemos las cosas desde una perspectiva más amplia, somos una especie que no posee una importancia especial"

[15] Alain Badiou también insiste en esta tendencia "oscurantista" de interpretar el coronavirus: "Parece que la prueba epidémica disuelve en todas partes la actividad intrínseca de la Razón, y que obliga a los sujetos a regresar a los tristes efectos (misticismo, fabulaciones, rezos, profecías y maldiciones) que en la Edad Media eran habituales cuando la peste barría los territorios" (2020, p. 70).

(p. 12). Tal argumento es ambivalente. En las antípodas escribe justamente lo contrario Gabriel Markus:

> Los virus en general plantean un problema metafísico no resuelto. Nadie sabe si son seres vivos. La razón es que no hay una definición única de vida. En realidad, nadie sabe dónde comienza. ¿Para tener vida basta con el ADN o el ARN, o se requiere la existencia de células que se multipliquen por sí mismas? No lo sabemos, igual que tampoco sabemos si las plantas, los insectos o incluso nuestro hígado tienen consciencia. ¿Es posible que el ecosistema de la Tierra sea un gigantesco ser vivo? ¿Es el coronavirus una respuesta inmune del planeta a la insolencia del ser humano, que destruye infinitos seres vivos por codicia? (Markus 2020, pp. 130-131)[16].

Más adelante leemos:

> Cuando pase la pandemia viral necesitaremos una pandemia metafísica, una unión de todos los pueblos bajo el techo común del cielo del que nunca podremos evadirnos. Vivimos y seguiremos viviendo en la tierra; somos y seguiremos siendo mortales y frágiles. Convirtámonos, por tanto, en ciudadanos del mundo, en cosmopolitas de una pandemia metafísica. Cualquier otra actitud nos exterminará y ningún virólogo nos podrá salvar" (Markus 2020, p. 134).

Por otra parte, también Agamben escribe contra las posturas de Žižek y de Badiou de no considerar la cosa a partir de la cuestión religiosa. "Sobre lo que necesitamos reflexionar es sobre la necesidad de religión que la situación ha hecho aflorar" (Agamben, 2020, p. 136). Detengámonos en su explicación:

> En el discurso de los medios de comunicación, la terminología tomada del vocabulario escatológico que, para describir el fenómeno, recurre obsesivamente, sobre todo en la prensa estadounidense, a la palabra "apocalipsis" y a menudo evoca explícitamente el fin del mundo es un indicio de esto. Es como si la necesidad religiosa, que la Iglesia ya no es capaz de satisfacer, buscara otro lugar

[16] Aquí la presentación que hace de Gabriel Markus el editor de *Sopa de Wuhan*, p. 129: "es un filósofo alemán y profesor universitario de filosofía desde los 29 años de edad, el más joven de Alemania. Autor del libro que fue superventas en Alemania *Por qué el mundo no existe*. Junto al filósofo italiano Maurizio Ferraris, padre de la nueva corriente filosófica denominada nuevo realismo, encabeza en Alemania este movimiento. En su obra *Yo no soy mi cerebro, Filosofía de la mente para el siglo XXI* (2016) realiza una crítica contra el eurocentrismo actual".

> en el que consistir y la encontrara en lo que de hecho se ha convertido en la religión de nuestro tiempo: la ciencia.
>
> Esta, como cualquier religión, puede producir superstición y miedo o, en cualquier caso, usarse para difundirlos" (*Ibíd.*).

A este respecto, señala el Dr. José Romero[17] que muchos intelectuales continúan analizando los fenómenos desde sus "domicilios teóricos": dando las mismas claves interpretativas para los diferentes acontecimientos de los somos testigos a lo largo de la historia. Situación acabadamente descripta también por Patricia Manrique:

> Si esta nueva situación se piensa con prisa, el resultado puede ser un desfile de visiones particulares acopladas a la situación, una cierta repetición de esa visión que, de modo general, tenemos de las cosas, plasmando nuestra impronta en lo que sucede: ideología y bastante yoicidad donde personalmente anhelo autenticidad y escuchar, tocar el sentido de lo que llega. Porque reducir a la mismidad no debiera ser el papel de la filosofía, aunque la filosofía, conviene recordarlo siempre para no violentarla más de lo necesario, no sea más que «un decir entre otros decires» (Manrique 2020, pp. 147-148).

Por un lado, la postura de Markus Gabriel al reconocer que hay ciertas cosas que todavía "no sabemos", y la de Agamben, por otro, al incorporar la cuestión religiosa al análisis del fenómeno coronavirus, traslucen cierta frescura intelectual (cuanto menos).

Más adelante congeniaremos esta tesis de los "domicilios teóricos" con la de lo intempestivo de Marenbon y Mantas España. Dicho esto, sí me parece destacable el giro romántico de Žižek al hablarnos del "trabajo que valga la pena":

> Sí, hay un trabajo arduo y agotador para muchos de los que se enfrentan a los efectos de la epidemia, pero es un trabajo importante en beneficio de la comunidad, que acarrea su propia satisfacción, no el estúpido esfuerzo de intentar triunfar en el mercado. Cuando un trabajador sanitario acaba totalmente exhausto después de trabajar muchísimas horas, cuando un cuidador ya no puede más por culpa de su exigente trabajo, sufren un cansancio muy distinto al agotamiento de aquellos obsesionados por hacer avanzar su carrera. Es un cansancio que vale la pena (Žižek 2020a, p. 17).

[17] Autor y coautor, entre otros, de los siguientes libros: *La Marrana. Infidelidad, celos y melancolía* (2013), *La educación en su laberinto. Análisis y propuestas para una salida* (2017), *5x10 pacto educativo nacional: la urgencia de una cartografía de cambio para la educación obligatoria 2020-2030* (2020).

Claro, vale la pena porque –lo dijo– trabajan por el bien común, por el beneficio de la comunidad. Y esto sí que nos hace un poco especiales... Quiero decir: el hecho de que cientos de miles de personas entreguen su tiempo y su vida, que trabajen abnegadamente por el bien de los otros, nos amplía la perspectiva sobre nosotros mismos y nos hace pensar que sí somos una especie que tiene algo de especial.

Volvamos a la pregunta de Žižek: "¿Qué ha fallado?" (Žižek 2020a, p. 7). Porque, claramente, algo ha fallado si el origen de esta pandemia debe reconducirse a un tema ético sobre el proceder y las responsabilidades de las investigaciones (Bioética). Para el autor, el culpable es el capitalismo y lo que hace falta es "una plena solidaridad incondicional y una respuesta coordinada a nivel global, una nueva forma de lo que antaño se llamó comunismo" (Žižek 2020a, p. 30). Independientemente de estas y otras afirmaciones ideológicas, ciertos pasajes resultan alarmantemente descriptivos:

> Muchos comentaristas liberales y de izquierdas han observado que la epidemia del coronavirus sirve para justificar y legitimar medidas de control y regulación de la gente, medidas que hasta ahora eran impensables en una sociedad democrática occidental. El confinamiento de toda Italia es sin duda la aspiración totalitaria más brutal hecha realidad (Žižek 2020a, p. 38).

Retoma luego el planteo de Agamben[18] sobre la creciente tendencia a utilizar el estado de excepción como paradigma del gobierno normal, a pesar de que sea a través de decretos u otros documentos constitucionalmente válidos:

> Todas estas divisiones apuntan a esa fatal limitación de la preocupación liberal-izquierda: que el aumento del control social provocado por el virus prosiga después de que este desaparezca y constriña nuestra libertad. Los individuos reducidos al pánico de la mera supervivencia son sujetos ideales para la introducción del poder totalitario. El peligro es muy real: un caso extremo es el primer ministro húngaro Viktor Orbán, que aprobó una ley que le permite gobernar por decreto durante un periodo indefinido de tiempo (Žižek 2020a, pp. 61-62).

[18] Recordemos la apresurada nota de Agamben publicada el 26 de febrero de 2020 en *Quodlibet.it*, donde "el filósofo italiano de renombre internacional", tras poner en tela de juicio lo real o fingido de la por entonces incipiente pandemia, se pregunta: "Si esta es la situación real, ¿por qué los medios de comunicación y las autoridades se esfuerzan por difundir un clima de pánico, provocando un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras?" (Agamben 2020, p. 18).

Las restricciones impuestas a la libertad emanadas del decreto-ley del gobierno italiano, traen para Agamben los siguientes efectos:

> a) prohibición de expulsión del municipio; b) prohibición de acceso al municipio o zona en cuestión; c) suspensión de eventos o iniciativas de cualquier tipo; d) suspensión de los servicios de educación para niños o escuelas de todos los niveles y grados; e) suspensión de los servicios de apertura al público de museos y otras instituciones y lugares culturales; f) suspensión de todos los viajes educativos, tanto en Italia como en el extranjero; g) suspensión de los procedimientos de quiebra y de las actividades de las oficinas públicas; h) aplicación de la medida de cuarentena con vigilancia activa (Agamben 2020, pp. 18-19).

La reflexión de Paul B. Preciado está en sintonía con el planteo de Agamben:

> Las epidemias, por su llamamiento al estado de excepción y por la inflexible imposición de medidas extremas, son también grandes laboratorios de innovación social, la ocasión de una reconfiguración a gran escala de las técnicas del cuerpo y las tecnologías del poder (Preciado 2020, pp. 175-176).

Por supuesto que no todos están de acuerdo con Agamben o Preciado. Tal el caso de Jean-Luc Nancy:

> Giorgio dice que los gobiernos toman todo tipo de pretextos para establecer estados continuos de excepción. Pero no se da cuenta de que la excepción se convierte, en realidad, en la regla en un mundo en el que las interconexiones técnicas de todas las especies (movimientos, traslados de todo tipo, exposición o difusión de sustancias, etc.) alcanzan una intensidad hasta ahora desconocida y que crece con la población. La multiplicación de esta última también conduce en los países ricos a una prolongación de la vida y a un aumento del número de personas de avanzada edad y, en general, de personas en situación de riesgo (Nancy 2020, p. 30).
>
> No hay que equivocarse: se pone en duda toda una civilización, no hay duda de ello. Hay una especie de excepción viral – biológica, informática, cultural – que nos pandemiza. Los gobiernos no son más que tristes ejecutores de la misma, y desquitarse con ellos es más una maniobra de distracción que una reflexión política (*Ibíd.*).

El análisis de Žižek continúa tras preguntarse si al final de este inconmensurable suceso generado a causa del coronavirus nos espera la barbarie. Allí dice que estamos atrapados en una triple crisis: médica, económica y psicológica, cuyo diagnóstico completa Bifo Berardi: "Lo que provoca pánico es que el virus escapa a nuestro saber: no lo conoce la medicina, no lo conoce el sistema inmunitario. Y lo ignoto de repente detiene la máquina" (Berardi 2020, p. 37). Luego remata: "El terror es una condición en la cual lo imaginario domina completamente la imaginación" (Berardi 2020, p. 53). Sobre este tema de la propagación del terror no abro aquí un paréntesis, puesto que merece todo un debate y una reflexión que habrá que dar en algún momento.

La permanente propagación del coronavirus ha puesto sobre el tapete otros "virus ideológicos" que permanecían desde larga data en nuestras sociedades: "noticias falsas, teorías de conspiración paranoicas[19], explosiones de racismo" (Žižek, 2020b, p. 21). Extraordinariamente cercana a la posición de Žižek está la posición de Raúl Zibechi, lacónicamente expresada: "La pandemia es la tumba de la globalización neoliberal, en tanto la del futuro será una globalización más 'amable' centrada en China y Asia Pacífico" (Zibechi, 2020, p. 115).

La explicación de Žižek a esta cuestión viene, nuevamente, desde su domicilio teórico, donde privatización = barbarie y colectivismo = civilización. En sus palabras:

> Pero quizás otro virus ideológico, y mucho más beneficioso, se propagará y con suerte nos infectará: el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad más allá del estado-nación, una sociedad que se actualiza a sí misma en las formas de solidaridad y cooperación global.
>
> A menudo se escucha especulación de que el coronavirus puede conducir a la caída del gobierno comunista en China, de la misma manera que (como el mismo Gorbachov admitió) la catástrofe de Chernobyl fue el evento que desencadenó el fin del comunismo soviético. Pero aquí hay una paradoja: el coronavirus también

[19] Esto me llama la atención. Páginas más adelante escribe Žižek: "Contra estas esperanzas demasiado fáciles [en alusión a los dichos del presidente Donald Trump en su visita a la India, con respecto al modo relativamente sencillo en que esta epidemia alcanzará su pico y luego pasará], lo primero que hay que aceptar es que la amenaza llegó para quedarse. Incluso si esta ola retrocede, reaparecerá en nuevas formas quizás incluso más peligrosas" (Žižek, 2020b, p. 25). Me detuve en este pasaje precisamente por su carácter paranoico: ¿por qué han de venir nuevas formas e incluso más peligrosas? Lo que es peor: ¿por qué vendrán *inmediatamente* luego de esta "ola de epidemia viral"? De hecho: la última gran pandemia de la que tenemos alguna noticia es la mal llamada Gripe Española, que sucedió 100 antes del coronavirus. Quiero decir: ¿de dónde la posibilidad de que las nuevas olas sean más peligrosas? A mi entender, estas son tesis o teorías "conspiranoicas".

> nos obligará a reinventar el comunismo basado en la confianza en las personas y en la ciencia. (Žižek, 2020b, p. 22)

También Santiago López Petit reflexiona en este sentido. "El neoliberalismo se pone descaradamente el vestido del Estado guerra. El capital tiene miedo. La incerteza y la inseguridad impugnan la necesidad del mismo Estado" (López Petit, 2020, p. 58). A juicio de Badiou, hay que aprovechar esta crisis para "trabajar en nuevas figuras de la política, en el proyecto de lugares políticos nuevos y en el progreso transnacional de una tercera etapa del comunismo" (Badiou, 2020, p. 77)[20]. También va en esta línea el extenso análisis d David Harvey titulado: *Política anticapitalista en tiempos de COVID-19* (cf. Harvey, 2020, pp. 79-96).

Frente a todas estas posturas, excluyendo parcialmente la de Agamben, Byung-Chul Han escribe:

> Žižek afirma que el virus ha asestado al capitalismo un golpe mortal, y evoca un oscuro comunismo. Cree incluso que el virus podría hacer caer el régimen chino. Žižek se equivoca. Nada de eso sucederá. China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia. China exhibirá la superioridad de su sistema aún con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta. El virus no puede reemplazar a la razón (Han, 2020, pp. 109-110)

Su conclusión es terminante: el virus no vencerá al capitalismo porque la verdadera revolución, la única posible para él, es aquella que proviene de las personas racionales decididas a poner límites al capitalismo destructivo[21]:

> La revolución viral no llegará a producirse. Ningún virus es capaz de hacer la revolución. El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa (Han, 2020, p. 110).

[20] La primera etapa es la de su invención. La segunda la de su experimentación estatal (implementación), "interesante pero finalmente vencida" (Cf. Badiou, 2020, p. 77).

[21] "Confiemos en que tras el virus venga una revolución humana. Somos NOSOTROS, PERSONAS dotadas de RAZÓN, quienes tenemos que repensar y restringir radicalmente el capitalismo destructivo, y también nuestra ilimitada y destructiva movilidad, para salvarnos a nosotros, para salvar el clima y nuestro bello planeta" (Han, 2020, p. 111).

Hasta aquí, algunas ideas que hemos querido presentar y repasar de nuestras lecturas sobre la pandemia y el Covid-19.

Filosofía Medieval, todavía hoy

En otro trabajo (Lázaro, 2020) hemos avanzado sobre el valor de estudiar Filosofía Medieval. Aquí nos proponemos rescatar abreviadamente aquellas reflexiones, para luego hacerlas entrar en diálogo con la actual situación que a causa del Covid-19 vivimos.

El trabajo referido de Marenbon se divide en tres partes[22]: (I) Algunas justificaciones para el estudio de lo que él llama "filosofía anticuada"; (II) El problema de la filosofía medieval y la religión; y (III) Por qué no deberíamos estudiar filosofía medieval. Nos interesa la primera parte, donde nos ofrece una explicación acerca de su distinción entre filosofía anticuada (*antiquated philosophy*) y la filosofía del pasado que guarda relación con la hodierna y por ello no necesita de mayor justificación. Nos dice: "la mayor parte de la Filosofía Medieval (tomada en su conjunto como filosofía del pasado), es anticuada". La "filosofía anticuada" es la que necesita de una justificación. Marenbon compila seis y ofrece luego la suya. Así las resume Mantas España:

> La primera de ellas, la "justificación filosófica", defiende que los argumentos de la filosofía "anticuada" son una contribución útil para el debate actual; la segunda ("histórica") propone el estudio de la "filosofía anticuada" como algo que pertenece a la Historia, pues su valor se vincula al interés general que podrían aportar los estudios históricos; la tercera ("división del trabajo") se presenta como una superación de las dificultades que se encierran en la segunda, a saber, que los historiadores se centren en los elementos y secuencias históricas de los procesos (históricos), mientras que los filósofos se concentran en focalizar el análisis de los argumentos; la cuarta justificación ("los grandes filósofos") asume que la filosofía resulta una materia de estudio tan difícil como exclusiva, a lo largo de la Historia sólo ha existido un puñado de grandes filósofos y el estudio de sus obras resulta del mayor interés; la quinta ("el enfoque literario") admite que si grandes maestros como Virgilio, Shakespeare o Cervantes son lectura obligada en

[22] A partir de aquí, seguimos y nos referimos a la presentación que hace Mantas España, 2019, p. 4 y ss.

> cualquier curriculum que se precie, no lo serán menos obras como la *República* de Platón, las *Confesiones* de San Agustín o las *Meditaciones* de Descartes; la sexta ("hacer que lo extraño resulte familiar") tal vez sea la posición más próxima al pensamiento de Marenbon […]; finalmente, la última de las justificaciones se expone como respuesta a la pregunta "¿Alguna [justificación] mejor?" (Mantas España, 2019, pp. 5-6)

Marenbon puntualiza que Williams ve en parte la historia de la filosofía como un "hacer que lo familiar parezca extraño" (Marenbon, 2011, p. 71). Para justificar su existencia, dice Williams, la historia de la filosofía debe mantener una distancia histórica respecto del presente, y debe hacerlo en términos que sustenten su identidad como filosofía. Esto resulta útil, "porque es precisamente en esta medida que nos puede ayudar a desplegar ideas del pasado para comprender las nuestras". La idea de Williams indica una forma en que la filosofía anticuada puede servir a la filosofía de ahora, ¡en virtud de que es anticuada! Ahora sí, la justificación de Marenbon:

> Mi propia justificación para estudiar la filosofía anticuada, basada en las ideas que acabo de esbozar, es esta: estudiar la historia de la filosofía (cuya mayor parte es anticuada) es una forma –una muy buena y probablemente indispensable– para llegar a comprender lo que es la filosofía. Los filósofos, en su trabajo cotidiano, se ocupan de plantear y resolver problemas filosóficos. Uno de éstos, que debería ser central para cualquier filósofo genuinamente comprometido, es la cuestión acerca de qué es la filosofía, qué tipo de cuestiones son las cuestiones filosóficas y cómo y con qué finalidad han de ser respondidas (Marenbon, 2011, p. 72)

Según Marenbon tenemos tres formas diferentes de justificación del estudio de la *antiquated philosophy*: considerándola como una disciplina histórica y especializada dentro de la filosofía, concebida para ayudar a los filósofos a comprender mejor su tema y responder a las preguntas de segundo orden que se planteen al respecto; tomándola como parte de una historia intelectual más accesible para historiadores intelectuales, junto con otros fenómenos intelectuales; considerándola como parte de una educación general basada en la lectura y en los comentarios introductorios de grandes temas del pasado. Finalmente, nos dice que su "especial preocupación radica en (i), que es la única base de la historia de la filosofía como

disciplina académica individual. Pero (i), (ii), y (iii) están interconectadas. La investigación y la escritura sobre (i), fructifica el trabajo en (ii) y (iii)”[23] .

La clave interpretativa la brinda Mantas España al decir que Marenbon toma de Williams la tesis “lo intempestivo”:

> Williams había insistido en que la contribución de una Historia de la Filosofía a la filosofía no podrá consistir en atraer voces del pasado que puedan participar en el debate contemporáneo, sino en mostrar voces del pasado que, no pudiendo tomar parte en la disputa, tengan la capacidad de poner en tela de juicio cualquier supuesto que contribuya al debate contemporáneo (Mantas España, 2019, p. 22).

Luego de tan diversas lecturas, nos propusimos encontrar un punto de intersección al plantear el problema que intitula nuestro trabajo. Seguidamente, quisiéramos ensayar una respuesta que dista mucho de ser conclusiva.

Pensamientos finales

Recapitulando... Por un lado, se ha dicho que la cosa seguirá más o menos igual, pero que se profundizarán las ideologías o políticas capitalistas. Por otro, que nos dirigimos hacia un socialismo-comunismo de escala universal. Hay “alarmistas” que afirman que seguiremos habitando un mundo en se profundizará el neoliberalismo y “triunfalistas” que ven con buen ánimo este mismo pronóstico (la profundización del neoliberalismo). El optimismo o el pesimismo frente a la misma proyección reflejan las dos caras de la misma moneda: el “domicilio teórico”. Lo destacable es que la pandemia no ha movido siquiera un ápice a los intelectuales, que se han instalado cómodamente a pensarla.

Aquí entra la reflexión de Marenbon: los filósofos en general han de hacer de lo familiar algo extraño y no de lo extraño algo familiar. Marenbon recordó que Williams dijo que, para justificar su existencia, la historia de la filosofía ha de mantener una distancia histórica con el presente, y que ha de hacerlo para preservar su identidad como filosofía. Aunque esta idea todavía no ha sido desarrollada lo suficiente (cf. Marenbon, 2011, p. 71).

La sugerente inversión de los términos obrada por Marenbon siguiendo a Williams, nos hizo ver cómo algunos de los pensadores que hemos leído han familiarizado el fenómeno del coronavirus, sus causas y sus consecuencias, con su propia inclinación ideológico-política. Casi todos los discursos que presentamos en la segunda parte de este texto no han salido del

[23] Cf. Marenbon, 2011, p. 73.

cómodo recinto de su domicilio teórico para enfrentar el coronavirus, sino que lo han invitado a pasar, incluso forzándolo tal vez. Ahora bien, ¿cómo ha de contribuir el estudio de la Filosofía Medieval al ejercicio propuesto por Marenbon?

En primer lugar, el solo hecho de "hacer extraña la pandemia", de plasmar menos "yoicidad" (en palabras de Manrique) en los acontecimientos que analizamos, arrebatándoles su singularidad fenoménica propia, es ya de por sí un aporte. En segundo lugar, el medievalista se ve constreñido en su quehacer cotidiano a tratar con debates, discusiones, conceptos, hechos, etc., que muchas veces no existen o que han dejado de existir. En este sentido, un modo de pensar la pandemia podría consistir en hacer el ejercicio de representarnos el mundo actual, sus situaciones y sus circunstancias, como si no existiesen y nunca hubiese existido el Covid-19. Tal vez, sólo tal vez, por la vía negativa podríamos verla contrastivamente en sí misma.

Es decir: quien puede explicar la disputa de los universales, el cisma de oriente, el descubrimiento de nuevas rutas de comercio y de América, la invención de la imprenta, la revolución protestante, etc., ha tenido que imaginar un orden de cosas, un *statu quo* antecedente a los hechos que ponemos como ejemplos para recrear una serie de sucesos consecuentes. Para finalizar, diría que los medievalistas podrían ayudarnos a pensar un mundo que no es para entender el que sí es, haciendo de lo familiar algo extraño.

Bibliografía

Agamben, G. (2020). *La invención de una pandemia*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 17-19.

Badiou, A. (2020). *Sobre la situación epidémica*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 67-78.

Berardi, F. (2020). *Crónica de la psicodeflación*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 35-54.

Lázaro, N. A. (2020). *Medioevofobia . Notas sobre la investigación acerca de la Filosofía en la Edad Media*, en revista *Patristica et Mediaevalia*, nº 2, pp. 117–128. Disponible en: doi.org/10.34096/petm.v41.n2.9380

López Petit, S. (2020). *El coronavirus como declaración de guerra*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 55-58.

Mantas España, P. (2019). *¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo intempestivo*, en *Anuario Filosófico*, nº 52(2), pp. 1-25.

Marenbon, J. (2011). *Why Study Medieval Philosophy?*, en van Ackeren, M., Kobusch, T. & Müller, J., *Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*. Berlín: Walter de Gruyter, pp. 65-78.

Nancy, J.-L. (2020). *Excepción viral*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 29-30.

Žižek , S. (2020a). *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona: Anagrama.

Žižek, S. (2020b). *Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kil Bill' y podría conducir a la reinvención del comunismo*, en Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan*. Bs. As.: ASPO, pp. 21-28.

Persuasión y temor en el *DRN* de Lucrecio

Mattos Roberto
UNSAM–LICH–UBA
mattos.schafer@gmail.com

Introducción

El temor es uno de los tópicos centrales del *DRN* de Lucrecio. Las lecturas realizadas hasta el presente suelen contemplarlo en virtud de la fisiología y la ética epicúrea. Partiendo del supuesto de que esta sensación psicofísica resulta esencial para el desarrollo de la visión lucreciana en torno a las aptitudes persuasivas de los constructos imaginarios de los vates (*somnia vatis*)[24], esta ponencia pretende llevar a cabo una lectura desde una perspectiva retórica. De aquí que nuestra labor consistirá en dar cuenta de uno de los aspectos centrales de los que se nutre la propuesta retórica del poeta. Nos referimos a la puesta en juego de un supuesto que moviliza a toda la corriente epicúrea: todo ser humano que desconozca la verdadera doctrina (*vera ratio*) se encuentra vulnerado –padece del temor (*timor*) inducido– por los tremebundos instrumentos de la religión (*religio*)[25]. Se trata de un supuesto que examinaremos a la luz de dos figuraciones lucrecianas de la humanidad, las que surgen de dos comparaciones:

1. la del ethos (*ἦθος*) de Epicuro y el del resto de los mortales,
2. la de la imagen del niño.

1. Primera figura

Para evidenciar los rasgos esenciales de la primera figura es preciso llevar a cabo un relevamiento de los contrastes que emergen de la *σύγκρισις* realizada entre ambas partes. Los mismos bien pueden ser determinados, sobre todo, en el despliegue del encomio esbozado en la segunda cincuentena de versos del libro I:

> Cuando la vida humana, ante los ojos, estaba postrada vergonzosamente en tierra, oprimida bajo la pesada superstición religiosa, la que exhibía su cabeza desde las regiones de los cielos, amenazando con su horrible aspecto a los mortales, un

[24] Cf. Mattos (2019: 97-118).
[25] En relación a las distintas acepciones de este término recomendamos la lectura de Springer (1977-55-61).

> hombre de Grecia se atrevió primero a elevar frente a ella sus ojos perecederos y a oponerse. A éste ni los relatos sobre los dioses, ni el rayo, ni el cielo con su amenazador resonar lo retuvieron, sino que estimularon todavía más el caluroso vigor de su ánimo en su anhelo de ser el primero en cortar los apretados cerrojos que obstaculizan las puertas de la naturaleza. Así, el vigor de su inteligencia ganó y se adelantó más allá de las llameantes murallas del mundo recorriendo todo el universo con la potencia de su ánimo. De donde como vencedor nos indica qué seres pueden y qué seres no pueden nacer, qué normas determinan a cada cosa su poder y sus límites inmutablemente fijos. En consecuencia la superstición, sometida a sus pies, queda a su vez aplastada y a nosotros la victoria nos eleva hasta el cielo. (62-79)[26]

A nuestro modo de ver, los diversos contrastes entre las figuras de la humanidad[27] y Epicuro se producen desde la primera escena, la cual es esgrimida en el período temporal formado entre los versos 62-67. En rigor, en la prótasis (I.62-65) Lucrecio comienza a gestar el *ἦθος* de la humanidad conforme a su vinculación con la *religio*. En los términos que ilustra el subyugamiento de una sobre la otra, interpretamos, el filósofo brinda una de las mayores muestras de cuán vulnerable habría de resultar una humanidad desprovista de la *vera ratio*. El carácter indefinidamente permanente del dominio que la *religio* ejerció sobre aquella se vislumbra en el verbo "*iaceret*" (I.62); carácter que refuerza mediante el uso del participio "*opressa*" (I.63). La inferioridad de una y la superioridad de la otra se aprecian en la ubicación espacio-metafórica asignada a cada una: la humanidad está por debajo –"*in terris", "sub religione"* (I.63)– de su contraparte, la que, en un juego sutil con el lugar donde se manifiestan los mitificados fenómenos atmosféricos más asombrosos, es situada por encima, en lo más alto –"*a caeli regionibus*" (I.64).

Se trata, en efecto, de un estado de cosas que, en línea con su propuesta retórica, presumimos, se produce conforme a la capacidad de la *religio* para promover el *timor*. En primer lugar, tal presunción se sustenta en el único rasgo que el poeta asigna a la figura

[26] *Humana ante oculos foede cum vita iaceret/in terris oppressa gravi sub religione,/quae caput a caeli regionibus ostendebat/horribili super aspectu mortalibus instans,/primum Graius homo mortalis tollere contra/est oculos ausus primusque obsistere contra;/quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti/murmure compressit caelum, sed eo magis acrem/inritat animi virtutem, effringere ut arta/naturae primus portarum claustra cupiret./ergo vivida vis animi pervicit et extra/processit longe flammantia moenia mundi/atque omne immensum peragravit mente animoque,/unde refert nobis victor quid possit oriri,/quid nequeat, finita potestas denique cuique/qua nam sit ratione atque alte terminus haerens./quare religio pedibus subiecta vicissim/opteritur, nos exaequat victoria caelo.* Las traducciones ofrecidas son nuestras.

[27] Alude a ella de manera genérica empleando los términos "*vita humana*".

forjada en su personificación: su horrible aspecto (*horribilis aspectus*) (I.65). En segundo lugar, se sostiene en virtud de una posterior remisión a esta prótasis, remisión en la que asegura que el *timor* domina (*contineo*) a los mortales que, desconociendo las verdaderas causas por las cuales se producen los fenómenos naturales, las adjudican a vengativas y celosas deidades (I.151-154). El grado de certeza con que Lucrecio esgrime estas afirmaciones bien se puede vislumbrar en la expresión con que comienza el pasaje, "*ante oculos*"; no inocentemente alude en ella a las bases de los criterios de verdad epicúreos[28].

La apódosis (I.66-67) del período temporal muestra que el *timor* inducido impide a los hombres rebelarse contra su opresor. Tal impedimento, el que Lucrecio concibe en términos de incapacidad[29], se aprecia a la luz del contraste que se genera en el origen de la edificación del *ἦθος* de Epicuro. Y lo hace, en este como en otros encomios, apelando a enaltecer su figura por sobre la del resto de los mortales; procedimiento en el que, interpretamos, devalúa notablemente la figura de su contraparte. Aquí, dicho enaltecimiento se lleva a cabo en la descripción de dos hechos que conforman un hito histórico: el filósofo del jardín fue el primer (*primus*) hombre en rebelarse (*obsisto*) y vencer a la *religio*[30].

En las acciones constitutivas de la rebelión –"*religione… tollere contra…obsistere contra*" (I.66-67),"*neque fama deum nec fulmina nec minitanti murmure compressit caelum* (I.68-69), *inritat animi virtutem*" (I.70), las que resultan completamente opuestas a las de la sumisión– "*foede …iaceret*" (I.62), "*oppressa gravi sub religione*" (I.63)–, Lucrecio eleva el *ἦθος* de Epicuro en virtud de su invulnerabilidad al *timor*. La manifestación concreta de esta última bien se puede apreciar en la construcción de la figura del vencedor (*victor*)[31], instancia que ilustra invirtiendo la posición espacio-metafórica asumida por los actores de la primera escena: la *religio* es ubicada de manera humillante por debajo –"*pedibus subiecta*"– de Epicuro (I.78)[32]. Según lo descripto en las escenas, la victoria (*victoria*) de Epicuro, la que vuelve victoriosos a sus seguidores, consiste en hacer uso de sus criterios de indagación y

[28] Cf. Epi., *Ep. Hdt.* 38, 47, 50, 62 y Lucr. IV. 462-521.

[29] Porque si los humanos supiesen que hay un final preciso para sus males tendrían alguna razón para oponerse a los temores supersticiosos y a las amenazas de los vates. Sin embargo, ahora, no hay medio alguno, ni posibilidad de oponerse por lo que hay que temer en la muerte castigos eternos (I. 107-111) *aerumnarum homines, aliqua ratione valerent/religionibus atque minis obsistere vatum./nunc ratio nulla est rest andi, nulla facultas,/aeternas quoniam poenas in morte timendum.*

[30] Cf. también III. 1-2.

[31] Graca (1989: 3) afirma que el encomio del proemio al primer libro presenta la estructura típica del elogio a un general victorioso.

[32] Desde el punto de vista literario, Florio (2008: 70) asegura que la heroización de Epicuro es "una significativa innovación frente a la tradición llamada poesía didáctica".

descubrimientos[33]. De aquí que la *vera ratio* es considerada un medio indispensable para revertir el permanente estado de *timor* en que se encuentran sumidos los mortales. En buena medida, este hecho, el que revela el carácter indispensable de la doctrina, se hace aún más patente en el tercero y cuarto elogios

> tan pronto como tu doctrina, salida de tu entendimiento divino, empieza a anunciar la naturaleza del universo, se retiran lejos los temores del ánimo...[34] (III.14-16)
>
> mediante doctrinas verdaderas… trazó un límite … al miedo[35] (VI.24-25)

En la repetición de uno de los principales logros de la gesta es posible apreciar la reaparición del supuesto en el que Lucrecio da por hecho que todo ser humano se encuentra vulnerado por los medios empleados por la *religio*.

2. Segunda figura

Otra figura en la que se baraja el supuesto en cuestión es la del niño:

> Pues, así como los infantes tiemblan y temen a todo en medio de ciegas tinieblas, así nosotros tememos, a veces en medio de la luz, peligros que no debieran aterrarnos más que aquellos que temen los niños entre tinieblas e imaginan que les van a acontecer. Por esto, es necesario que este temor y estas tinieblas del ánimo no los disipen ni los rayos del sol ni las saetas luminosas del día, sino la contemplación y el análisis de la naturaleza. (II.55-61)[36]

A través de la misma Lucrecio evidencia la vulnerabilidad de los mortales carentes de la doctrina enfatizando un rasgo inherente a esta etapa de la vida humana: la susceptibilidad a ser atemorizados con suma facilidad. Antes de destacar los términos esenciales del planteo, es indispensable contemplar este rasgo a luz de la visión lucreciana en torno a las capacidades cognitivas del ser humano según su desarrollo psicofisiológico.

En un intento por demostrar que el cuerpo (*corpus*) y la mente (*animus/mens*) nacen (*gigno*) y crecen (*cresco*) juntos, dividiendo la vida biológica del hombre en tres etapas, el

---

[33] En línea con una afirmación efectuada en el segundo elogio (III. 9), el poeta convierte al filósofo griego en el primer descubridor de estos medios.

[34] "*nam simul ac ratio tua coepit vociferari/ naturam rerum divina mente coorta/ diffugiunt animi terrores…*".

[35] "*veridicis… dictis/.. statuit … timoris…*".

[36] *nam vel uti pueri trepidant atque omnia caecis/in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus/inter dum, nihilo quae sunt metuenda magis quam/quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura./hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest/non radii solis neque lucida tela diei/discutiant, sed naturae species ratioque.* Formulaciones similares se repiten en VI. 35-41 y I. 146-148.

filósofo establece que respecto a la adultez –segunda etapa–, durante la niñez –primera etapa–[37] la *mens* humana presenta sus capacidades notablemente disminuidas: concretamente, un juicio (*sententia/consilium*) más débil (*tenuis*) y una fuerza (*vis*) menor (III.448-450).

Las consecuencias que estas cualidades presentan para esta etapa de la vida bien se pueden apreciar en la célebre y ya mencionada analogía de la copa endulzada con miel (I.935 -941 y IV.10-17), claro ejemplo de la ingenuidad y la ignorancia que caracterizan al niño. En la misma, el filósofo describe el procedimiento por medio del cual los médicos logran que los niños ingieran gustosos una sustancia que, al menos por una de sus características organolépticas, deberían de rechazar: el amargo y curativo ajenjo (*absinthia*). Se trata, en efecto, de un éxito que obtiene de aprovecharse de la imprudencia propia de su edad "*puerorum aetas inprovida*", la que le permite engañarlo sin que ofrezca la menor resistencia[38].

En línea con lo dicho, se encuentra el pasaje previamente citado. Cuando Lucrecio asegura que los niños temen a todo –"*pueri trepidant atque omnia caecis in tenebris metuunt… pavitant finguntque futura.*" (II.55-56 y VI.35-36)–, hace patente una de las consecuencias derivadas de las limitaciones cognitivas que no presentan los adultos. El filósofo considera los temores infantiles como propios –inevitables– de esa etapa humana y, como tales, sólo superables en la adultez biológica. A tenor del modo en que concluye el pasaje, el poeta establece que alcanzar la madurez biológica es solo una de las condiciones indispensables para superar los incesantes temores inducidos y autoinducidos desde pequeños[39], o dicho de otro modo, para superar la vulnerabilidad característica de la primera etapa de la vida humana. Para lograrlo, es preciso alcanzar además una madurez intelectual, a la que solo se llega muniéndose de la *vera ratio*.

A modo de conclusión

Con los aspectos de las dos figuras hasta aquí sondeadas, hemos acumulado pruebas que, en buena medida, evidencian la puesta en juego del supuesto en el cual Lucrecio estima que todo desconocedor de la *vera ratio* se encuentra vulnerado –padece del *timor* inducido– por los tremebundos instrumentos de la *religio*. A la luz de estas dos figuras, es posible

[37] La tercera etapa es la vejez (III. 452-454).
[38] Tomando, sintácticamente, como sujeto a la edad, Lucrecio señala que es burlada (*ludificetur*) y engañada (*decepta*) por el artilugio del médico.
[39] Probablemente el juego del par de opuestos "*tenebrae*" - "*lux*" sirva para señalar este hecho.

apreciar el alcance y la permanencia del influjo de los constructos imaginarios de los vates (*somnia vatis*). Y es justamente su alcance y permanencia –indicadores del éxito de la *religio*– lo que, a nuestro juicio, moviliza la escritura del poema epicúreo; circunstancia que se colige en la apropiación de los objetivos del filósofo del jardín: disipar (*discutio*) las tinieblas (*tenebrae*) y el terror (*terror*) que la *religio* infunde sobre la *mens* (I.146-147; II.59-60; VI.39-40) a fin de liberarla (*exsolvo*) de los nudos (*nodi*) que lo aprisionan (I.932; IV.7).

Bibliografía Primaria

Epicuro

(1926). *Epicurus. The Extant Remains (With short critical apparatus, translation and notes).* The Clarendon press.

Lucrecio

Ernout, A. & Robin, L. (1962). *Lucrèce. De rerum natura: commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l 'art de Lucrèce et d 'une traduction des lettres et pensées d 'Épicure* (Vols. 1-3). (2a ed). Les Belles Lettres.

Godwin, J. (1992). Lucretius. De rerum natura IV (Edited with translation and commentary). Aris & Phillips Ltd.

Munro, H. [1864] (2009). *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura Libri Sex* (Vols. 2). Cambridge University Press.

Bibliografía Secundaria

Florio R. (2008). “dictis, non armis”, *Antiquité classique*, 77, págs. 61-77.

Graca, C. (1989) . *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del «De rerum natura»*. Hakkert.

Mattos, R (2019). “El potencial persuasivo de los montajes poético-imaginarios: una consideración retórico-lucreciana”. *Revista de estudios clásicos*, 46, pp. 97-118.

Springer, L. (1977). “The Role of religio, solvo and ratio in Lucretius”. *The Classical World*, 71(1), 55.

Risa pandémica

Cecilia Mc Donnell
CONICET - UNGS - UNR
cecilia.mcd@gmail.com

Desde que inició lo que hoy denominamos adecuadamente "pandemia", han salido a la luz una gran multitud de textos que buscan dar explicaciones o pretenden realizar proyecciones al futuro post pandémico. Podríamos decir que, desde los pesimismos apocalípticos hasta los optimismos ingenuos hemos escuchado (leído) prácticamente todo. Pero no debemos olvidar que este contexto no ha terminado y, como ya hemos podido comprobar numerosas veces en el curso de este año, las sorpresas abundan hasta el punto en que a más de une le ha sonsacado una risa nerviosa. Es que, poniéndonos series al respecto, ¿no comporta cierto aire de comedia morbosa que después de haber comenzado un año con catástrofes naturales y violencia de género y clasista, sobreviniera una enfermedad con espectro global, para luego continuar con más catástrofe natural, violencia institucional y la aparición de otros virus megalómanos? Probablemente, muches respondan: no. No tiene ningún aire de comedia lo que ha sucedido y lo que continúa pasando, y una respuesta de este tenor sería completamente adecuada. Nada tiene de gracioso para nosotres un contexto trágico en el que, para decirlo con cierto tono ático, los dioses matan a les seres humanes como moscas para su propia diversión. Aun así, no podemos anular la inmediatez nerviosa del gesto expresivo de la risa cuando nos enteramos de una nueva desgracia, que acompaña al ya tan remanido "esto no puede estar pasando".

Lo cierto es que este aprieto en el que nos encontramos no es nuevo. Hace 400 años, Robert Burton dejaba asentado en los anaqueles de la medicina premoderna un estudio acerca del mal conocido como *melancolía*. Por supuesto, como podrán esperar aquelles que se encuentran cercanes a los planteos de la psicología moderna, la forma de comprender este mal distaba mucho de lo que un análisis actual establecería al respecto. En ese entonces, la melancolía se encontraba ligada a un desarreglo humoral, entendiendo a los humores como un conjunto de fluidos corporales cuyo equilibro aseguraba la salud de las personas. Cuando la atrabilis o humor negro comenzaba a prevalecer en el cuerpo de un ser humano, el resultado era la melancolía, la cual podía ser detectada por la manifestación de una serie de síntomas

fácilmente reconocibles. Ya Aristóteles había nombrado una serie de características en su *Problema* XXX. Según el estagirita, "la bilis negra, que es fría por naturaleza y no se encuentra en la superficie, [...] si hay un exceso en el cuerpo, provoca apoplejía, sopor, abatimiento o miedo; pero, si se calienta demasiado, produce alegría acompañada de canto, extravíos, erupción de llagas y otras cosas similares" (Aristóteles, 2004, 954a22). Esta dualidad propia de la melancolía es retomada por Burton y retratada en dos figuras icónicas. Según el estudioso inglés,

> el filósofo Heráclito, después de una seria meditación sobre las vidas de los hombres, cayó en el llanto, y con lágrimas continuas deploraba su miseria, locura y necedad. Por otro lado, Demócrito se echó a reír, pues la vida de los demás le parecía ridícula. (Burton, 2011, p. 32).

¿Qué es lo que causaba tanta gracia a Demócrito? Esa es la pregunta que aquejaba a los abderitas de su tiempo, por lo que llamaron al médico Hipócrates para que lo examinara. Sus amigos estaban convencidos de que el filósofo se encontraba preso de algún mal, y lloraban lamentando su locura. Demócrito, por supuesto, supo dar sus razones: les seres humanes no se conocen a sí mismes y parecen incapaces de aprender de sus propios errores. Persisten en sus deseos, aunque contravengan su propio bienestar y el de sus seres queridos. Incluso si pudieran prever con certeza las desgracias futuras, porfiarían en su accionar. Luego de un largo discurso, el filósofo concluye el interrogatorio del médico: "Viendo que los hombres son tan inconstantes, embotados, inmoderados, ¿por qué no me voy a reír de aquéllos a quienes la necedad les parece sabiduría?" (Burton, 2011, p. 36). Hipócrates, impactado ante una respuesta tan mentada y profunda, concluye que el melancólico Demócrito tenía una buena razón para reír: había comprendido los males de su tiempo y esta era la razón de su risa.

Creo que esta anécdota, más allá del interés literario que podríamos tener en ella, nos deja una interesante pregunta: ¿es mejor reír o llorar ante las desgracias de la humanidad? De más está decir que no constituye una dicotomía exhaustiva: hemos sido testigues en el curso de esta pandemia de que existe mucha gente que está dispuesta a actuar y hacer frente a la situación: médiques, enfermeres, recolectores de basura, colectiveres, biotecnólogues, etc., y también, desde ya, quienes nos quedamos en nuestras casas dando clases, proporcionando apoyo pedagógico y afectivo a nuestres alumnes, e investigando para comprender un poco mejor este contexto tan hostil. Pero lo cierto es que no estamos haciendo *eso* todo el tiempo. En algún momento del día nos separamos de nuestros dispositivos electrónicos, miramos

alguna pared y nos preguntamos cómo seguir. Nos preguntamos, para decirlo de otro modo, cómo lidiar con esta melancolía que nos aqueja, y es justamente aquí, en ese momento de introspección, en donde la pregunta que nos invita a hacernos Burton reaparece con toda su vigencia 399 años más tarde: ¿es mejor reír o llorar ante las desgracias del mundo?

Considerar la risa como una respuesta potable parece, a todas vistas, una locura. No por nada numeroses filósofes a lo largo de la historia han evitado incluirla en sus sistemas. Lo cierto es que, como gesto expresivo, parece comportar una serie de elementos que podrían escaparse de un análisis serio y pormenorizado. Es, en cierto punto, algo inexplicable. Como sostiene Várnagy, "hay algo de misterioso en lo cómico, porque tratar de analizarlo es como explicar el chiste; la risa es como una espuma que desaparece cuando uno trata de agarrarla" (Várnagy 2015: 17). Por supuesto, no han faltado intentos de explicaciones desde Platón a Freud, y más adelante también. Pero no deja de ser cierto que lo cómico incluye una serie de caracteres difíciles de entrampar y explicar. A fin de cuentas, vemos que nos reímos de las desgracias, ¿pero por qué nos reímos de las desgracias?

De más está decir que difícilmente pueda darse una respuesta acabada a este último interrogante. Pero sí creo que es posible ensayar una respuesta y someterla a la aguda crítica de mis lectores. Voy a sostener como hipótesis que la risa es una buena respuesta cuando la melancolía se manifiesta, cuando se cierne sobre nosotres en este contexto que nos tiene aislades, hiperindividualizades, lejos de las calles y del barullo cotidiano. Esta hipótesis, quiero creer, comporta dos corolarios: primero, que me voy a distanciar de los escritos pesimistas que (muy acertadamente) han sabido señalar todos los males que nos aquejaron, que nos aquejan y que nos seguirán aquejando. Para decirlo de otro modo, ya hay una suficiente cantidad de escritos que manifiestan, mucho mejor de lo que yo podría hacerlo, que si no somos capaces de poner en cuestión la romantizada vieja normalidad, muy probablemente acabaremos *una vez más* en esta situación. El segundo corolario es que, aunque me vaya a centrar en un gesto expresivo que, a grandes rasgos, puede conectarse con la alegría, ello no implica que esta lectura derive en un optimismo ingenuo que sostenga que por fin se han puesto de manifiesto las contradicciones del sistema, lo cual implicaría que nos encontramos en el umbral de un mundo nuevo. En el caso de que sea necesario aclararlo, debo admitir que soy bastante escéptica de este tipo de lecturas que parecen desconocer que el capitalismo ha logrado transformarse una vez más y abrir las puertas a novedosas formas de explotación, opresión, represión (los números de femicidios, las quemas de humedales, el

teletrabajo, la represión en Guernica, las granjas de cerdos chinas, son sólo algunos de los tantos ejemplos que tenemos a la vista). Aun así, creo que vale la pena pensar en la posibilidad de resquebrajar la melancolía que a todes nos ha aquejado en algún momento de este año y, en función de tal resquebrajamiento, intentar construir comunidad, incluso en un contexto que nos tiene aislades. Para decirlo brevemente, el problema que me aqueja y que ha provocado más de una noche insomne desde que comenzó el aislamiento es: ¿cómo construir comunidad y no desesperar en el intento? Tal vez, la respuesta esté ligada a la risa.

Lo cierto es que vivimos, en cierto punto, en un mundo carnavalizado. Hace ya algunos años, Girard supo señalar que en las representaciones que nos han sido legadas en la literatura de pestes anteriores, reina un proceso de indiferenciación acompañado por una destrucción de caracteres específicos, precedido por un proceso de inversión (típico del carnaval, al menos si seguimos la lectura bajtiniana): "Las jerarquías sociales son primero violadas, luego abolidas. Las autoridades políticas y religiosas sucumben. La peste invalida todo el conocimiento acumulado y todas las categorías de juicio" (Girard, 2006, p. 144). Estamos viviendo, como testigues de la peste, un mundo descoyuntado, dislocado, patas arriba, *out of joint*, como diría el melancólico príncipe danés. La enfermedad pandémica nos iguala señalando nuestra fragilidad humana: rico o pobre, jefe o laburante, varón o mujer, todes somos susceptibles de morir a manos del virus. Pero, al mismo tiempo, señala y pone de manifiesto las desigualdades del sistema: no es lo mismo aislarse en un yate con helipuerto en altamar, que en una casilla en un predio tomado.

Lo que Girard señala en torno a la literatura concerniente a la peste, es que los rituales con los que se tramita su manifestación no se restringen únicamente a momentos pandémicos como el que vivimos en la actualidad. Muy por el contrario, "la continua vitalidad de estos temas tiene que corresponder a una continua necesidad de disfrazar y al propio tiempo de sugerir […] cierta violencia que penetra nuestras relaciones" (Girard, 2006, p. 155). Dicho de otra manera, ¿por qué, si la humanidad no vivencia constantemente pestes megalómanas, el tema del virus pandémico insiste en volver constantemente al escenario literario si no es *justamente* porque pone de manifiesto ciertas tensiones y dislocaciones que permean la vida humana a lo largo de la historia? La cuestión, entonces, es si podemos poner en jaque mediante aquella herramienta que esbocé (la comedia) el esquema trágico del sacrificio que parece exigirnos la peste, tanto en la forma concreta que estamos viviendo, como más allá de la pandemia, cuando estemos inmunizades y tengamos que volver a la tan deseada

"normalidad".

Lo interesante de estas formas literarias que nos recuerdan pestes pasadas es que, si bien señalan elementos que podríamos encontrar en nuestra realidad circundante (o en los testimonios a los que accedamos), lejos de conformar un simple espejo de acontecimientos pasados, permiten una exploración de lo que podría ser verdad o debería serlo. Para decirlo de otro modo, el discurso ficcional o literario comporta una fuerza persuasiva que no siempre parece derivarse de la lectura de un texto sistemático o de uno histórico, conformando un laboratorio literario en el que podemos preguntarnos *qué sucedería si* les seres humanes apostaran a otras formas de comunidad que no hayan encontrado encarnadura histórica hasta el momento.

Pues bien, sólo daré algunas pistas que podrán ser puestas en consideración por les ávides lectores, si lo consideran pertinente (y si no, volveré a la cuestión de la risa en estricta soledad pandémica). En primer lugar, no cabe duda de que el término "heroísmo" ha plagado la narrativa periodística en el último tiempo (sobre todo, claro está, en la primera etapa del aislamiento, antes de que se comenzaran a reclamar mejoras en las condiciones laborales y salariales). Lo cierto es que, la figura del héroe (o la heroína) se encuentra íntimamente ligada a la literatura trágica y, en particular, al sacrificio. Como bien supo señalar Williams en su estudio de la tragedia moderna, concentrar el análisis de un acontecimiento (u obra) trágico en la figura del héroe nos obliga a tomar la parte por el todo: se hace depender la salvación (o perdición) de la comunidad entera en función de aquelles a quienes se ha designado la función heroica. ¿Qué nos queda, en este contexto, a les simples mortales que nos dedicamos a la filosofía? ¿Es que no podemos hacer absolutamente nada?

Lo cómico, por otro lado, es mucho más accesible que lo trágico: no pretende de nosotres heroicidad alguna. En todo caso, se podría decir, se ríe un poco del gesto heroico y pone de manifiesto la ridiculez de la pompa (el gobernador que plagió el discurso de la noventosa película *Día de la Independencia*, se transformó en un gesto cómico que ni a la Revista Barcelona[40] se le habría ocurrido[41]). Lo cómico comporta una serie de elementos específicamente relevantes para la comprensión de nuestro mundo debido a que constituye un fenómeno exclusivamente humano (Bergson, 1947, pp. 12-13). Excepto que el ser humano

[40] La revista Barcelona, subtitulada irónicamente "Una solución europea a los problemas de los argentinos", es una revista quincenal argentina de periodismo satírico, publicada en formato de diario. Para saber más de la revista se pueden visitar sus redes sociales.
[41] Cf. el artículo referido a esta cuestión del diario *Página 12*, 09/07/2020.

intervenga adrede o casualmente, ningún elemento de la naturaleza lleva, de suyo, comicidad alguna. Para decirlo en otras palabras, el virus que nos aqueja no es, por sí mismo, gracioso. Asimismo, lo cómico es social ya que no podría ser comprendido en un completo aislamiento. Y aquí es donde encuentro su enorme potencia. Es necesario que exista, de hecho, una complicidad con otros rientes, sean reales o imaginarios. Lo cómico posee un cierto "eco" que, no obstante, nunca puede ser infinito porque siempre se restringirá a un determinado grupo y a sus exigencias específicas. La risa, además, tiene otras dos características muy interesantes: la *delación* y la *autenticidad*. Por un lado, el hecho de que riamos espontáneamente acerca de algo señala y hace saber a les otres que hemos juzgado, deseado y despreciado, que tenemos necesidades físicas que ocultamos y que todo lo alto, puro y digno que pretendemos defender tiene, en realidad, un trasfondo ridículo, impostado, desagradable. La risa, por decirlo rápidamente, nos delata. Y esta delación propia de la risa queda confirmada por el carácter insustituible, involuntario e inmediato que comporta como gesto expresivo (Barba, 2017, pp. 23, 52-53). La risa, para decirlo brevemente, delata una verdad que es imposible ocultar, y nos mancomuna indicando que todes, independientemente del papel que desempeñemos en el teatro del mundo, necesitamos de una comunidad que nos comprenda y apoye en el preciso momento en el que hemos quedado al desnudo.

Como ejemplo de lo que intento plantear, voy a considerar muy brevemente dos obras shakespearianas espejadas: *Romeo y Julieta* y *Sueño de una noche de verano*. En la primera, encontramos dos pestes en pleno funcionamiento: una que signa la obra por completo y que encuentra encarnadura en la rivalidad entre los Montesco y los Capuleto. Esta rivalidad adopta los caracteres pestíferos: no importa cuán importante sea el papel que se asuma en el marco de la obra, todes les personajes son susceptibles de morir de forma violenta por haberse puesto en contacto con la persona incorrecta sin tomar las precauciones debidas. La obra sólo concluye con la muerte de dos víctimas propiciatorias, el sacrificio del héroe y la heroína que obliga a sus xadres a dar por terminado el conflicto. La segunda peste es la que impide que el mensaje de Julieta sea entregado a Romeo, causando, finalmente, el suicido de ambes. Las dos pestes se superan, pero no sin el sacrificio de muches personajes.

Esta estructura sacrificial y catártica encuentra su doble paródico en la obra dentro de la obra de *Sueño de una noche de verano*. Esta diversión trágica, tal y como es descripta en la lista de pasatiempos de la boda de las tres parejas, que imita de manera burda el drama que aquejó a les jóvenes de la obra anterior, aburre rápidamente a las tres parejas y, lejos de

necesitar la explicación que ofrece el epílogo a la muerte de les protagonistas, Teseo solicita que se pase rápidamente al baile: las parejas ya han vislumbrado lo que puede provocar el contagio de la violencia mimética en el juego de espejos que construyeron entre elles en la noche de verano. El hecho de que no hayan sucumbido a un destino trágico como ocurrió a Romeo y Julieta o, paródicamente, a Píramo y Tisbe, se debe a que tienen la suerte de habitar en una comedia (Girard, 1995, p. 68). Les protagonistas han logrado tomar distancia y nos han ayudado a contemplar una escena trágica con los lentes de la comedia. ¿Podremos nosotres, espectadres duplicades, reírnos de ese juego de espejos y comprender que esa risa señala que nosotres mismes replicamos esa lógica de violencia sacrificial? ¿Podremos sustraernos de la lógica heroica que demanda la muerte de congéneres y pensar en la construcción de comunidades no ya desde la competencia desvergonzada de nuestros dobles, sino desde el cálido acompañamiento del afecto? ¿Podremos comprender las verdades que delata nuestra risa pandémica?

Trabajos citados

Aristóteles. (2004). *Problemas*. Gredos.

Barba, A. (2017). *La risa caníbal. Humor, pensamiento cínico y poder*. Fiordo.

Bergson, H. (1947). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Losada.

Burton, R. (2011). *Anatomía de la melancolía*. Círculo de Bellas Artes.

Equipo Editorial. (2020, julio 10). Plagio en el Día de la Independencia: Un discurso de película para el 9 de julio. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/277755-plagio-en-el-dia-de-la-independencia-un-discurso-de-pelicula

Girard, R. (1995). *Shakespeare. Los juegos de la envidia*. Anagrama.

Girard, R. (2006). La peste en la literatura y el mito. En *Literatura, mímesis, antropología* (pp. 143-160). Gedisa.

¿Dónde vivimos? Consideraciones sobre las nociones de mundo, tierra y Gaia

Pablo N. Pachilla
CONICET

La tradición filosófica del siglo XX, profundamente marcada por la fenomenología, dedicó célebres páginas a la noción de mundo. El *mundo*, en tanto plexo de significaciones, sería el *dónde* de nuestra experiencia inmediata, previo y más originario que las nociones físicas del espacio montadas sobre él. Para Danowski y Viveiros de Castro,

> todo sucede como si, de las que para Kant son las tres grandes ideas trascendentales, a saber, Dios, el Alma y el Mundo (objetos, respectivamente, de la teología, la psicología y la cosmología), estuviéramos asistiendo al derrumbe de la última idea; visto que Dios murió entre los siglos XVIII y XIX, el Alma un poco más tarde (su avatar semi-empírico, el Hombre, tal vez haya resistido hasta mediados del siglo XX), solo quedaría el Mundo, por lo tanto, como el último y vacilante bastión de la metafísica.[42] (2019, pp. 34-35)

La noción de *tierra*, por su parte, si bien menos marcada por la parca, reviste una esencial ambigüedad. A veces –como en Husserl– se refiere al horizonte no representado de la totalidad de los conocimientos humanos, el "arca originaria", suelo histórico de la humanidad, punto cero de la orientación análogo al cuerpo, que, en tanto condición de posibilidad de todo movimiento y todo reposo, no se mueve.[43] O bien –como en Heidegger–, puede referirse a la

[42] La idea es referida a Gaston, 2013.

[43] Cf. Husserl, 2006: "La apertura del mundo lo es a título de horizonte, de un horizonte que no ha sido completamente concebido, completamente traído a la representación, pero que ya está formado de manera implícita. La apertura del paisaje: el saber que termino llegar a las fronteras de Alemania, que luego viene paisaje francés, paisaje danés, etc. Yo mismo no he recorrido paso a paso lo que puebla el horizonte y tomado así conocimiento de ello, pero sí sé que otros han tomado conocimiento de un fragmento ulterior, y otros más de fragmentos adicionales. Representación, pues, de una síntesis de los campos actuales de la experiencia, que produce de manera mediata las representaciones de Alemania, de Alemania en el marco de Europa, de Europa misma, etc. Que finalmente produce la representación de la Tierra como unidad sintética resultante, de forma análoga a como los campos plurales de experiencia de cada hombre terminan unificándose, con la experiencia continuada y conexa, en un único campo de experiencia. Solo que en el primer caso yo hago mías por vía analógica las noticias que otros sujetos me dan, sus descripciones y confirmaciones, y formo representaciones universales." (Pp. 9-10.) "En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella." (P. 13.) Como explica Agustín Serrano de Haro en una nota al pie, Husserl distingue tres etapas en la génesis o constitución intencional del sentido de la Tierra: "En la primera, 'la figura originaria de la representación', la Tierra es 'el' suelo de la experiencia de cuerpos, suelo del reposo y referente de los movimientos, y no es 'un' cuerpo siquiera como posibilidad que fuese objeto de negación. En la segunda ya es un cuerpo, bien que oficia de suelo de los restantes cuerpos normales: es 'el' cuerpo universal. En la tercera, que es posible una vez que los astros aparecen como cuerpos

"aparición y surgimiento mismos y en su totalidad", "aquello sobre lo que el ser humano funda su morada" (Heidegger, 2014, p. 30). Heidegger recalca que del término tierra "hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta" (p. 30). Este es precisamente el segundo significado posible de "tierra", que le da su ambigüedad internamente al lenguaje filosófico – si bien dicha ambigüedad tiene también su correlato exterior en la división entre "filosofía" y "ciencia". En este sentido, Andrés Osswald señala que es preciso distinguir "entre un espacio habitado, que reviste siempre un carácter existencial, y un espacio objetivo caracterizado por la homogeneidad, la cuantificación y la abstracción" (2018, pp. 65-66). La Tierra correspondería, en esta segunda acepción, a una visión reduccionista ligada a la tendencia objetivante de la ciencia moderna, siendo sinónimo de *planeta Tierra*.[44] Esta concepción también encuentra defensores dentro de la filosofía. Pensadores emparentados con el realismo especulativo como Quentin Meillassoux y Ray Brassier reivindican la división entre cualidades primarias y secundarias. Para ellos, hay demasiado mundo en la filosofía y de lo que se trata es de pensar el planeta, ese objeto cuya verdadera naturaleza no nos es dada a los sentidos pero sí al entendimiento a través de las ciencias naturales.

La pregunta que nos surge en el contexto actual es si acaso fenómenos de origen antrópico como el calentamiento global y la acidificación de los océanos, y, en términos más

normales –no meros puntos de luz–, la Tierra se torna 'un cuerpo más'; orienta la experiencia de cuerpos, pero igual que podrían hacerlo otros." (P. 13.)

[44] En un artículo reciente, Facundo Martín establece una distinción entre mundo y planeta que va en este sentido: "La crisis del binomio sociedad/naturaleza conlleva, también, otras dos crisis. La primera, de tipo social/existencial, es la *crisis de la experiencia del mundo*. La segunda, más filosófica pero importante para el campo de las teorías críticas de conjunto, es la *crisis del constructivismo social*. Siguiendo laxamente algunas sugerencias de Alejandro Galliano, propongo distinguir conceptualmente entre el *planeta* y el *mundo*. Este último remite a una unidad de acción y sentido experimentada desde marcos culturalmente densos que le dan significación. La disrupción tecnológica del cuerpo propio y la emergencia climática marcan, podemos decir, *una irrupción del planeta en el mundo*. Cuando, por la tarde, vemos al sol ponerse en el este, *experimentamos* una situación que, por la mediación de conceptos abstractos y mediciones, podríamos desmentir. Sabemos, después de todo, que el sol no se pone en ningún lado. Sin embargo, en nuestra experiencia cotidiana vivimos como si el astro subiera y bajara diariamente sobre nuestras cabezas. Solo podemos suspender esa experiencia temporal y momentáneamente, asumiendo una actitud objetivante que no somos capaces de sostener más que en contextos especializados. El planeta, a diferencia del mundo, no es un objeto de la experiencia cotidiana. No *vivenciamos* el planeta, aunque vivamos en él. De igual manera, las concentraciones atmosféricas de CO_2 no son parte de nuestra vivencia del mundo, pero la afectan decisivamente. El planeta es una reconstrucción objetivada, mediada por actitudes especialistas no trasladables a las formas experimentadas de la vida cotidiana. Sin embargo, nuestra vida cotidiana está cada vez más intervenida por incursiones del planeta sobre el mundo. Si el mundo marca una experiencia de sentido en buena medida antropocéntrica, el planeta irrumpe para recordarnos que vivimos en una tierra indiferente a nosotrxs, cuyos ritmos y procesos ignoramos cotidianamente, que hasta ahora habíamos dado por sentada. La experiencia de estar en el mundo, entonces, parece que se quiebra y se ve puntuada por zonas de incursión planetaria. Lo que en otros momentos pertenecía exclusivamente a culturas de expertxs separadas de la vida cotidiana, es cada vez más un resto indigesto de realidad externa en nuestra experiencia del mundo." (Martín, 2020)

generales, el cambio en la composición de la atmósfera y las relaciones entre materia orgánica e inorgánica observados al menos durante los últimos cincuenta años, no dan cuenta de una crisis de la dualidad entre mundo y tierra, o bien entre los dos sentidos descritos del término "tierra". Si este fuera el caso, sería preciso investigar asimismo la mutación e inestabilidad de la división moderna entre *política* y *naturaleza*. Nos referimos más precisamente a la hipótesis geológica según la cual el Holoceno habría dado paso a una nueva época: el Antropoceno. El término "Antropoceno" fue inicialmente propuesto por el químico atmosférico Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer para designar la época geológica actualmente en curso, en la cual la humanidad se habría convertido en la fuerza geológica definitoria (Crutzen y Stoermer, 2000). La datación de su inicio es tema de controversia, variando según los autores entre la Revolución Neolítica (9000 a.C.) y el primer uso de un arma nuclear (1945), si bien las propuestas más aceptadas señalan la Revolución Industrial, y más precisamente la invención de la máquina a vapor (1780), como su punto de inicio (Zalasiewicz et al, 2008). El modo de interpretar este evento, sin embargo, suele caracterizarse por un fuerte dualismo, consistente en sostener que la especie humana habría roto el equilibrio de la naturaleza. Por el contrario, la propuesta de Bruno Latour (2015) consiste en poner el foco sobre el hecho de que el devenir fuerza geológica de la humanidad desdibuja la distinción tajante entre humanos y no-humanos. De este modo, en lugar de pensarlo como una humanización de la naturaleza, el autor dirige la mirada hacia el rasgo paradojal del Antropoceno: si se define por el hecho de que el *anthropos* se convierte en una fuerza de la naturaleza, es preciso decir que la definición de una fuerza de la naturaleza es precisamente escapar al poder humano. La única manera de superar la paradoja consiste, por lo tanto, en ensayar nuevos modos de repartición de las potencias que dejen de lado lo que Latour llama "la Constitución moderna" (Latour, 1991) consistente en la organización de la vida pública por medio de dos cámaras: una primera oscura, que "reúne a la totalidad de los humanos hablantes, pero sin poder debido a su ignorancia"; la segunda, compuesta de "objetos reales que tienen la capacidad de definir lo que existe pero que no tienen el don de la palabra" (Latour, 1999, p. 27). El imperativo moderno se convierte de este modo en impedir la mezcla entre estas dos cámaras, la política y la Ciencia (construcción correspondiente a lo que el autor denomina "epistemología política" y que no se corresponde con la praxis de las ciencias), única en poder hacer hablar a una naturaleza muda que debería poner orden en los asuntos humanos. Por este motivo, "[l]a naturaleza no es una cosa, un dominio, un ámbito, un

territorio ontológico", sino "una manera de organizar la división […] entre apariencias y realidad, subjetividad y objetividad, historia e inmutabilidad" (Latour, 2010, p. 476).

La emergencia de reacciones de lo no-humano en la época actual pone en cuestión esta organización ontológico-política de un modo ineludible. Si historia y geología podían permanecer separadas en el Holoceno debido a la relativa estabilidad de la última, el Antropoceno nos introduce de lleno en una *geohistoria* a partir de la cual "[l]a vieja naturaleza desaparece y deja lugar a un ser cuyas manifestaciones son difíciles de prever", un ser que, "lejos de ser estable y tranquilizador, parece constituido por un conjunto de bucles de retroacción en perpetua alteración [*bouleversement*]" (Latour, 2015, p. 402). En el mismo movimiento por el cual "la Tierra se vuelve sensible a nuestra acción", "nosotros, los humanos, nos convertimos un poco en geología" (Latour, 2015, p. 149). Este devenir geológico de la humanidad produce inevitablemente un contragolpe mediante el cual la distinción entre *construcción social* y *hecho natural* pierde todo sentido: "¿Qué 'constructivismo social', resuelto a mostrar que los hechos científicos, las relaciones de poder, las desigualdades entre los sexos no son 'sino' episodios históricos fabricados por los humanos, se habría atrevido a decir lo mismo de la composición química de la *atmósfera*?"[45] (Latour, 2015, p. 155).

Latour denomina "Nuevo Régimen Climático" a esta situación presente, en la cual "el cuadro físico que los modernos habían considerado como seguro, el suelo sobre el cual se había desarrollado siempre su historia, se ha vuelto inestable" (Latour, 2017, p. 16). Ese cuadro es el Holoceno, época geológica que comenzó hace unos once mil seiscientos años y que permitió la proliferación del *Homo sapiens* alrededor de la Tierra. Latour describe la llegada del Antropoceno en términos de un borramiento de la distinción tajante entre actor (humanos) y escenario (naturaleza): "Como si la escenografía hubiese salido a escena para compartir la intriga con los actores. A partir de ese momento, todo cambia en las maneras de contar historias, hasta el punto de hacer entrar en la política todo lo que antaño pertenecía a la naturaleza –figura que, por consiguiente, se transforma en un enigma cada día más indescifrable–." (Latour, 2017, pp. 16-17) En efecto, una vez que aquello que hasta hace poco se entendiera por "naturaleza" comienza a responder a nuestras acciones a una escala global,

[45] En el mismo sentido va la crítica tanto de Latour como de Stengers al constructivismo entendido en un sentido, digamos, previo a *Bodies that Matter* –es decir, relativo al giro lingüístico–: "la crítica, que ciertamente fue remedio, se volvió veneno porque no supo defender la verdad propia de lo que es construido, de lo que logra aguantar y hacer aguantar, de lo que es fabricado y sin embargo tiene el poder de una 'causa', que hace pensar, actuar y sentir a quienes la fabricaron." (Stengers, 2017, p. 111.)

se vuelve preciso para el pensamiento reconsiderar esa vieja dualidad entre naturaleza y cultura, naturaleza e historia, naturaleza y política. Ahora, el plano de lo político incluye lo que antaño correspondía a la naturaleza, y ya no es posible pensar en "un mundo social sin objeto frente a un mundo natural sin humano" (Latour, 2017, p. 17). En otras palabras, "la antigua Constitución que repartía los poderes entre ciencia y política se ha vuelto obsoleta" (p. 17).

Para Latour, expresiones como "relación con el mundo" o "pertenecer a la naturaleza" son particularmente engañosas, puesto que suponen la existencia de dos dominios separados (naturaleza y cultura, sujeto y objeto, humano y mundo, etc.) cuando se trata en realidad de las dos mitades de un mismo concepto, cuyo tercer elemento es el operador que distribuye los rasgos de uno y otro lado. Así, imperativos como el de "volver a la naturaleza" no tienen más sentido que el de querer atravesar una pintura para comerse la naturaleza muerta representada. No se puede "volver a la naturaleza" porque ese lugar no es sino la mitad de un concepto diseñado en la Modernidad para poner fin a disputas demasiado humanas, como se ve en expresiones como "actuar siguiendo nuestra verdadera naturaleza", el argumento principal de las derechas regionales contra la homosexualidad. En Brasil, Bolsonaro ha fundamentado su homofobia en un argumento de carácter naturalista: las parejas homosexuales no pueden tener hijos, por ende, la naturaleza no quiso que hubiera tal cosa (Page, 2016). En Argentina, monseñor Aguer realizó una peculiar crítica del film de Luca Guadagnino *Call me by your Name*, sosteniendo que "hacen pasar por natural lo que no lo es" (Infobae, 2018). Sin embargo, estos ejemplos muestran claramente que en la actualidad estas apelaciones a la naturaleza ya no funcionan, puesto que su dimensión normativa es absolutamente evidente. Como sostiene Latour, "[h]ablar de 'naturaleza', de 'hombre en la naturaleza', de 'seguir' o de 'regresar' o de 'obedecer' o de 'aprender a conocer la naturaleza', es *ya haber decidido una respuesta* a las dos preguntas canónicas sobre el conjunto de los existentes y sobre la elección de las formas de existencia que los ligan." (Latour, 2017, p. 53) Por eso utiliza "Naturaleza" con mayúscula para recordar que es una especie de nombre propio, *una figura cosmológica entre otras*, ante la cual prefiere, por cierto, aquella de "Tierra", así como la figura de "Terrícolas" a aquella de "Humanos".[46] Sin embargo, hay aún otra figura

[46] Es cierto, como señalan Danowski y Viveiros de Castro, que no queda claro quiénes son estos terrícolas para Latour: "Sin embargo, el autor de *Nunca fuimos modernos* no parece saber muy bien qué pensar de sus terrícolas. Algunas veces los concibe como una red emergente de científicos latourianos independientes (en oposición a los científicos modernistas y sus patrones corporativos), que practican una ciencia 'plenamente encarnada', dinámica, politizada y orientada hacia nuestro mundo sublunar […]. Otras veces, los terrícolas

cosmológica que, según Latour, viene hacia nosotros, y que es preciso mirar de frente so pena de enloquecer por las contradicciones en las que nos envuelve la ecología: la de Gaia.

El término proviene de la "hipótesis Gaia", formulada por el bioquímico James Lovelock, que propone la existencia de un sistema complejo de interacción a través de bucles de retroacción (*feedback loops*) entre los elementos orgánicos y los no-orgánicos del planeta Tierra, sistema cuyo funcionamiento y carácter homeostático es descrito por analogía con el de un organismo. De este modo, si el concepto de Antropoceno problematiza la distinción entre lo humano y lo no-humano, el de Gaia problematiza la distinción entre lo vivo y no lo-vivo, en la medida en que ambos existen y devienen solo en su relación mutua: los organismos no solo se adaptan a su "entorno", sino que lo modifican, y estas alteraciones influyen nuevamente sobre ellos, multiplicándose así las mediaciones causales.[47] La hipótesis ha sido ora acogida ora rechazada con virulencia por la comunidad científica, pero una elucidación conceptual de algunos aspectos clave de la misma permanece aún por hacerse. En este sentido, se presentan dos problemas principales, a saber: a) evaluar si es posible desligar dicha hipótesis de la concepción de un superorganismo totalizador, y b) evaluar si es posible concebirla sin la presuposición de una causalidad teleológica. La recepción de Lovelock por parte de Latour tiene la ventaja de ofrecer una concepción abierta y no-teleológica de Gaia; sin embargo, sus implicancias permanecen en cierta medida inexploradas debido a la ausencia de una discusión amplia de la misma por parte de la comunidad filosófica y de un cotejo con autores de la tradición.

La teoría recibió asimismo grandes contribuciones de la bióloga norteamericana Lynn Margulis. A partir del holocausto oxigénico provocado por los primeros seres fotosintéticos, las cianobacterias habrían comenzado a "construir" —no hay que pensar en intenciones de por medio— la atmósfera terrestre tal como la conocemos, aquella que posibilitó la existencia y continuidad de innumerables formas de vida a lo largo de cuatro mil millones de años. De este modo, una de las bases de la teoría de la evolución clásica, a saber, la dualidad entre *individuo* y *ambiente*, se torna borrosa, puesto que los individuos no solo se adaptan a su ambiente sino que lo modifican, y el mismo reacciona a su vez sobre aquellos, invirtiendo la relación entre

aparecen bajo el nombre de una *causa común*, que concierne a todos los colectivos del planeta pero que únicamente podría consolidarse si los futuros ex-modernos realizaran su ansiosamente esperado voto de humildad y abriesen el espacio de interlocución cosmopolítica" (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 172). Nos inclinamos desde luego por la segunda posibilidad debido a su alcance.

[47] Cabe aclarar que de acuerdo a quienes sostienen dicha hipótesis, Gaia no existiría desde siempre, sino que el sistema homeostático al que dicho nombre alude sería una propiedad emergente surgida con posterioridad al holocausto oxigénico provocado por las primeras bacterias fotosintéticas. Cf. Lovelock, 2000.

agente y paciente y generando el bucle de mediaciones entre actantes que reparte la agencia poniendo entre paréntesis las preconcepciones sobre el estatuto de los entes capaces de volición, conciencia, etc. Por supuesto, la biología evolutiva ya se había ocupado de remover la idea de una naturaleza estanca, fija o estable a lo largo del tiempo. Pero seguía albergando en gran medida la distinción entre individuo y ambiente, distinción que replicaba de un modo "secularizado" aquel modelo en última instancia teológico de un protagonista en un escenario. Fue una de las grandezas de Lynn Margulis haber contribuido a desdibujar dicha distinción al interior de la biología evolutiva. Las apropiaciones filosóficas del concepto de Gaia, sin embargo, exceden con mucho sus formulaciones científicas.

Para la filósofa Déborah Danowski y el antropólogo Viveiros de Castro,

> [l]a transformación de los humanos en fuerza geológica, es decir, en un fenómeno "objetivo", en un objeto "natural", en un "contexto" o "ambiente" condicionante se paga con la intrusión de Gaia en el mundo humano, que le da al Sistema Tierra la forma amenazadora de un sujeto histórico, un agente político, una persona moral. (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 43)

Expresiones como "sujeto histórico", "agente político" y "persona moral" resultan ciertamente sospechosas y deben ser tomadas con cautela. Para los autores, sin embargo, Gaia "designa una nueva manera de experimentar el 'espacio' alertando sobre el hecho de que nuestro mundo, la Tierra –que de repente se ha vuelto, por un lado, exigua y frágil y, por otro lado, susceptible e implacable-, ha asumido la apariencia de una potencia amenazadora que evoca aquellas divinidades indiferentes, imprevisibles e incomprensibles de nuestro pasado arcaico." (2019, p. 150) Por su parte, Isabelle Stengers sostiene que

> Nombrar a Gaia y caracterizar como intrusión los desastres que se anuncian depende […] de una operación pragmática. *Nombrar no es decir lo verdadero sino conferir a lo que es nombrado el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que el nombre llama*. En este caso, se trata de resistir a la tentación de reducir a un simple "problema" lo que es un acontecimiento, lo que nos cuestiona. Pero también hacer existir la diferencia entre la pregunta impuesta y la respuesta que se debe crear. Nombrar a Gaia como "la que hace intrusión" es también caracterizarla como ciega, a la manera de todo cuanto hace intrusión, a los destrozos que ocasiona. Por eso la respuesta que se debe crear no es una

> "respuesta a Gaia" sino una respuesta tanto a lo que provocó su intrusión como a las consecuencias de dicha intrusión.
>
> En este ensayo, pues, Gaia no es ni la Tierra "concreta" ni tampoco Aquella que es nombrada e invocada cuando se trata de afirmar y hacer sentir nuestra conexión con esta Tierra, de suscitar un sentido de la pertenencia allí donde predominó la separación y de extraer de esa pertenencia recursos de vida, de lucha y de pensamiento. Lo que se trata de pensar aquí es *la intrusión, no la pertenencia*. [48] (Stengers, 2017, p. 39 [trad. modificada])

En contraste, Latour utiliza el nombre de Gaia como el de una amenaza que se cierne sobre nosotrxs, es decir, mienta la *intrusión*, pero también se dedica a pensar la *pertenencia*, en tanto dicha intrusión requiere urgentemente una construcción política mediante el trazado de alianzas entre quienes son capaces de admitir y reconocer aquello de lo requieren para su existencia concreta. En sus lecciones Gifford, posteriormente transformadas en el libro *De cara a Gaia* (traducido al español con el desconcertante título *Cara a cara con el planeta*), Latour adopta la definición schmittiana de lo político como lo que corresponde a la distinción básica entre amigos y enemigos, para considerar dentro de la primera categoría a los terrestres o terrícolas, esto es, a quienes son capaces de respetar sus condiciones materiales de existencia, y dentro de la segunda categoría a los que no. De este modo, el concepto de tierra adquiere una nueva acepción relativa a su cercanía con Gaia, en tanto entidad que convoca a un pueblo.

A modo de conclusión

Quedan pendientes numerosas preguntas que no podemos explorar aquí. De las tres figuras nombradas en el título, todo pareciera indicar que *mundo* y *tierra* entendida como *planeta* corresponden a un esquema que comienza a verse jaqueado, si bien desde posiciones neoclásicas como la del realismo especulativo, el acontecimiento en curso podría caracterizarse como una intrusión del planeta en el mundo, lo real irrumpiendo en nuestro ilusorio *Lebenswelt*. *Gaia*, por su parte, puede definirse de múltiples maneras, lo cual representa un problema puesto que a menudo se menciona el concepto sin determinar qué se

[48] Sin embargo, no acordamos con la filósofa belga cuando afirma que interrogar a Gaia "es interrogar algo que constituye un todo", por más que entienda por ello que "las cuestiones dirigidas a un proceso particular pueden poner en juego una respuesta, a veces inesperada, del conjunto." (P. 41.) Por otra parte, Stengers hace uso de categorías problemáticas como "barbarie" o "salvaje" (p. 86).

entiende por él. Propongamos entonces, una definición: Gaia es la figura cosmológica borrosa que constituye la respuesta a la pregunta radical por el *habitar* en general. Es borrosa porque no es totalizable, aunque sí componible a través de relaciones concretas. Gaia no es un mero existenciario del Dasein, pero tampoco es el astro de la física: es la zona de indistinción y entrecruzamiento entre cualidades primarias y secundarias, donde la atmósfera y el océano se vuelven sensibles mientras que los humanos devienen factores geológicos, *oikos* sublunar no-intencional capaz empero de destruir y ser destruido. Es el lugar donde un virus trastorna la política, y la política sólo se comprende como geopolítica. No es reconfortante y no es armónica; sobre todas las cosas no es natural, ya que no trafica normatividad en lo descriptivo. La pregunta parece ser hasta qué punto podremos componer instituciones que anuden los múltiples agentes de esta zona, o en otros términos, hasta qué punto nosotrxs, humanes en transición indefinida, seremos capaces de transformarnos para formar parte de ensamblajes duraderos con otros seres; para decirlo del modo más llano posible, cuánto más podremos estirar este recreo entre la nada y la nada.

Referencias

Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change News Letter*, 41, 17-18.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.

Gaston, S. (2013). *The Concept of World from Kant to Derrida*. Rowman & Littlefield.

Heidegger, M. (2014). *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza.

Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro. Editorial Complutense.

Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.

Latour, B. (1999). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte.

Latour, B. (2010). An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'. *New Literary History*, 41(3), 471-490.

Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. La Découverte.

Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta*, trad. Ariel Dilon. Siglo XXI.

Lovelock, J. (2000 [1979]). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.

Martín, F, (2020). Invasorxs del planeta tierra (II) ¿Nuevos materialismos? *Proyecto Synco*.http://proyectosynco.com/invasorxs-del-planeta-tierra-ii-nuevos-materialismos/?fbclid=IwAR19tSfpI9v5dAuhgum2sMrFIexQeZ7xvt3Zb21M8317SHs3qTSQWnb0odA

Osswald, A. (2018). El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis. *Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity*, 10(3), 64-87. DOI: 10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo37

Page, E. (2016). Ellen Page entrevista Jair Bolsonaro. *VICE Brasil*, 2016. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=3pautVX23lY&t=59s

Sin Autor. (12 de marzo de 2018). Monseñor Aguer analizó una exitosa película de amor homosexual: "Hacen pasar por natural lo que no lo es". *Infobae*. https://www.infobae.com/sociedad/2018/03/12/monsenor-aguer-analizo-una-exitosa-pelicula-de-amor-homosexual-hacen-pasar-por-natural-lo-que-no-lo-es/

Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. Víctor Goldstein. Futuro Anterior.

Zalasiewicz, J. *et al*. (2008), Are we now living in the Anthropocene? *GSA Today*, 18(2), 4-8.

El tiempo de la escritura, entre "*im-paz*" y transcurrir

Carmina Shapiro
CEfhaE UNR - CONICET
shapiro.carmina@outlook.com

I. Contratiempo

¿Cuál es el tiempo de la escritura?

¿Y cuál es el tiempo de escritura y narración de la propia experiencia?

Esto es lo primero que me plantea la investigación en tiempos de pandemia: tener montones de preguntas, pensamientos, ideas en la cabeza sin poder darles forma en el momento de volcarlas en papel (si acaso volcarlas es lo que hay que hacer, porque quién sabe si eran líquidas –por lo menos no estaban solidificadas, fosilizadas– o qué clase de volumen o lugar ocupaban en el espacio, ya que ni siquiera es papel esta emulación virtual de una hoja). Lo que puede parecer tan evidente de lo que nos pasa en el día a día, no resulta tan evidente en el momento de tener que asentarlo en una escritura, en una narración que empieza con una palabra y termina con otra. Lo que sí se vuelve evidente en ese momento de la escritura es la cantidad de capas y capas superpuestas de sentidos y sinsentidos que se entretejen en el cotidiano para sostenernos. De repente, al abalanzarnos en un escribir para dejar registro de algo de lo que nos pasa, la realidad cobra textura, se vuelve gruesa, se vuelve densa y poliédrica. El intento por ponerle palabras a esta realidad tan extrañada de sí misma, nos vuelve a mostrar su extrañeza. Y toda esa ebullición de pareceres y certidumbres que teníamos inicialmente se revela como puntos de luz o sobrerrelieves de un tejido que podemos palpar pero que es difícil de atrapar en una mirada o en un tacto por lo apretado y espeso de su trama. Apenas unos puntos de luz sobre un entramado de sombras y oscuros. Apenas alguna figura que quiere cobrar forma entre tanta cosa que no sabemos qué es. Nuestras evidencias son solamente lo que alcanzamos a ver. Todo eso que en el día a día y en las conversaciones cotidianas se nos hace tan evidente se vuelve un desorden complejo al momento de querer decir algo con sentido de perspectiva acerca de lo que nos pasa en la inmediatez y nos atraviesa en este contexto de COVID. La quietud de la calle rápidamente vaciada contrasta con la ebullición de pensamientos, sensaciones y emociones que llenan la cabeza y el cuerpo.

Así que este escrito va a ser necesariamente un escrito inconcluso, inacabado, profundamente insatisfactorio para mí porque no logra contener todo lo que he pensado y quisiera poder escribir; escrito que por fuerza va ser corregido varias veces más… De ahí el juego de palabras del título: debería haber dicho *impasse*, como tiempo de espera, pero un fallido me hizo escribir *impaz* y me pareció que así inventada la palabra misma decía mucho… A la vez una espera y una negación de la paz… ¿Qué es una pandemia? El Decreto de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) significó un *impasse* de una manera muy tangible; un momento problemático en que era necesario detenernos a pensar. La primera persona del plural resulta un artificio: les ciudadanes comunes podíamos (podemos y debemos) pensar, evaluar, considerar una y mil veces lo que pasa aquí y lo que pasa en otros países, pero la decisión final y la que afecta la vida en todo el territorio nacional no está directamente en nuestro poder. De todos modos, supongo que en algún sentido es importante que pensemos y evaluemos y consideremos qué hacer.

Desde el ASPO, lo que más tenemos a mano para generar vínculos y conexiones son las redes sociales, las plataformas virtuales, los servicios comunicativos sostenidos por la "World Wide Web". Una telaraña que nos permite acercarnos virtualmente. En poquísimos días, las relaciones quedaron encapsuladas en la pequeña escala de los contactos agendados en nuestros dispositivos. No podemos contactar a otras personas más que aquellas conocidas o conocidas de alguien conocido. La utópica metáfora de internet como "la ventana que abre al mundo" quedó foucaultianamente hecha trizas contra el corto alcance de los nodos que la lógica de las redes sociales permite conectar. Estrictamente, en la web *sólo se puede viajar por nodos* y no se puede saltear ninguno para llegar adonde se quiere llegar. ¿Qué es, entonces, lo que realmente expanden la "World Wide Web" y/o la "inter-net", si al final no podemos llegar tanto más lejos que lo ya conocido? De a poco nos encontramos con que el límite no pasa solamente por la materialidad del confinamiento y la reducción de la movilidad, sino también por lo que podemos hacer desde el interior de nuestras casas. El límite cibernético ya existía de antes, en las bases mismas que estructuran la virtualidad, sólo que hasta aquí Internet nunca había sido la herramienta central y única y, por lo tanto, nunca habíamos tenido que contar con esa limitación al interior de nuestras actividades. La lógica de Internet, con su manera de plantear las interacciones y las relaciones con el conocimiento, siempre fue considerada complementaria o accesoria a otras lógicas. Cuando pasó a ser el eje estructurante de nuestras actividades laborales, formativas, recreativas, la cosa toma otra

relevancia y otro color. Una incomodidad se instala desde la extrañeza de estas formas y la imposibilidad de recurrir a otras. Por otra parte, la existencia "confinada" nos obliga a ser conscientes de nuestra propia carne, tanto por los cuidados que nos impone el COVID, como por el hecho de que faltan otros cuerpos que solemos tener alrededor… Y el tiempo va mostrando que empieza a sentirse con fuerza el lugar político que ocupan los cuerpos en las calles cuando salen a movilizarse; lo que empezó a sentirse con fuerza es *la falta* de esos cuerpos en las calles (el primer 24 de marzo sin marchas en más de treinta años, por nombrar sólo un ejemplo), la imposibilidad de "poder decir públicamente", la sensación de que sin ese puente los gobiernos quedan un poco más lejos de nuestro alcance que antes.

¿Qué es una pandemia, entonces? ¿Un tiempo de pausa y espera del que disponemos al fracturarse el tiempo de lo cotidiano? ¿Disponemos de él o nos toma por arrebato? Y si es una espera, ¿una espera de qué? Probablemente esa profunda incertidumbre de no saber en qué consistiría esa espera ni cuánto duraría es lo que generó y genera tantas angustias. Pero si al comienzo el ASPO se sintió casi como unas vacaciones gratuitas, pronto se empezó a sentir que era insostenible. Porque la pandemia no afloja y la profunda incertidumbre de no saber en qué consiste ni cuánto va a durar la espera genera muchas angustias.

Si bien algo de esa espera perdura aún, no podemos decir desde ningún punto de vista que lo que hace una pandemia es abrir un tiempo de paz, antes bien lo contrario, nos recuerda la inminente fragilidad que nos constituye, la superflua trivialidad de nuestra venida al mundo. ¿Pero entonces una pandemia es un tiempo de mortificación, desesperación y angustia? Si anunciar una paz es exagerado, declarar el apocalipsis también parece demasiado… El mundo no se deshace ahí afuera, del otro lado de la ventana, del lado de la calle… La amenaza no es de bombardeo, no es un estado de guerra, es otra cosa; aunque tal vez no podamos saber todavía qué, porque la perspectiva a futuro del sistema productivo global nos pone en alerta de que *puede de hecho* volver a suceder algo así.

¿Qué es lo evidente en una experiencia? Si bien en un sentido las experiencias siempre quedan abiertas a nuevas visitas y relecturas que podamos hacer de ellas, en otro sentido las experiencias suelen contar con un punto de inicio y otro de fin más o menos concretos. Eso es en parte lo que da a las experiencias un cierto carácter de acontecimiento, unas marcas que nos permiten darnos cuenta de la interrupción de lo cotidiano, unas marcas que causan nuevos sentidos y entramados.

Siguiendo a Deleuze, Maximiliano López (2009) ubica al acontecimiento en un tiempo intensivo, *aiónico*, esto es, un tiempo incorporal (en el sentido que los estoicos daban al término) sin duración cronológica. Eso que ocurre de manera súbita "no pertenece al tiempo, pero activa un principio configurador del tiempo" (López, 2009, p. 61) e instala un eje de pensamiento abierto, una fractura, una exterioridad, dentro del eje del saber. Podemos decir entonces que, en la medida en que un acontecer repentino –como lo fue y sigue siendo la pandemia– pueda ser elaborado para congeniar con lo conocido (lo ya vivido) y lo proyectado (lo aún no vivido), podrá reconfigurar un nuevo tiempo, tal vez, un nuevo *cronos*, un nuevo pasado o un nuevo futuro. Quién puede saber todavía si la "experiencia pandemia COVID-19" generará nuevas maneras de vivir o relacionarnos con el mundo y con nuestro hacer...

Lo cierto es que para poder referirnos a una experiencia, necesitamos poder ponerle un marco, unas cotas que nos permitan establecer lazos y nexos y relaciones con otras experiencias. Y aquí es donde todo se vuelve un poco complicado –incluso en el sentido cusano del término…–. Principalmente es complicado porque la "experiencia pandemia COVID-19" aún no ha terminado y toda elaboración de la misma contempla el riesgo de ser fútil, de ser enclenque, precaria, y de ser arrasada por la intensidad de los acontecimientos venideros/advenedizos… López también refiere a esta temporalidad aiónica como un eje intensivo de la experiencia que nos constituye, es decir como un eje o dimensión "donde el sentido debe ser establecido en cada oportunidad por primera vez" y que "coloca en juego el sentido y el valor de esas palabras, de esas informaciones, de esas habilidades y saberes [transmitidos y acumulados]" (2009, p. 67), que en lo material son siempre iguales pero que en cada uso o pronunciación son siempre distintas. Y, ¿qué sucede cuando lo que comenzó como una interrupción súbita se extiende en el tiempo? ¿Qué hacemos con un acontecimiento de ímpetu aiónico que se abre y continúa abriéndose en el tiempo cronológico, durando? ¿Qué sucede cuando lo que dura es la interrupción de lo que ya sabíamos, de lo que ya hacíamos? ¿Por cuánto tiempo se pueden suspender los sentidos? ¿Cuánto tiempo se puede resistir sin el sostén y el apoyo de esos sentidos? De acuerdo, tenemos que crear y establecer nuevos significados de esta experiencia, darnos su sentido una vez más por primera vez. ¿Pero cómo vamos a hacerlo si el abrupto quiebre aiónico no cesa de interrumpir?

II. A tiempo (Cumplir horario)

¿Cuándo empieza y termina una cosa?

Caramba, ¿qué le pasó al reloj todos estos días?

Hoy puedo decir que hace unos siete meses que el reloj de pulsera descansa en la mesita de luz; yo, que uso la hora con orgullo desde que aprendí a leer las agujas y mi abuela me regaló mi primer reloj en la navidad de mis ocho años. (1) Era un Okusai rosa chicle, cuadrante blanco, números árabes en negro, con agujas y, ¡sumergible! Lo usé muchísimo tiempo (tal vez no sean tantos años en medida cronológica, pero sí que fue mucho tiempo en medida intensiva…), hasta que se le rompieron diferentes partes y ya ni cumplía su función, daba la hora cuando quería –se soltó el cuadrante de los números dentro de la caja y había que leer la hora poniendo la corona hacia la derecha e interpretando las agujas–. A pesar de que no tiene mucho sentido tener un reloj que da la hora a su antojo, todavía lo guardo… (2) También tuve uno digital que saqué en una maquinita de esas de pinzas, en el comedor del supermercado El Tigre cuando todavía no era La Toma. Este también funcionó bien por muchos, muchos años, sobreviviendo cambios de malla y de pila. Lo terminó usando mi papá para correr porque tenía cronómetro. No sé dónde está ahora, creo que se averió y quedó inutilizable… (4) En el cumpleaños de quince me regalaron dos más. Uno Omega, antiguo, automático, de acero, con calendario –una belleza–. Lo usé apasionadamente todos los días; ahora guardado con el relicario de oro de mi abuela en una caja de seguridad. (5) El otro regalo era un Dakot, uno de esos "BBB", bueno, bonito, barato. De metal, muy coqueto. Pero era muy chiquito, muy delicadamente femenino, y no iba conmigo… Lo usé muy pocas veces, pero también todavía lo tengo. (6) Una vez, una noche de boliche, ¡me encontré un reloj tirado! Andaba bien. Parecía una pulsera. Marca Election, me dijeron que era bueno, de acero, y me lo quedé. Creo que está guardado junto con el otro… (7) Años después, me regalaron un reloj que me voló la cabeza. Un Citizen "eco-drive" que no tenía pilas. Tenía un acumulador que se cargaba con el movimiento y el sol porque el cuadrante mismo era una fotocélula. Me maravilló, como reloj y como objeto tecnológico. Tanto me gustaba ese, que desplazó al Omega. También tenía calendario. Le cambié la malla tres veces. Era difícil encontrarle repuesto porque la caja tenía una forma rara, era gruesa y puntiaguda. Cuando la malla no cubría toda esa parte se enganchaba con todo. Le corrí el punto a varios pulóveres… Hasta que empezó a andar mal la carga. Por mucho que intenté no lo puede volver a usar. (8) Después, bajo mi pedido, me regalaron uno de acero (con calendario) por recibirme. Ese es mi actual Festina que espera en la mesa de luz. (9) En el medio también me regalaron uno rojo

florentino de Murano (es que es florentino por su diseño de flores, no por su origen) y correa de cuero. ¡Una belleza! Pero se rompió la máquina…

En fin, veintitrés años de lucir la hora exacta en la muñeca (*"Chaque heure pour la minorie", flor de "relós"* [49]) para repentinamente olvidar la hora en contexto de pandemia.

Bueno, en realidad nunca lucí "la hora exacta", acostumbro llevar el reloj 5 o 10 minutos adelantado para llegar a tiempo (siempre me funcionó mejor eso que intentar apurarme, quién sabrá por qué… yo ciertamente no lo sé…).

Y también me parece que no es la hora lo que olvidé, sino que tal vez tomó otra textura la puntualidad. No hay un entrar y salir de lugares por puertas y pasillos que marque los ritmos y cadencias, el espacio dedicado totalmente a una cosa u otra. El tiempo es casi todo un tiempo-del-adentro y todo se superpone en la misma superficie. La textura del tiempo es más homogénea. Los tiempos individuales, los familiares, los laborales, los de estudio… ¡En qué maraña se han convertido! Todos se superponen en la misma tesitura, los límites entre las diferentes acciones se han vuelto blandos, casi violentamente blandos.

El ASPO significó el cierre y cancelación de muchas actividades que de a poco se fueron vertiendo a la virtualidad, no sólo en nuestro país, sino a nivel mundial. La apertura de espacios que antes eran inaccesibles o exclusivísimos aparece como una potencia interesante y atractiva; posibilidad de estudiar con alguien, posibilidad de escuchar una clase o una conferencia, posibilidad de dar a conocer y darse a conocer... Pululan las invitaciones a eventos y actividades por Zoom, por YouTube, por Facebook Live, por Instagram… Representan encuentros y contactos deseados y valorados. Verse con otres, pensar, preguntarse, escuchar ideas… Nosotres, becaries, aprendices de investigación, ansiamos poder tildar los casilleros que requiere esta carrera para poder seguir creciendo en lo que elegimos. Los tiempos de la academia nos pisan los talones, ansiamos hacer y participar para no sentir que fue un año perdido. Pero la cantidad es absolutamente abrumadora. ¿Quién puede pensar a ese ritmo? ¿Quién puede procesar toda esa información que se agrega a todo lo que subjetivamente tenemos que procesar ante la experiencia trágica (López, 2009) que vivimos en nuestra propia piel? Y no olvidemos que el recorrido cibernético sólo se puede transitar por nodos ya conocidos, lo que sumado a los algoritmos de búsqueda en realidad retroalimentan las posiciones que ya tenemos construidas. Si nos descuidamos, lo que se presenta como "contrahegemónico" y "contra-sistema" se vuelve parte del mismo torbellino

[49] Les Luthiers. (1980) "La tanda" en *Hacen muchas gracias de nada*. Recuperado el 30 de octubre de 2020 de: https://lesluthiers.org/verversion.php?ID=71

que paraliza cualquier idea diferente. Un continuo sinfín que devora la pausa, la desconexión, la real y concreta experiencia de fractura que sufrieron nuestros sentidos-simbólicos, el tiempo de procesamiento…

¿Cuándo empieza y termina una cosa? Mis clases tienen un horario definido porque hacemos encuentros simultáneos por videollamada con un horario preestablecido. Pero no estoy tan segura de que la clase empiece ahí y termine ahí… Bueno, me pregunto, ¿acaso en la presencialidad empezaban y terminaban en ese horario-físico-de-cuerpos-juntos-en-el-espacio? Tantos elementos transformados que intentamos reemplazar o reconstruir de algún modo en la virtualidad pero que no podemos saber si sirven… Caray, ¿qué hace que una clase sea una clase?

La vacuna se presenta en un horizonte cercano. ¿Será la vacuna el final de la pandemia? Y si fuera el final de los contagios descontrolados, ¿significará el final de la experiencia? La enumeración de mis relojes empezó en la quinta oración y terminó hace cinco párrafos... ¿Pero cuándo empieza el tiempo de algo que está superpuesto de tantos tiempos propios y ajenos, de tantas actividades que pueden empezar siempre una y otra vez? ¿Y cuándo termina el tiempo de algo? Sería demasiado romántico decir que basta con apagar los aparatos, sería demasiado simplista cuando es de hecho la conexión que tenemos, el puente que nos tiende a les otres. ¿Qué tiempo habitamos mientras luchamos entre el transcurrir homogéneo y continuo del adentro y la cotidianeidad interrumpida de sentidos?

Bibliografía

López, M. V. (2009). *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*. Novedades Educativas.

Les Luthiers. (1980). La tanda. En *Hacen muchas gracias de nada*. Recuperado el 30 de octubre de 2020 de: https://lesluthiers.org/verversion.php?ID=71.

Ficciones freudianas y fábulas legales en la obra de Derrida

Tenner, Pedro

En su ensayo "Prejuzgados", en ocasión de un análisis de "Ante la ley" de Kafka, Derrida se pregunta por una cierta complicidad entre la ley y la literatura: "¿Y si la ley, sin estar ella misma transida de literatura, compartiese sus condiciones de posibilidad con la cosa literaria?" (Derrida, 2011, p. 36). El filósofo propone plantear esta pregunta a partir de una mutua comparecencia entre la ley y el relato; pero un con-parecer o un aparecer juntos que se caracteriza porque en él nada aparece, nada se presenta, sino que sólo pone de manifiesto, con un *pathos* marcadamente literario (y puntualmente kafkiano), la incapacidad del relato de acceder a la ley. Derrida (2011, p. 36) sostiene, precisamente, que "para estar investida de su autoridad categórica, la ley debe ser sin historia, sin génesis, sin derivación posible". Si la ley pudiera ser relatada, sería histórica, e inmediatamente perdería su fuerza de ley. Por lo tanto, todo intento de contarla, todo intento por parte de un relato de entrar en relación con la ley, de producir su narración intrínseca, debe estar condenado al fracaso. Ciertamente, puede narrarse la aparición histórica de tal o cual ley particular, su transformación y su devenir a lo largo del tiempo y en distintos contextos culturales, etc, pero *la* ley, entendida como la legalidad de la ley, como el *ser-ley* de la ley, es opaca a cualquier intento de contarla. *La* ley no es algo que *es*, no es un ente en el mundo: es una nada "anterior" a toda entificación, es el trasfondo de todo aparecer posible, y por lo tanto algo inaccesible a todo lenguaje que pretenda relatarla (en este ensayo, Derrida llega a decir que la ley apenas si se diferencia del ser).

Sin embargo, desde su inaccesibilidad y su inmunidad a la narración, y como resultado de ella, la ley no deja nunca de invocar el relato, de tentarnos a emprender una fábula o un mito de sus orígenes. Lo que Derrida denomina el "fenómeno de la ley" es una cierta no-fenomenalidad, la de aquello que se da negándose o se muestra ocultándose. Y justamente, ese no-fenomenizarse exige que la ley esté siempre a punto de venir a presencia en un relato, pero un relato que finalmente fracase y difiera el aparecer de la ley; que se desdiga en el mismo aliento con que es pronunciado. Sólo podemos estar en relación con la ley desde ese fracaso de relatarla.

Entre aquellas fábulas que Derrida considera aquí simultáneamente imposibles e inevitables, se halla ciertamente *La genealogía de la moral*, pero también –y más fundamentalmente– el último ensayo de *Tótem y tabú*, donde se cuenta el origen de la ley a partir del asesinato del padre primigenio. Derrida se preocupa por demostrar que este relato no describe simplemente un acontecimiento, sino el anularse a sí mismo de un acontecimiento en el momento de su acontecer. Para ello, el filósofo francés destaca dos aspectos del mito freudiano. Por un lado, la argumentación de Freud comete una petición de principio que es en realidad inherente al objeto del que trata. Esta argumentación "se da aquello que pretende deducir, a saber, la vergüenza de los hijos como origen de la moral y de la equidad […] Era necesario que la moral ya estuviera allí para que los hijos sintieran, tras el parricidio, aquella vergüenza de la que Freud dice, sin embargo, que engendra la moral" (Derrida, 2015, p. 161). Es decir que, para que surja la moral como ley, es necesario que ya exista la ley, que se preexista, se anticipe a sí misma y se dé a luz a sí misma (de manera similar, por cierto, la escritura siempre está presupuesta en toda fábula sobre la invención de la escritura). Por otro lado, Freud insiste en que la reacción moral de los hijos resultó de la terrible futilidad de su crimen: puesto que ninguno de ellos pudo tomar el lugar del padre, éste continuó rigiendo, y de hecho su poder fue mayor en la muerte que en vida. Frente a estos dos aspectos, dice Derrida (2011, p. 45): "la moral nace de un crimen inútil que en el fondo no mata a nadie, que llega demasiado pronto o demasiado tarde, no pone fin a poder alguno y a decir verdad nada inaugura, puesto que era necesario que el arrepentimiento y la moral fuesen *ya* posibles antes del crimen". El acontecimiento inaugural de la ley es entonces un no-acontecimiento, un "como sí" o una mímesis de acontecimiento, que cambia todo sin cambiar nada y produce una especie de turbulencia apacible en la que la ley se desliza casi sin ser percibida. La diferencia entre la inexistencia de la ley y su existencia es una *nada*: como dice Derrida (2011, p. 46), es apenas "un desgarro invisible en la historia". Por ello sólo puede inaugurarla un acto que se está cometiendo y no se está cometiendo a la vez. "La eficacia de este hecho o este crimen," afirma el francés, "requiere que de alguna forma esté tramado de ficción" (Derrida, 2011, p. 46). Todo ocurre como en un sueño.

Tal es entonces el no-lugar donde se aloja el origen de la ley: en el acontecimiento de nada o el puro carácter acontecedero, suficiente acontecer para fundar la ley, pero no lo suficiente para volcarse al mundo y hacer de esa fundación un hecho histórico. Un acontecimiento que se anula a sí mismo o se "des-acontece". Es por ello que, como dijimos, la

ley exige y prohíbe simultáneamente el relato. Como todo acontecimiento, el de la ley reclama un lugar de inscripción, pero que se cancele y se desdiga, un relato que narre la ley y que sin embargo no narre nada. Y justamente, la historia que nos cuenta Freud no habla realmente de nada. No es tan sólo el relato de un episodio ficticio; su ficcionalidad no responde simplemente a que sólo se puede conjeturar a la hora de hablar del origen de la ley. Más bien, el relato es ficticio *qua* relato: es un simulacro de relato, un hacer de cuenta que se está contando algo cuando en realidad no se cuenta ni se puede contar nada. Una mímesis de mímesis: no sólo el relato de una ficción, sino una ficción de relato. Por ello dice Derrida (2011, p. 47) que se trata aquí del "origen de la literatura al mismo tiempo que el origen de la ley".

A lo largo de "Prejuzgados", Derrida continuará explorando las consecuencias de esta ficcionalidad o literariedad en el origen de la ley. Considerará, sobre todo, la manera en que la ley y la literatura intercambian lugares, se confunden y se suplantan la una a la otra. La ley necesita de la literatura precisamente porque es una nada, una nada que es; sólo en una ficción puede operar la oscura economía que le posibilita, por un lado, existir lo suficiente para regir, y por el otro, resguardarse de toda crítica o toda mirada genealógica en la inexistencia. Todo en la ley tiene que ser ficticio, porque tiene que ocurrir como si simultáneamente no estuviera ocurriendo. Y, de hecho, la noción de prejuzgados a que hace alusión el título del ensayo refiere precisamente a la condición de todos los que estamos sometidos a la ley: no sólo hemos sido ya juzgados y hallados culpables como condición de ese sometimiento, sino que estamos prejuzgados porque existimos antes del juicio que podría finalmente exonerarnos, porque todo juicio es en realidad una ficción de juicio, y el juicio real no llega nunca. La ley persiste en su poder precisamente porque sólo finge la descarga de su fuerza sobre nosotros, no lo hace nunca realmente, porque hacerlo sería permitirnos pagar nuestra deuda y perder su dominio sobre nosotros. Podríamos decir que la ley nunca pasa al acto, a menos que todo paso al acto ya contenga un elemento de ficción literaria (un acto es también algo que se desarrolla en un escenario: los actos de una obra teatral, por ejemplo).

Quince años después, Derrida retoma este hilo de la ficcionalidad de la ley en su seminario *La pena de muerte*, donde también analiza los argumentos de *Tótem y tabú*. Una de las preguntas directrices del seminario es precisamente la pregunta por el acto: ¿es posible algo así como un paso al acto sin acto? ¿O incluso algo así como una pulsión de matar que encuentra satisfacción a través de un acto que se suspende o se cancela a sí mismo? Dice

Derrida (2015, p. 26): "Hay pasos al acto del deseo de matar que matan sin que sea identificable crimen alguno según los signos convencionalmente admitidos del acto". Como vimos, el crimen originario que funda la ley parecería ocurrir según este modelo del no-acto, o de un acto que sólo deja una huella imperceptible, una huella sin huella. Y justamente, Derrida regresa durante el seminario sobre el relato freudiano para insistir en su particular ficcionalidad, pero concentrándose ahora en el hecho de que el parricidio en el origen de la historia debe repetirse indefinidamente. Observa Derrida (2015, p.162): "el asesinato que ha tenido lugar de un solo golpe no deja de repetirse, de continuar repitiendo y postergando el golpe." Si el parricidio debe reiterarse es porque el padre no muere cuando muere, y porque cada uno de sus asesinatos sólo difiere el golpe final y decisivo. Es simultáneamente lo que ocurre siempre y lo que no ocurre nunca. El padre ha muerto de una vez por todas, en el origen, pero como el acontecimiento de su muerte es co-extensivo con su no-acontecer, ese "de una vez por todas" es simultáneamente un "nunca jamás". Por ello, dice Derrida (2015, p. 162) que el padre es lo "singularmente 'inmatable' [*increvable*]".

Por supuesto, no es coincidencia que estas reflexiones aparezcan durante un seminario dedicado a la pena de muerte, es decir, nuevamente en el contexto de una meditación sobre el fundamento y la fundación de la ley. El tratamiento que Derrida le da al momento teatral de la ejecución permite establecer un vínculo entre ella y el parricidio originario, y promueve la sospecha de que el condenado a muerte constituye otra de las efigies del padre que vuelve a ser asesinado. En efecto, Derrida presenta la pena de muerte también como teñida de una cierta ficcionalidad, y constituida por ella. Así dirá, por ejemplo, que "la pena de muerte no existe, nadie está verdaderamente sometido a ella, nadie es un sujeto a su altura, no hay sujeto, es decir, sujeto presente a la pena de muerte" (Derrida, 2015, p. 79). El ejecutado no padece la pena a la que se lo ha condenado, porque no puede sobrevivir a ella, y cuando se lo castiga ya no está para ser castigado. Se trata de una *performance* en la que nadie castiga a nadie, y de hecho nada está pasando. Por ello agrega Derrida (2015, p. 102) que la ejecución posee, incluso para el condenado, una "irrealidad ficcional o teatral", o una "literalidad esencial". Todo lo que, por cierto, no disminuye su perversidad ni su monstruosidad, sino que las enfatiza.

De este modo, puede pensarse que el momento mítico de la fundación de la ley se repite y se difiere en la ejecución, en ese peculiar crimen que, como el parricidio originario, no tiene ni autor ni víctima. La pena de muerte tendría aquí el lugar que en "Prejuzgados" tenía la

legalidad de la ley, la cual sólo puede acontecer desde una ficción. El ser-ley de la ley persiste, entonces, gracias a una insidiosa disimulación de sí: oscilando entre lo real y lo irreal, la vigilia y lo onírico, logra escabullirse a todo intento de asirlo. Es simultáneamente lo que siempre ya ha sido fundado, de una vez por todas, y lo totalmente infundado, que debe reiterar indefinidamente su fundación desde un "como sí" o una fábula intangible.

Aunque no podemos introducirnos en ello aquí, una investigación más amplia debería considerar en más detalle qué lugar ocupa *Tótem y tabú* en esta concepción derridiana de la pena de muerte como una irrealidad que funda la ley. Habría que tomar en cuenta dos elementos: 1) Al igual que la legalidad de la ley, la pena de muerte puede existir desde su inexistencia, por lo que puede persistir aun después de su abolición, con asesinatos sistemáticos (y rituales) que ocurran sin pasar al acto; 2) Freud considera que la complicidad en el crimen primigenio y en el asesinato ritual del animal totémico actúa como amalgama social; debería considerarse la relación entre esa complicidad y la noción derridiana de que todos somos "prejuzgados", pues posiblemente todos seamos cómplices a diario de ejecuciones sistemáticas que, como toda ejecución, son imperceptibles e invivenciables.

Referencias

Derrida, J. (2011). *Prejuzgados – Ante la ley*, [trads. Massó y Rampérez]. Avarigani.

Derrida, J. (2015). *Séminaire La peine de mort II* [eds. Bennington y Crépon]. Éditions Galilée.

Freud, S. (1961). *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke*, Vol. IX, Frankfurt del Meno, S. Fischer Verlag.

"Gobierno de filósofos" vs "gobierno de científicos": reflexiones platónicas en torno a la relación entre ciencias, saber y política

Vecchio, Ariel.
UNSAM-UNAV-CONICET
vecchioariel@gmail.com

Introducción: alcance y objetivo de la presente comunicación

Dada la naturaleza de la convocatoria y el contexto global de pandemia, la presente comunicación[50] tiene como objetivo presentar algunas notas sobre el tratamiento platónico del saber propio de la política en *Rep*. y su proyección en algunos pasajes claves de EN I y VI, que nos permitan únicamente reflexionar, en la medida de lo posible, sobre la relación actual entre ciencia, saber y política. De modo que se presentará, entonces, una reconstrucción operacional de conjunto del argumento de *Rep*. y la conexión aristotélica anticipada con el fin de enmarcar y gatillar la reflexión entre los y las presentes. Para tal fin se propone como hilo conductor la tematización del argumento del ἔργον en el L I de *Rep*., con especial atención en la reflexión sobre la estructura teleológica de la técnica y la πρᾶξις en sentido general, y su posterior conexión con la noción de justicia y el papel de la política y la filosofía.

Intentaremos poner en claro el o los tipos de saber que caracterizan la peculiaridad de la técnica política. Adelantándonos, la política en tal marco será presentada, por un lado, como un tipo de saber arquitectónico y, por otro, como un tipo de saber prudencial. Ambos niveles permitirán que se pueda componer y administrar el entramado de funciones y fines particulares que constituye a la ciudad. De modo que, concomitantemente, se presentará la tesis según la cual el candidato capacitado con un tipo de conocimiento holístico-sinóptico para gobernar genuinamente el complejo entramado de fines característico de la ciudad compuesta en palabras, que funcionará como guía o paradigma para la realmente existente, sea la colectiva o la individual, es el filósofo, debido a que su tipo peculiar de conocimiento es analítico-sintético, esto es, dialéctico.

Tras la sucinta presentación y explicación textual, daremos lugar a la mencionada reflexión tomando como base algunos interrogantes como los siguientes: ¿qué tipo de

[50] Se reproduce el texto original que ha sido leído en oportunidad de la Jornada. De allí su característica oral. Algunas de las tesis presentadas aquí han sido completadas con comentarios *ad hoc*.

conocimiento es requerido a la política hoy?, ¿qué relación guarda en la actualidad la política con los saberes?, ¿tiene algo para decir la filosofía en la actualidad?

La conexión interna entre técnica y ἔργον. Análisis preparatorio para un debate actual

En una reconstrucción del L I de *Rep* podemos decir que la estructura teleológica atiende a dos planos: por un lado, la función y finalidad interna de cada técnica es favorecer el despliegue de su propio objeto, pero, por otro, el propio objeto es considerado en vistas a que tiene su propio ἔργον y, por ende, su finalidad. En otros términos, la técnica posee un plano descriptivo en el cual devela la función propia de su objeto, y un plano normativo, en el que, contando con aquel, orienta el objeto a su propia ἀρετή, esto es, bien comprendido el término griego, a la correcta hechura de x en conexión con el despliegue interno de su φύσις. Esta caracterización básica de la técnica sirve como punto de inicio para el desarrollo del tipo de saber propio de la política, que se despliega, como se sabe, en los restantes libros conforme al conjunto de motivos co-implicados.

En el desarrollo mencionado se intenta poner de relieve la relación entre la estructura de fines y funciones de cada técnica y su inserción en el marco general del fin supremo de la πόλις, esto es, la unidad de la diversidad correctamente orientada. Frente a la diversidad de saberes dentro de la πόλις, el cuidado de la unidad de la red de fines, como veremos, es la función de la técnica política, es decir, de la ciencia o técnica arquitectónica (428c-d y 441d)[51]. De allí que sea necesario, como elemento básico, la justicia caracterizada como la distribución armónica de actividades o principio de especialización. Esto permite comprender su conexión con términos tales como φιλία, ὁμονοία y ἁρμονία que son requerimientos para el cumplimiento de la pauta superior (Gruber, 1987:411, cfr. *Alcibiades* 126c, *Clitofonte* 409e).

Montados sobre el análisis general de pasajes del L I, se puede comprender que paulatinamente en el diálogo se introduzca el empleo de predicados del tipo “bueno” o “malo” aplicados a técnicos desde dos planos:

1. En el plano de la especificidad de su técnica, cuando se dice que un pastor es un “buen” pastor se hace referencia al carácter evaluativo de su accionar con miras a si ejecuta correctamente el propio fin de su técnica. Los términos “bueno” o “malo” aquí son empleados en el marco de una estructura interna de sentido, el plano interno teleológico. Es por ello que “bueno para x actividad” quiere decir que conoce el objeto y

[51] Véase Grube (1987: 396-399 y 413).

sabe tratar con él, en el sentido de actuar competentemente en el entramado de sentido teleológico interno: dispuesto el fin y lo conveniente de su objeto, descubre y articula correctamente los medios conforme a los cuales acceder a aquel[52]. Podríamos ver aquí una racionalidad interna técnica, en la medida en que se da una variedad de fines particulares y su articulación o encadenamiento en vistas de un fin último, el supremo particular. De manera que cuando se afirma que un pastor debe cuidar a los animales significa en realidad que sólo un pastor que cuida a sus animales es un "buen" pastor. En otros términos, el acceso por vía del esclarecimiento al concepto "pastor" permite la aplicación de los predicados bueno y malo, los cuales se reparten en conexión con aquel. En este sentido, la norma o pauta fundamental indica el principio con arreglo al cual se verifica también toda normación[53].

2. Ahora bien, el accionar particular del pastor o cualquier otro técnico en el desarrollo posterior del diálogo, también es evaluado bajo predicados del tipo bueno o malo desde el plano comunitario, la red de fines, la πόλις, pero ahora con miras a si ejecuta sólo su técnica o no. Bien vistas las cosas, este tipo de evaluación externa, si se quiere, respecto al quehacer técnico se explica del siguiente modo: la cadena de fines particulares en conexión con actividades particulares será insertada en el fin de la actividad arquitectónica[54], la política, cuyo fin, en tanto último, es preeminente con respecto a los particulares de cada técnica, dado que, al orientar a las técnicas, dota de sentido a la cadena explicativa (cfr. *Pol*. 305d-306b). En esta línea, una de las tesis básicas de *Rep*. es que la política es, en primer lugar, una técnica y, en segundo, la técnica arquitectónica: la πόλις es el objeto de la política, ahora bien, la πόλις es descubierta

[52] Este sentido teleológico-normativo de la técnica-ciencia, no siempre atendido con precisión, es fundamental como clave interpretativa del diálogo: permitirá luego comprender tanto la causa por la cual se dice que un alma cuyas funciones estén bien articuladas es feliz –vive conforme a una correcta articulación de sus funciones, es justa, y, por ende, es feliz–, como el sentido del gobierno de los buenos (ἀγαθοί) –competentes, eficaces, cfr. Vegetti, 2012: 252–. Es decir, no se trata en este marco, evidentemente, de un sentido moral, sino de un sentido técnico-operativo que, en oportunidad, será la base para mostrar en sede política la necesidad de adjuntar a este saber operativo un tipo de saber prudencial. Para la distinción entre saber técnico y moral, cfr. Vigo (2012a) y Solans (2020).

[53] Para la distinción del político y el pastor, cfr. *Pol.* 276b y ss. Además, cfr. Grube (1987: 426). Para comprender el alcance del problema de fondo es interesante reconducir este análisis a la conexión entre disciplinas teorética y normativa en Husserl (*Inv. Lóg*., I, § 14). El ejemplo empleado en ese contexto es el siguiente: cuando se afirma que un guerrero debe ser valiente significa en realidad que sólo un guerrero valiente es un "buen" guerrero.

[54] En IV 428d se dice que, dado que hay multiplicidad de conocimientos dentro de una πόλις, el conocimiento para gobernarla es la deliberación no sobre una técnica en particular, sea la carpintería o la agricultura, sino sobre la πόλις en su totalidad, cuya ejecución debe contemplar las relaciones internas y externas de la ciudad. La εὐβουλία respecto a la totalidad califica de sabia una πόλις, cfr. 402c, 429a-c, 441c-d y 487a.

como una unidad orgánica que determina para su correcta existencia el principio de especialización, razón por la cual la conservación de esta unidad es en realidad el fin de la política. Solamente a partir de una estructura de sentido más amplia, cobra sentido la articulación de fines particulares: el accionar del técnico particular está al servicio de algo particular, el cual funciona como principio de regulación de la estructura interna teleológica, pero a su vez funciona como medio en vistas de la totalidad de sentido que administra el técnico político. En otros términos, el fin último debe ser introducido, pues de lo contrario la cadena de justificaciones va al infinito o carece de orientación[55] y, por ende, no da razón o fundamento a la técnica (por ejemplo, el sentido del quehacer del herrero se explica por referencia al domador de caballos y el de éste por referencia al guerrero, etc.).

Es evidente, entonces, que este segundo plano requiere un tipo de saber no técnico en cada uno de los eslabones de la cadena: cada uno de los individuos debe poseer, además del saber técnico, un tipo de prudencia o sabiduría práctica que le permita ejecutar comprensivamente sólo su técnica. El segundo saber debe ser introducido desde los primeros momentos de formación a través, como se sabe, de cierto tipo de mitos. En este sentido se comprende que se planteen evaluaciones sobre la poesía no sólo estéticas, sino de carácter normativo político, dado que apunta al contexto pragmático en el marco de la composición de una ciudad paradigmática. Por eso las pautas de composición de la poesía que se desarrollan en *Rep*. no son propias de la poesía, dado que apuntan no al quehacer poético en cuanto tal –los fundadores de la ciudad no son poetas–, sino al impacto externo. Es decir, las pautas que guían la composición poética son impuestas desde el plano político, de él se deriva el "deber hacer" para alcanzar el fin político (podría pensarse que del mismo modo el político dará ciertas pautas al estratega).

En este segundo plano, no se ajustan los predicados bueno y malo a la competencia o la incompetencia del agente respecto al obrar técnico, sino que cobra relevancia un tipo de saber no técnico, esto es, la moderación, que permite delimitarse al propio campo de competencia. Por esta razón, en III 389d se afirma que la tercera condición, la moderación, no solo debe ser inculcada por medio de la educación y cierto tipo de poesía a los guardianes, sino también a cada uno de los constituyentes. El caso de la poesía es peculiar, debido a que es por medio de ella, en calidad de formadora del ἦθος, y aunada a otras actividades, como se alcanzan las

[55] Sobre el tema de orientación, es realmente muy interesante el texto de Kant (2005). A su vez, remitimos a Heidegger *SuZ* §23. Por último, véase, Vigo (2020).

condiciones subjetivas correctas de los agentes, por ejemplo, la valentía en los guerreros o la moderación en la totalidad. De manera que para la existencia del llamado principio de especialización no basta con el saber técnico, sino que se requiere de un tipo de saber prudencial en la cadena, fundamentalmente en la instancia superior de gestión, para armonizar, aunado a la σοφία de los gobernantes, correctamente los fines respecto al fin último y, desde los constituyentes de la unidad orgánica, para poner en claro el propio papel en el marco de fines.

En una ciudad filosóficamente orientada, cuyo fin es ser paradigma para la efectivamente real, sea colectiva o individual, funcionaría –en potencial debido a que todo el entramado de *Rep*. es hipotético– de este modo armónico debido tanto a que sería administrada técnicamente y ejecutada por sus integrantes también técnicamente, como al elemento de moderación requerido.

Entonces, es comprensible que por medio del análisis del objeto y el fin propios de la política, se llegue al plano descriptivo y, a su vez, fundamentalmente, al plano normativo. La introducción de la ciudad ideal en el argumento general de la obra cumple la función de develar el mejor bien y el peor mal de la ciudad. En este estado de cosas, el mayor mal de la ciudad es aquel que la despedaza (διασπᾷ) y la convierte en múltiple antes que en una (πολλὰς ἀντὶ μιᾶς), por esta razón la particularización de los estados de ánimo la disuelve (ἰδίωσις διαλύει). Por el contrario, el mayor bien es su unidad, una que es sintética a partir de la pluralidad[56], razón por la cual mirando el legislador debe establecer sus leyes observando esto (cfr. Aristóteles *Pol*. II 1-6 para las críticas). En este punto, cobra sentido la crítica platónica a la educación tradicional: se debe buscar la forma de que los elementos se unan y tiendan todos al mismo fin (cfr. 462a-466d).

A partir de lo dicho se comprende el lugar dentro del argumento general que ocupa la política y en este marco los guardianes. En la composición de la ciudad ideal, en palabras, por el momento "se está haciendo guardianes a los guardianes" (466a). Su función es la salvación de la πόλις completa -συμπάσης τῆς πόλεως σωτηρίαν, en el *Pol.* se habla de ἐπιμέλεια- (465d).

Entonces, la política es arquitectónica basada en la justicia. Ahora bien, podemos decir que la introducción de la filosofía en conexión con la política se justifica si atendemos a que

[56] Cfr. IV 422e y ss, 433a y ss, y 443d-444a. Para una interesante reflexión sobre la unidad y la diversidad -o en sus términos, sobre la henalogía platónica- y su conexión con la ciudad que funcionaría como imagen, aunque parta de principios interpretativos distintos al nuestro, Cfr. Reale (2003:344-346).

ella cumpliría, si se quiere, la función meta-arquitectónica, dado que estipula el principio regulador máximo y además posee una mirada de conjunto: en 537c se dice que el dialéctico, que será el gobernante, es συνοπτικός (término griego que figura por primera vez en este contexto). Si la política administra dentro de la πόλις *la unidad*, la filosofía debe orientar a esta administración a partir del conocimiento de la *unidad de la pluralidad*. Tenemos entonces que visualizar niveles de gestión[57].

En términos del diálogo, en IV 428d se dice que, dado que hay multiplicidad de conocimientos dentro de un πόλις, el saber para gobernar la πόλις es la deliberación no sobre una técnica en particular, sea la carpintería o la agricultura, sino sobre la πόλις en su totalidad, cuya ejecución debe contemplar las relaciones internas y externas de la ciudad. La εὐβουλία respecto a la totalidad califica de sabia a una πόλις. Este tipo de competencia le corresponde sólo a una parte, la que gobierna (429a, 441c-d). Lo muy interesante de la caracterización de la ciudad como sabia por vía de la εὐβουλία es que nos pone frente a un tipo de saber no cerrado, ni proposicional, sino abierto a la dimensión temporal futura. En otros términos, como dirá Aristóteles en *EN* VI 1142b1 y ss., la εὐβουλία, por un lado, es un deliberar recto que presupone una mirada de conjunto que oriente, en tanto tal es una investigación y surge luego de mucho tiempo-experiencia, y, por otro, conectado con lo anterior, no es ciencia debido a que no se investiga lo que ya se sabe. La buena deliberación es, entonces, una especie de rectitud, que no pertenece ni a la ciencia ni a la técnica, sino que es propia del prudente. Podemos decir que es cierta competencia que, tras un proceso investigativo, anticipa escenarios en el ámbito contingente[58].

En tal marco, entonces, la articulación de la política con la filosofía sería el reflejo de la articulación de la justicia con el bien.

Una vez más, la pregunta por quién debe gobernar se sigue del despliegue argumental. Por ejemplo, en el L VI 484b leemos:

"- ¿qué tenemos después de esto (τὸ μετὰ τοῦτο)?

¿qué va a ser -respondí- sino lo que se sigue (τὸ ἑξῆς)? Puesto que, por una parte, filósofos son quienes son capaces de alcanzar lo que siempre es igual a sí mismo,

[57] No debemos olvidar que la ciudad compuesta en palabras es una realización propia de un filósofo, Sócrates, cfr. Wieland (1989).

[58] Para una profundización, cfr. Vigo (2012b) y Vecchio (2019). Sobre el horizonte de temporal, cfr. Vigo (1997) y Vecchio (2020).

y, por otra, no son filósofos quienes divagan en muchos y variados impedimentos, ¿cuáles de ellos conviene que sean conductores (ἡγεμόνας) de la ciudad?

[…]

- A los que de ellos se revelan capaces de vigilar las leyes y actividades de la ciudad, a esos estableceremos como vigilantes".

Tras lo cual, se pondrá de manifiesto que si hay alguien que va a cuidar y orientar la πόλις, es preferible que esa instancia sea de vista aguda antes que ciega. Ahora bien, en las líneas siguientes se plantea la necesidad de que además del conocimiento de lo que es, se debe exigir la experiencia sobre ello. Vuelvo en breve sobre esto al momento de las líneas dedicadas a la proyección en Aristóteles.

Lo importante es que, en una palabra, la política, ciencia arquitectónica[59], sin filosofía, ciencia de lo que es siempre, queda ciega.

Esto se puede ver a su vez en la apropiación aristotélica, primer platónico, de este encuadre. Hago un breve comentario de unos pasajes del Libro I y del VI de *EN* para que podamos visualizar, al menos un poco, la continuidad de ciertas nociones básicas platónicas en Aristóteles y que a su vez nos ayude a orientar nuestra reflexión:

L I: en 1094b y ss. se afirma que dada la naturaleza heterogénea de medios y fines, la política parece ser la ciencia suprema y arquitectónica, directiva: ella es la que regula cuáles ciencias son necesarias en la ciudad y cuál ha de aprender cada uno, es decir, en ella se incluyen los fines de las demás, por ende estas le están subordinadas. Unas líneas siguientes se muestra que la ciencia política no es una ciencia exacta, por la propia naturaleza de su objeto: el bien de los hombres y la ciudad. Su fin no es el conocimiento, sino la acción. Como se sabe, la exactitud de una ciencia se ajusta a su materia. Lo importante aquí, que se conecta con lo visto y se conectará con lo propio del L VI, es que se afirma que el buen juez, sea del ámbito que sea, es quien está instruido y por ende conoce sobre lo cual se juzga y esto requiere experiencia. Por lo dicho, se sigue que el joven o quien tiene un carácter juvenil no es un buen discípulo en esta ciencia dado que no posee experiencia de las acciones de la vida.

L VI: en 1139a30 se afirma, conectando con lo visto en el L I, el principio de la acción es la προαίρεσις. Ahora bien, respecto a la φρόνησις se afirma que,

[59] Para la política como ciencia suprema que coordina los elementos de la πόλις, cfr. *Pol.* 305e. Además, véase Grube (1987: 428).

partiendo de una fenomenología del prudente, es una capacidad para deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí, pero, aclaración fundamental, no en sentido parcial, sino respecto del vivir bien en general. En otras palabras, el prudente no es quien delibera bien respecto de un ámbito de la vida desarticulado, sino respecto a la unidad heterogénea que llamamos vida (recordemos que la prueba de la naturaleza del alma dialéctica en *Rep* 537c es la σύνοψις de la οἰκειότης entre las disciplinas entre sí y la naturaleza de lo que es: el dialéctico es sinóptico). Por ello que aquí la prudencia no es ni ciencia -su campo no es lo necesario, sino que atiene lo particular[60] que puede ser de otra manera-, ni técnica -pues no es productiva-, sino que es una virtud: un verdadero modo de ser racional práctico respecto a las cosas buenas y malas para el ser humano (cfr. 1140a25-1140b5). Este tipo de cualidad es propia de los administradores y, por ende, del político (1140b10). A su vez, se afirma en 1142a10 que la φρόνησις tiene por objeto también lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia (1142a15). Nuevamente se expulsa al joven de este tipo de competencia. En una palabra, la φρόνησις se refiere a las cosas humanas y lo que es objeto de deliberación –esto es, no lo pasado-necesario, sino lo futuro-posible–, por ende no se limita a tratar con lo general sino también con lo particular (1141b5-15). En este sentido se comprende que es una competencia anticipativa, apunta a la futuro, lo posible y que está en nuestras manos. Aún más, la φρόνησις y la política tienen el mismo modo de ser, aunque difieren en un punto fundamental: una apunto a uno mismo, en cambio la otra es arquitectónica (1141b25-1142b5). En suma, la φρόνησις es tematizada como una virtud: el tipo de saber práctico que permite orientar, tras la deliberación pertinente, el τέλος general, y, a su vez, dados ciertos principios generales acertar en el caso particular contingente. Por ello hay una conexión estructural entre la estructura teleológica de la *prâxis*, la prudencia y la política. El saber prudencial se caracteriza por ser la virtud del político en sede práctica en la medida en que es un tipo de saber que se orienta a realizar cierto balance reflexivo entre los distintos elementos puestos en juego en la red de fines. Este tipo de saber no puede ser ofrecido, por su propia

[60] Esta es una tesis básica del *Político*: es necesario que el tipo de saber del político sea aquel que le permita articular toda ley, universal, con el caso particular. Cfr. *Pol*. 294a y ss. Veáse, Grube (1987: 422-424, y para la conexión con Aristóteles, n.21).

> naturaleza, por ningún tipo de técnica o ciencias particulares, debido a que estas son siempre específicas, esto es, se orientan al fin propio, su objeto, y ofrecen competencias para tratar con él en su propio ámbito desconectado del marco respeccional total. En cambio la φρόνησις es holística, y en ese punto se conecta con la política.

Para finalizar esta instancia introductoria para dar lugar a los interrogantes y el diálogo sobre nuestra actualidad, podemos decir que la política debe ser atendida en dos planos: en cuanto técnica-ciencia, sinónimos en Platón, posee un momento descriptivo y, montado sobre este, otro normativo. En cuanto práctica, el saber que caracteriza al político es el tipo de saber prudencial recientemente descripto, esto es, un tipo de balance reflexivo entre los distintos elementos en juego, guiado, tras el momento investigativo-deliberativo, por lo considerado bueno/malo para la ciudad y sus constituyentes, y, conectado con esto, en vistas de salvaguardar la unidad heterogénea de la ciudad. De manera que es evidente que el saber del filósofo-gobernante genuino es uno de tipo analítico-sintético, esto es, dialéctico.

Para reflexionar:

Tras poner en claro los planos descriptivo y normativo de la política y el tipo de saber que caracteriza al político en el sentido platónico de *Rep*. y algunos elementos básicos del pensamiento aristotélico:

> ¿Hay un tipo de saber que se le exige hoy a la política y a los políticos? ¿Qué tipo? En una palabra, ¿qué tipo de saber le requerimos a la política actualmente? Si existiera, ¿puede la política dejar en manos de saberes parciales la administración de la totalidad? ¿Puede la técnica o la ciencia, cualquiera de ellas, reemplazar al saber político? Y en todo caso, ¿existe actualmente un punto de articulación que una la heterogeneidad?

Bibliografía primaria

Aristóteles, (1963), *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford-Nueva York, E Typographeo Clarendoniano.

– (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Traduction et notes de Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. Louvain: Publications Universitaires.

– (2014), *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Edition publiée sous la direction de R. Bodéüs, París, Gallimard.

Platón, (1967). *Oeuvres complètes. 7.1, La République : livres IV-VII*. Ed. Chambry, É. Paris: Les Belles Lettres.

– (1970). *Oeuvres complètes. 6, La République : livres I-III*. Ed. Chambry, É. Paris: Les Belles Lettres.

– (1973). *Oeuvres complètes. 7,2, La Republique : livres VIII-X*. Ed. Chambry, É. Paris: Les Belles Lettres.

– (1988). *Platonis Opera*. Ed. Burnet, I. Oxford: Oxford Classical Texts.

– (2017). *La República*. Platón (introducción, traducción y notas Sánchez-Elvira, Mas Torres y García Romero). Akal: Madrid.

Bibliografía secundaria

Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (1927). Max Niemeyer.

Husserl, E. (1929). *Investigaciones Lógicas, T I*. Revista Occidente.

Kant, E. (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Editorial Quadrata.

Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona.

Vecchio, A. (2019). "Lógos, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a Retórica". En Bieda, E. - Mársico, C. (Eds.) (2019). *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Biblos.

– (2020). "Cap: 18: Notas sobre el horizonte temporal de la prâxis aristotélica y la Zeitlichkeit heideggeriana". En Molina E. (ed.) (2020). *Tiempo y Espacio*. Editorial Teseo.

Vegetti, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Gredos.

Vigo, A. (1997). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. *Philosophia* (Mendoza), 172-199.

- (2012a). Platón y las aporías del conocimiento de sí. En M. D. Boeri – N. Ooms (eds.), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo.* Buenos Aires, p. 215-247.

– (2012b). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, 43, 51-92.

– (2020). Remisión, orientación y comprensión mundana: Apuntes sobre el análisis heideggeriano del signo en el §17 de *Sein und Zeit*. Studia Heideggeriana, 9, 113-135. https://doi.org/10.46605/sh.vol9.2020.103

Solans, M. (2020). Saber, principios y deliberación. Una interpretación del saber moral en el Critón. *PENSAMIENTO*, 76, 288, pp. 5-29.

Wieland, W. (1989). Estado y autoconciencia. Apuntes a la República de Platón. En Cruz M.- Granada M. Á. - Papiol A. (1989). *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, pp. 90-103. Editorial Crítica.

Investigar en tiempos de pandemia / Jesica Buffone ... [et al.] ; compilación de Jesica Buffone ... [et al.]. - 2a ed - Gral. San Martín : LICH, 2021.
Libro digital, DOCX

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-47448-1-4

1. Filosofía General. I. Buffone, Jesica, comp.
CDD 199.82

ISBN 978-987-47448-1-4