



EL CONTRAGOLPE ABSOLUTO DE ESPINOZA Y LO TRÁGICO INTEMPESTIVO DE ARANCIBIA: DOS PROPUESTAS ONTOLÓGICAS CHILENAS

AUTORES

Henry Caro Méndez

Cristopher Ferreira Escobar

Universidad Academia de Humanismo Cristiano,
Santiago de Chile

Cómo citar este artículo:

Caro Méndez, H. y Ferreira Escobar, C. (2019). El contragolpe absoluto de Espinoza y lo trágico intempestivo de Arancibia: dos propuestas ontológicas chilenas. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 89-98.

Artículo

Recibido 20/11/2019

Aprobado 05/12/2019

RESUMEN

Contragolpe Absoluto y Lo Descomunal, ambas propuestas ontológicas realizadas por autores chilenos, Ricardo Espinoza y Juan Pablo Arancibia respectivamente. Cercanas en su planteamiento sobre la cuestión de la indeterminación del Ser y del factor central que juegan los cuerpos como actores estético-políticos, sin embargo, ampliamente diferentes en su forma de comprender la manera en que la realidad político-social se despliega y el modo en que se ha de enfrentar por parte de los sujetos. He aquí que Espinoza recupera un Hegel afirmativo, (re)actualizando el Ser, la Esencia y el Concepto, a su vez, su elaboración sobre lo que implica el Absoluter Gegenstoss ha sido ampliamente considerada. Mientras que, Arancibia a partir de una revitalización de Lo trágico en Foucault, Agamben y Esposito permite delinear aquellas fuerzas que desbordan la finitud propia de los cuerpos y las luchas en las que se ven envueltos. La invitación es, por lo tanto, a abordar estas ontologías que plantean el desafío actual de acercarse justamente a aquello que como tal es innombrable, indeterminable, indecible.

PALABRAS CLAVES: CONTRAGOLPE ABSOLUTO; DESCOMUNAL; LO TRÁGICO; SER.
ABSTRACT

Absolute Recoil and Des-Communal, both ontological propositions made by Chilean authors, Ricardo Espinoza and Juan Pablo Arancibia respectively. Close in their approach to the issue of the indeterminacy of Being and the central factor that bodies play as aesthetic-political actors, however, widely different in their form of understand the way in which the social-political reality unfolds and the way in which it is to face on the part of the subjects. Behold, Espinoza recovers an affirmative Hegel, (re) updating the Being, the Essence and the Concept, in turn, its elaboration on what it implies the Absoluter Gegenstoss It has been widely considered. While, Arancibia from a revitalization of the Tragic in Foucault, Agamben and Esposito allows to delineate the forces that overflow the proper finitude of the bodies and the struggles in which they are involved. The invitation is, therefore, to address these ontologies that pose the current challenge of approaching precisely that which as such is unnameable, indeterminable, unspeakable.

KEYWORDS: ABSOLUTE RECOIL; DESCOMMUNAL; THE TRAGIC; BEING.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo surge de manera fortuita, siempre inacabado, atravesado por una condición particular de responder a una pregunta que no se ha formulado y que, por lo mismo, solamente puede ser sujetado allí donde dos discursos yuxtaponiéndose permiten generar el tejido de un punto. Punto el cual los presentes autores han decidido tomar para, en su proyección, elaborar una reflexión en torno a la posibilidad de pensar una 'otra' forma de existir, es decir, una 'otra' disposición estético-política (Rancière, 1996:78; Rancière, 2009: 11) de la manera en que habitamos el mundo hoy (Heidegger, 2001: 150).

Aun si se insistiera, si se buscara, si se quisiera imponer a la presente reflexión que yace en estas líneas, en el orden de alguna preocupación encuadrada en una supuesta pregunta que la atraviese y que la legitima, cual piedra angular que la sostiene, aquella no debería ser otra más que la obstinada inquietud sobre ¿qué es la Política?, sin embargo, la pregunta por el Ser de la Política dispone un campo de problematizaciones y anudamientos conceptuales que sobrepasan de manera exacerbada la intención del presente escrito, a los cuales por lo demás no se busca responder, no obstante, el punto de encuentro entre Ricardo Espinoza Lolas y Juan Pablo Arancibia permite trazar un itinerario para la construcción de elementos claves para la emergencia de una Politología Trágica que, en algún momento pudiese encontrar la respuesta a la pregunta anterior.

Es en este sentido que, la propuesta respecto del Contragolpe Absoluto y Lo Descomunal —ambas propuestas ontológicas realizadas por autores chilenos respectivamente— cercanas en su planteamiento sobre la cuestión de la indeterminación del Ser y del factor central que juegan los cuerpos como actores estético-políticos, sin embargo, ampliamente diferentes en su forma de comprender la manera en que la realidad político-social se despliega y el modo en que se ha de enfrentar por parte de los sujetos, permitiendo anudar una 'otra' posibilidad para habitar el mundo que se despliega en la actualidad.

He aquí que Espinoza recupera un Hegel afirmativo (re) actualizando el Ser, la Esencia y el Concepto, a su vez, la elaboración sobre lo que implica el *Absoluter Gegenstoss* ha sido ampliamente considerada. Mientras que, Arancibia a partir de una revitalización de lo trágico en Foucault, Agamben y Esposito permite delinear aquellas fuerzas que desbordan la finitud propia de los cuerpos y las luchas en las que se ven envueltos. Se invita, por lo tanto, a abordar estas ontologías que plantean el desafío actual de acercarse justamente a aquello que como tal es innombrable, indeterminable, indecible, aquello que excede tanto al 'Orden' y a la representación.

APROXIMACIÓN AL ABSOLUTO CONTRAGOLPE (*ABSOLUTER GEGENSTOSS*) EN RICARDO ESPINOZA¹

Žižek aclara en el prólogo del texto *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, de Ricardo Espinoza Lolas que:

Absoluter Gegenstoss (un concepto que desempeña un papel crucial en el libro de Espinoza Lolas) representa por tanto la coincidencia radical de opuestos en la que la acción aparece como su propia contramedida, o más precisamente, en la que el movimiento negativo (pérdida, retirada) genera lo mismo que niega (Žižek, 2016: 20).

Por lo tanto, si el *Absoluter Gegenstoss* es en palabras de Espinoza (2016: 296) un contrachoque de negatividad que en su golpearse acontece como afirmación, entonces ¿qué duda cabría que para Espinoza es Hegel el filósofo más materialista? y, con ello, la Ciencia de la Lógica aquel libro en donde residiría el método hegeliano en su máximo despliegue, el que tiene como cuestión medular evidenciar las redes lógicas de la realidad en su producción y reproducción. Diagramar la realidad, será entonces uno de los objetivos perseguidos por Hegel. Por esto, para el pensador germano hay tres movimientos que componen la realidad: Ser, Esencia y Concepto. Cada uno de estos momentos será abordado por Espinoza resituándolos como: Entendimiento, Razón Negativa y Razón Afirmativa. Entonces, de manera rudimentaria, una aproximación materialista debe, casi en un sentido restrictivo, partir desde y en la inmediatez, cual vestigio que señala una entrada pretérita. He allí que, para Hegel, la inmediatez sea el primer momento del Ser.

Ahora bien, Hegel también entiende que el Ser, primer momento, es inmediato "el ser es lo inmediato inmediatizado (...) Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior" (Hegel, 2011: 225). Entonces, el Ser inmediato es un ser desconocedor de que su Ser es una construcción: Ser y nada. Así, el Ser inmediato es no saberse un fiel reflejo de los sistemas de valores que lo subyugan y condicionan, tales sistemas de valores van tecnificando desde lo sido al sujeto. El problema crucial no es esto de Ser inmediato, pues —y aquí adelantando un poco— "lo inmediato asumido es la esencia; al estar asumido como tal, deja en ese preciso momento de ser inmediato, es un inmediato mediatizado" (Espinoza, 2016: 101), sino más bien, decir que la verdad² de los objetos y,

¹ Dicha aproximación tiene como fin la mera exposición de aquello que Espinoza (2016) entiende como Hegel afirmativo. Para seguir el debate y confrontación con otras lecturas sobre Hegel se recomienda la revisión del capítulo primero del texto.

² La verdad es siempre una relación. La verdad se da en la relación, ya sea como construcción o como resultado. La verdad es relacionable.

con ello del mundo, del mundo de ese Ser es la auténtica verdad universal. Se trata sin más de una soberbia. Con ello, el lenguaje de este Ser calza cómodamente con el objeto y los objetos del mundo, su respuesta para con ellos es inmediata.

El Decir, es siempre un recorte, una orientación. El interés y, con ello la orientación y dirección es en vista de forma esencial, como decía Heidegger, de algo que es —y esto es propio— otro exterior. Sólo se explica la orientación del Decir por medio del pasado que condiciona al sujeto a Ser expresión de esa materialidad. Ese pasado (lo sido) opera inmediatamente con el presente, “en palabras simples, el pasado está puesto junto con el presente que también está puesto” (Espinoza, 2016: 152). En conclusión, si el lenguaje se ajusta al objeto como una verdad inalterable, es por no reconocer en éste el saber que lo constituye. Pues, lenguaje y objeto se ajustan no por la verdad que reside allí como adecuación, sino por una sintaxis que la ordena y la estabiliza para que un gato negro sea, por ejemplo, más lindo que uno blanco. Si el ente (ser/objeto fijo) es, es porque se adecuan. Y si se adecuan, es porque el Ser y la Nada están presentes como inicio que tiene borrado la sujeción “que lo que es [lo ente] se convierta en nada se debe a que el ser es la nada” (Hegel, 2011: 236). Ha de quedar en claro entonces que la inmediatez es el primer momento en el cual el sujeto comprende el mundo, lo hace inteligible, pero esta inmediatez no es en sí misma un problema, sino la inmediatez de no saberse mediado o, en otras palabras, alguien que opera desde la elisión de su o-puesto.

Asumir la condicionalidad (cantidad), de acuerdo a Espinoza, se logra por la re-flexión. Este asumir es algo. Asumir es determinidad (límite). El Ser, en tanto que estar, es determinado por su no-Ser (Ser otro). Dicho de otra forma, el Ser-estar son las decisiones que el propio individuo ha hecho debido al direccionamiento de su sistema de valores. Su No-Ser es su pasado que el mismo ha tenido como Ser. Observar esta determinidad es la negación, y por ello, “en la negación se pone de relieve el no ser (no-Ser) como la verdad que ha pasado a la realidad” (Hegel, 2011: 258). ¿Qué realidad?, el estar, como una ontología del presente.

El no-Ser (Ser otro) es referencia exterior, “la determinación es el ser otro, recogido dentro de sí; por ello precisamente, en lugar de ser asumido, el ser otro se ha convertido más bien en determinación de la determinidad: en ser en sí de esta” (Hegel, 2011: 253). Y esto es capital, “el venir determinado por otro, aparecen como algo contingente, porque aparecen como otro, como algo exterior” (Hegel, 2011: 253). ¿Por qué exterior? Siguiendo el mismo razonamiento, el Ser-estar son las decisiones que el mismo individuo ha hecho debido —y acá lo exterior— al sistema de valores que lo direccionó. Lo exterior se debe a que no está en sus manos ser ese Ser-estar (presente). El mundo está dado y el ser viene a un mundo ya constituido. En palabras de Heidegger, el *Dasein* está arrojado al mundo, a un mundo que será su casa, pero no necesariamente un mundo que será visto,

sino inteligido con todo lo propio de ese mundo. La re-flexión pone la Esencia en el primer momento y el Ser queda por detrás, por eso, la Esencia puesta como primer momento de inmediatez permite apreciar las mediaciones.

¿Cómo ser hoy un revolucionario? ¿Cómo es posible que lo finito se vuelva infinito? (Espinoza, 2016: 166). La mala infinitud tiene la relación infinito-finito. Entonces, ¿cómo hacer que el fundamento se vuelva infinito? La operación re-flexionante encuentra allí lo exterior. Aquí estamos en la primera negación. El universal encuentra su particularidad. La dialéctica es esta reflexión que lleva lo universal a lo particular no tan sólo como disolvente sino como creador. Como la cuestión del Ser es sobrepasar el límite (finito) es infinito. Para Hegel siempre se está en movimiento, el Ser se transforma en la medida en que las cosas se transforman y con ellas él mismo.

De este modo, el infinito puede ser malo o bueno. El infinito malo sólo tiene en vista al Ser y a su no Ser. Es una simple referencia a su otro. Es un infinito malo exterior. La primera negación no es radical, pues es sólo re-flexión. Con esta primera negación el universal cae, pues el Ser entiende que es una construcción llevada por un cúmulo de historia y decisiones exteriores a él. Pero no es radical al no ser un cambio del Ser-estar, es simplemente una observación del movimiento del Ser. Por lo tanto, el Ser ya sabe que hay un no-Ser que lo condiciona, pero que, al no hacer el cambio de esa condición determinada, pasa el Ser-estar a un Ser-para-otro (futuro) determinado por la misma determinación (finita), ya que en el reconocimiento del no-Ser, aparte de ver que es construcción no efectuó cambio alguno. Por lo tanto, esta infinitud del progreso infinito siguió siendo rutinización de los mismos sistemas de valores, la que sigue afectada de lo finito teniendo en ella misma su otro. Lo finito está por ello delimitado y es ello mismo finito. Que sea la infinitud mala se debe a que no es en y para sí, sino sólo como referencia a su otro (Hegel, 2011: 264).

En contraparte, Ser en y para sí involucra la buena infinitud. Con ello entra en juego el Concepto (segunda negación) absolutamente infinito, incondicionado, abierto y libre (Espinoza, 2016: 110), es decir, el *absoluto contragolpe*. En esta libertad ab-suelta, lo libre es libertad a toda condición de ser cosa, de todo límite. Negación de la negación es afirmación positiva de lo indeterminado (Espinoza, 2016:107). El Ser-estar debe en su cuerpo hacer una indeterminación de las determinaciones que lo universalizaban, al mismo tiempo que aparta esos universales de su cuerpo, el Ser-estar se convierte en negativo. El Ser-estar esta indeterminándose (infinita mediación) con su propio cuerpo y con “sus propias manos”, pues la determinación de indeterminarse no es exterior, sino propia. Por lo tanto, el Ser-estar es referencia negativa (ya tomó la acción de indeterminarse) de un Ser-para-otro (futuro) que será negativo indeterminado, pues su propia negación, cuando este sea Ser-estar, encontrará que su esencia, basamento, fundamento, es referencia negativa

indeterminada (o sea, como el Ñaupá³, en donde el pasado, que está al frente, permite el futuro). Este nuevo Ser estará determinado como lo indeterminado. Entonces así, se dará la negación de la negación. La negación última tendrá pertenencia (referencia) a otra negación. Claro está, que la indeterminación es determinación, pero que es para-sí como lo mismo ya que:

(...) la simple identidad compacta de lo absoluto es indeterminada, o sea que dentro de ella está más bien disuelta toda determinación de la *esencia* y la existencia, o del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. En esta medida, *determinar qué sea lo absoluto* es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece como la negación de todos los predicados (Hegel, 2011: 592).

El señalamiento de Žižek es certero, un sujeto surge de su propia retirada (negatividad), en otras palabras, desde su propia materialidad y todo lo que ella comporta, un sujeto se re-afirma como sujeto. La inscripción de ese sujeto en su materialidad le permite Ser como un sujeto y no como otro sujeto. La materialidad es basamento donde el sujeto descansa, se ordena (sintaxis) y determina de una forma. Esa retirada hacia la materialidad permite que los sujetos sigan subjetivándose. Esta materialidad donde retornan los cuerpos todos los días, en cada minuto, en cada acto, permiten mantener una cierta lógica de inteligibilidad (certidumbre), sin embargo, permite que cada vez ella sea distinta. Esta materialidad genera la propia autoconciencia (reflexividad) de los sujetos. La materialidad funda una y otra vez a los sujetos. Así como el pensamiento determina el propio pensar, el primer pensamiento es ya determinado por su materialidad.

Entonces, la acción aparece como su propia contramedida que genera lo mismo que niega. La auto-acción de determinarse indeterminado genera lo mismo que niega. La propia retirada, en tanto que se retira, genera lo retirado. Por lo tanto, eso generado será lo mismo que el sujeto niega, es decir, su indeterminación como fundamento determinado. Y aquí se presenta el pasaje de Hegel, aclaratorio pero oscuro, tal como denomina Žižek:

el fundamento es él mismo, por tanto, *una de las determinaciones de reflexión* de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida. La determinación de reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: ser el absoluto contrachoque de ella dentro de sí misma, a saber, que *el ser puesto que conviene a la esencia sólo es cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo*

el ser puesto que se asume así es el ser puesto de la esencia. La esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado, y su determinar no es sino el asumir su ser determinado. —Al asumirse a sí misma, la esencia no está dentro de este ser-determinado como procedente de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí (Hegel, 2011:496, la cursiva es propia).

Si en la esencia se determina que la verdad es construcción, no queda otra que hacer de la indeterminación la esencia. En los juegos de palabra de Heidegger se diría que la esencia de la esencia es la indeterminación absoluta, de ahí que para Hegel la esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado. Cuando la esencia se asume esencia, se mantiene afirmativamente en la negatividad absoluta de toda determinación. Y esto es el *Absoluter Gegenstoss*.

Este absoluto contragolpe es pura afirmación, es el puro hecho que compromete el cuerpo, de querer determinarse indeterminado. En este sentido, el definitivo juicio infinito acabado, como dice Žižek, recorre de punta a punta el texto de Espinoza:

la idea absoluta, como hemos dicho, es la idea absuelta, es la idea libre, el operador inespecífico (...) La idea siempre ha estado en su absolutez, es la síntesis del ser y la esencia en sentido fuerte, pero es el acto mismo de alta densidad donde todo lo otro se ha vuelto praxis, porque toda la praxis ha vuelto teórica (...) identidad de la idea teórica y práctica (Espinoza, 2016: 365).

LO TRÁGICO INTEMPESTIVO EN ARANCIBIA COMO DESBORDE DE FUERZAS EN LUCHA O LA PRESENCIA DE LO «DESCOMUNAL» EN EL HOMBRE

Arancibia recorre sinuosos caminos, caminos que otros autores han recorrido rindiendo generosos tributos con el pensamiento de *Lo Trágico* (Nietzsche, 2004:144), sin embargo, dichas acciones han quedado rezagadas en gestualidades que perfilan una adscripción más bien implícita a dicha cuestión, antes que un reconocimiento abierto de la radicalidad que tal pensamiento comporta. No obstante, en estos sinuosos caminos hay ciertos pensadores cuyas contribuciones resaltan debido a su capacidad para poner en juego justamente aquellas claves de dicho pensamiento, claves que se afianzan en las relaciones de fuerzas, el rol de los cuerpos y el riesgo que péndula sobre la vida misma. Es así como en Foucault, Agamben y Esposito se hallaría, a juicio del autor, una clara gestualidad trágica que es puesta en evidencia a través de la Biopolítica, la Nuda Vida y la Immunitas, cada una de las propuestas de estos autores que le permitirá

³ Ñaupá es una palabra de origen quechua que indica, justamente, la latencia de un tiempo pasado que se encuentra 'en frente' y que rompe con la linealidad pasado-presente-futuro de carácter occidental. Para un primer acercamiento se puede consultar el artículo de Bourdin (2014).

a Arancibia desplegar la radical politicidad que comporta lo Trágico-melancólico (Arancibia, 2016: 332).

Ahora bien, el primer movimiento que realiza Arancibia consiste en estabilizar el concepto mismo de Lo Trágico, para de esta manera generar un basamento que permita desplegar de manera plena la politicidad que subyace en aquella concepción. Uno de los primeros puntos que establece el autor es aquel respecto de que Lo Trágico se desliza por senderos que le alejan de perspectivas que lo intentan reducir a esquemas dialécticos, así como también, de aquellas que buscan apresarle en proyectos metafísicos (Arancibia, 2016:73), más bien, la cuestión de Lo Trágico por su carácter «aórgico» y «orgiástico» se presenta de manera incommensurable frente al hombre, quien en su condición de finitud, siendo afectado por cuantiosa presión, ejerce su mortal resistencia ante aquella fuerza por la que sólo es capaz de sucumbir (Heidegger, 2004: 186) o afirmar su propia existencia, siendo infructífera cualquiera posibilidad de reconciliación sintética.

El segundo punto se halla en el hecho de que aquellas fuerzas indómitas e indoblegables se encuentran constantemente en relación y, por lo tanto, en una perpetua lucha que será traducida mediante aquello entendido como *ἀγών*, agón en cuyo seno el hombre se ve conducido por fuerzas inhóspitas a condiciones en las que ha de enfrentarse a ellas y atravesarlas, sin posibilidad alguna de rehuir las, aun cuando aquello implique su completo desgarro. He aquí, yendo rápidamente, que el tercer punto que permite anudar esta aproximación de Lo Trágico, que por su propia envergadura sólo puede ser ilustrado de manera esquemática y acotada para los fines presentes, es la densidad propia que revisten los cuerpos como centros de gravedad, en donde, tanto la vida como la existencia son fuerzas activas de autoafirmación (Arancibia, 2016:96).

Un segundo movimiento, esquemáticamente hablando, posiciona a la melancolía en cuanto disposición estético-política de la existencia que busca objetar aquellas lecturas que la posicionan como una anomalía, una posesión demoníaca e inclusive, como una patología psiquiátrica (Arancibia, 2016: 333). En este sentido, la melancolía estaría emparentada estrechamente con aquello que Heidegger denomina como angustia entendiéndola como una disposición de aperturidad del *Dasein* respecto de sí mismo (Heidegger, 1997:207), en cuanto que el melancólico se presenta como aquella existencia carente de obra, pero carente de obra en cuanto está sumido completamente en la generación de un «otro modo» como negación del orden existente de las cosas (Arancibia, 2016:365), o sea, inmerso completamente en una re-flexión que lo constituye y lo predispone manifiestamente a enfrentar inclusive al dolor y la carencia. Es así como la imagen a la que remitiría lo Trágico-Melancólico es aquella de Antígona quien, sumida entre fuerzas que la desbordan, y disponiendo la fragilidad corporal de su propia existencia es capaz de afirmar un «otro modo», otra forma de ser y hacer, que afec-

tará no sólo al individuo, sino al conjunto completo, es decir, a la comunidad propiamente tal, por ello:

Antes que significar la complejidad melancólica como individualista y pasiva, se reconoce allí una vocación reflexiva por la mundanidad dañada, por la vida vejada, y en su retiro y resistencia a la coaptación libidinal del capital: «¡corre, trabaja, produce y consume!», el retiro y retraining melancólico constituye la primera gestualidad y disposición para cuestionar e interrumpir la frenética maquina del capital (Arancibia, 2016: 375).

Ambos movimientos, Lo Trágico y Lo Melancólico, predisponen el escenario propicio para realizar una lectura 'otra' de Foucault, Agamben y Esposito, sin embargo, esto sólo podrá ser abordado de manera breve para, de esta forma, contribuir con una interpretación distinta de aquellos pensadores.

En efecto, Foucault despliega tempranamente una exhaustiva investigación a través de las relaciones que configuran los saberes de la filología, la biología y la economía política, localizando en aquellas la transformación de aquello que entenderá como episteme, (Foucault, 2010: 15) deslizando de manera evidente una 'otra' forma de comprender y habitar el mundo. A su vez, el desplazamiento realizado en la noción de biopolítica (Foucault, 2001: 222) que efectuará en sus cursos del *Collège de France* y que posicionará la cuestión del cuerpo y la vida como terrenos radicalmente políticos, permiten apreciar una clara gestualidad Trágico-Melancólica que recorre de manera furtiva el pensamiento de aquél.

Por su parte, en Agamben se halla la concepción del *homo sacer* (Agamben, 2006: 94) como aquella vida que es sacralizada y reservada para los dioses pero que, a su vez, es sacrificable por mano de cualquier individuo inscribiéndola de esta manera en un nuevo registro que le permitirá proponer a la *nuda vida* como aquella convergencia entre el *bíos* y *zoé*. De esta manera, Agamben podrá elaborar su concepción respecto del estado de excepción (Agamben, 2005: 26) entendiendo a éste como aquel orden que incluye al ser viviente mediante su misma exclusión.

Así mismo, Esposito elaborará su filosofía basándose abiertamente en varios presupuestos foucaulteanos, no obstante, esto no le impide elaborar sus propios aportes a lo Trágico-Melancólico. Uno de los puntos más importantes del desarrollo de Esposito consistirá en aquello denominado como *Immunitas* (Esposito, 2009: 107) que se presentará como el reverso de la comunidad, en cuanto que la inmunidad responde a la revocación de todos los privilegios que revestirían a los miembros de la comunidad, siendo patente este hecho en el derecho que se adjudica la comunidad para signar aquello que es seguro para sí misma. De igual modo, la puesta en juego del concepto de lo Impolítico (Esposito, 2009: 12) como aquella forma de asumir el agonismo propio de la política y que no desvía la atención sobre el conflicto,

sino que más bien, se entrega a las fuerzas en choque. Esto le permitirá a Esposito traspasar las lógicas pacífico-administrativas que se imponen buscando mantener la hegemonía dominante.

Estas breves consideraciones para magnánimos desarrollos filosóficos, sólo tienen la intención de evidenciar las gestualidades trágicas que se trenzan en estos pensadores y permiten establecer un itinerario a través de ellos para revitalizar lo Trágico-Melancólico. De esta forma, un tercer movimiento que refuerza este pensamiento corresponde al lenguaje como un campo de lucha irreductible, en el que se despliegan fuerzas que buscan imponerse a través de su persistencia, que ansían superar a la muerte. Ante esto Arancibia indicará que:

Un lenguaje trágico que no sólo excede o recusa la representación, sino que la colapsa, la destituye, fijando la premisa de que el lenguaje no reconocería más que la soberanía solitaria del «hablo», que acusa el desgobierno irrevocable de un lenguaje que no se somete ni limita ni al sujeto que lo proclama, ni a la verdad de lo que dice, ni a los valores ni a los sistemas de representación que utiliza; así ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino que adviene su desborde, allí donde el despliegue del lenguaje, en su ser bruto —en la pura brutalidad de su fuerza—, diluye al sujeto y su discurso, dejando entrever la prosecución del vacío sin tregua como el abismo en expansión indefinida del lenguaje (Arancibia, 2016: 286).

Ante el lenguaje representacional que persigue sobrepasar los límites de la muerte y establecer definiciones a través de palabras que buscan remitir a las cosas, se alza el lenguaje trágico que “lejos de ser entidad pasiva, pacífica y redentora, pulsa la fuerza desmedida de su inagotable e informe posibilidad, y en cuyos pliegues se agazapan las palabras que se aprestan a la justa por sellar poética indócil resistencia contra todo aquello que las fija” (Arancibia, 2016: 287). He allí la importancia de la *parrhesía* (Foucault, 2014: 91-92) para una concepción de lo Trágico-Melancólico, siendo entendida ésta como aquella propensión, aquella predisposición, aquella acción, aquella práctica que involucraría asumir un habla veraz en cuanto que ésta puja a por su pronunciación, que en cuanto se pronuncia ésta compromete a quien la pronuncia ante quien la escucha, que compromete por la condición asimétrica existente entre aquellos enfrentados y que por lo tanto, se convierte en un riesgo para la vida. En esta condición de interrelación entre palabra y acción, entre acción y reacción, entre reacción y consecución es que se juega aquello que se comprendería como *parrhesía*, es decir, entre el tomar la palabra públicamente ante el poder arriesgando la vida sin rehuir de la lucha que esta desataría.

Frente a esto Arancibia signa un camino, un camino que asume decisivamente este doblez que se presenta en el hombre, en cuanto que ser que intenta sujetar y fijar las con-

diciones de su propia existencia, estas le desbordan y le escapan volviéndose incomprensibles, indomables, indecibles. De este modo, la realidad se presenta con una hostilidad configurada por la continua lucha de fuerzas que batallan hasta la completa aniquilación, en cuyo núcleo se encuentra el hombre, arrestado y arrastrado a este juego interminable de posibilidades, en donde, el agón, como eje constitutivo de las relaciones no permite evasión alguna, situación que recae constantemente sobre el cuerpo, desgarrándolo y recomponiéndolo como si de Dionisos se tratase. Cuerpos que sometidos ante la adversidad de este escenario dantesco sólo pueden sucumbir o afirmarse en el éxtasis de la aniquilación de la fuerza ante la que resistían, es decir, en el gozo de la vida misma que triunfa ante la adversidad, sin embargo, en este desgarrar inclusive la afirmación de la vida misma rechazándola⁴ se instituye como disposición estética-política que constituye una eticidad trágica en sí misma, eticidad que es capaz de afrontar la adversidad de la existencia declarando abiertamente un ‘otro modo’ de ser que arriesga inclusive a la propia vida, he allí que Arancibia reconocerá este carácter como lo «descomunal»:

La categoría de lo «descomunal» intenta explicar la figuración de un problema insalvable, que concierne al fracaso o a la imposibilidad de representación a la que aspira el «Orden». La cuestión de lo des-comunal como condición inefable e irreductible que impide todo aquietamiento categorial de los juegos de fuerzas. Lo «descomunal» como lo indescifrable, lo inanticipable, lo disruptivo y emergente que erosiona, desborda y desbarata todo diagrama de representación. Lo «descomunal» como el advenimiento de un campo de fuerzas cruento y devastador de todo aquietamiento jurídico e institucional de lo político. Lo «descomunal» como el arrobamiento de la fuerza exultante y paroxística que no reconoce quietud ni sosiego, antes bien, se encuentra pleonécticamente en liza, hasta el des-borde de su propia posibilidad. Pensar lo trágico-político como lo «descomunal» es pensar la política como fragilidad e impotencia de todo sistema de representación y pacificación del des-borde agonal de fuerzas. Lo «descomunal» acusa el des-borde de lo común (Arancibia, 2016: 476).

CONVERGENCIA EN UN PUNTO QUE ANUDA UNA AFIRMATIVIDAD PROPOSITIVA QUE CON-PROMETE LA EXISTENCIA

He aquí dos discursividades que inician desde pensadores con filosofías abiertamente disímiles, Hegel y Nietzsche:

⁴ Recuérdese el acto realizado por Antígona rechazando el orden instituido por Creonte en las tragedias de Sófocles, en donde, a pesar de serle ofrecido el perdón de su vida si se retractaba, ésta lo rechaza reafirmando un ‘otro’ modo de ser.

el constante devenir y el eterno retorno, dialéctica hegeliana y fuerzas nietzscheanas. Ambas propuestas parecieran yuxtaponerse en los desarrollos de Espinoza y Arancibia, punto de coincidencia que, tomado en su positividad, permite erigir un nuevo basamento para repensar las ciencias sociales y los desafíos que ante éstas se plantean. Asumir la realidad desde una afirmatividad tal implicaría, por lo tanto, apropiarse de la existencia siendo capaz de enfrentar la adversidad que busca doblegar y domeñar tanto los cuerpos como la vida misma.

Pero vuélvase la mirada nuevamente sobre Espinoza y Arancibia, la presentación esquemática de ambos sólo puede servir de manera introductoria para su pensamiento, mas no permite anudar el punto de cruce entre ambos. Por ello, para una lectura cruzada, se ha de volver sobre Espinoza a través del cual se trazará un camino que al ser confrontado con Arancibia revelará un anudamiento que emerge intempestivamente mediante una afirmatividad de la existencia que la con-promete. Ahora bien, para lograr comprender lo anterior se ha de esclarecer un punto clave en la lectura de Espinoza sobre Hegel, dicho punto radica en la noción de Método que rescata el primero a partir del segundo. Sucintamente, a modo de notas, el Método se vislumbrará como aquel pliegue de la realidad en donde se entrelaza lo epistemológico con lo ontológico, en palabras del autor esto es leído de la siguiente manera:

En un lenguaje epistemológico, el método se muestra desde tres rasgos bien característicos del pensamiento del idealismo alemán: el entendimiento, la razón negativa y la razón afirmativa (...). Dicho método en un plano ontológico es más simple, esto es, ser (*Sein*), esencia (*Wesen*) y concepto (*Begriff*) (Espinoza, 2016:100).

De esta forma, Espinoza podrá entender la dialéctica en cuanto que expresión del plano epistemológico, como un mero movimiento del Método concebido como un todo complejo y dinámico, pero que, a su vez, con-lleva el plano ontológico en el que la esencia se vuelve fundamento de la esencia tecnificando al ser, es decir, volviéndolo en un ser histórico. Sumado a lo anterior, existe la apreciación de la ideología como sistema de referencia que establece una medida del ser, en otras palabras, “la medida (*Mass*) indica al ser en lo que es, esto es, relacionalidad que estructura lo inmediato mismo en su continuidad y discreción” (Espinoza, 2016: 173) siendo esta relacionalidad la que estructura pura respectividad. Esto bien lo entienden —en otro registro, el del psicoanálisis— Nancy y Lacoue-Labarthe (2014: 70) cuando signan que en la retirada se trata “no sólo de aparecer *al* desaparecer, sino de aparecer en cuanto desaparición, en la desaparición misma”. He allí la forma en que se trenzaría entonces la ideología a través de una retirada que, en este caso según indicaba Žižek en el prólogo, se encontraría en el movimiento negativo. Sin embargo, la ideología nunca está acabada, cerrada sobre sí misma, clausurada completamente,

sino más bien, siempre está a merced de la des-mesura propia del acontecimiento, esto ya que “la retirada misma exige que surja una figura” (Nancy & Lacoue-Labarthe, 2014: 57).

Pero si aquello que provoca una ruptura, quiebra y trastoca las redes lógicas de la realidad es la des-mesura, aquello que subvierte todo intento de ordenamiento, aquietamiento y representación, se ha caído entonces dentro de Lo Trágico. De esta manera, sin mayor forcejeo, se presenta la cuestión de lo des-comunal, casi como si el siguiente movimiento de la reflexión de Espinoza exigiera de manera imperativa la reflexión de Arancibia, esto permite ya delinear el punto de anudamiento respectivo. Si en el apartado anterior de manera esquemática se visualizaban las diferencias en el camino seguido por cada autor, ahora se revela un momento de cruce entre ambos que acusa la des-mesura advenida en el acontecimiento.

Esto es justamente porque el acontecimiento en el registro de Arancibia se ha de entender como la toma de una posición que aspira por ‘otra’ forma de habitar, mientras que, si se quiere seguir en el registro de Espinoza, sería una toma de decisiones que adviene como exterior de la red lógica que teje al mundo y que la colapsa. Justamente, este es el carácter propio del sentido trágico propuesto por Arancibia, en cuanto que seña por cuerpos indóciles que, ante la adversidad, exponiendo su fragilidad a una fuerza desgarradora, no rehúyen de la confrontación, sino más bien, afirman y confirman su existencia a pesar de que les espere el máximo castigo. Pero esa “disposición ético-trágica sólo es plausible si se realiza en contrariedad, esto es, con ocasión de una adversidad, de una oposición o resistencia pues, la ética concierne esencialmente a lo agonal, a lo que está *en* y acontece *como* conflicto” (Arancibia, 2016: 430).

En este sentido, la cuestión trágica abre una brecha, evidenciando en la ex-posición los límites de aquello que intenta cerrar a la realidad sobre sí misma, estableciendo un orden, una representación del mundo y una organización de los cuerpos determinada, sin embargo, del acontecimiento se podría decir que, “desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar” (Rancière, 1996: 45). He ahí que, para Arancibia la cuestión del des-borde acuse un carácter irredento del juego de fuerzas que se despliegan en la realidad, esto debido a que:

Si hasta ahora, el énfasis privilegiado por la tradición del pensamiento político ha sido pensar la comunidad, o lo comunal, como la experiencia del orden, cuya máxima categorial es la experiencia del Estado; pensar lo «descomunal», es pensar precisamente la imposibilidad y fragilidad constitutiva de la comunidad, su extrañeza irreductible. Esto fuerza a pensar lo político no como el dispositivo del orden, sino como su colapso, su imposibilidad, su dislocación, su distorsión, esto es lo «des-comunal» (Arancibia, 2016: 476).

De este modo, estas ontologías del presente imperan por un ‘otro modo’ de enfrentar la realidad, ya sea que se

entienda al ser y la esencia como “dos caras de una misma moneda; la moneda del concepto, la cual se expresa de alguna forma en la cinta de Möbius” (Espinoza, 2016: 102), es decir, como bucle autorreferente que se retroalimenta en un anverso y reverso produciendo en su agrietada inmediatez la afirmación de un otro devenir o ya sea que se asuma que “lo «des-comunal» concierne a lo que abre, lo que se abre y ex-pone. Lo que se abre, en su abrir-se, se abre a sí mismo, es decir, se expone a lo abierto” (Arancibia, 2016: 477) y con ello la imposibilidad del Ser finito para domesticar aquellas fuerzas que lo desbordan desgarrándolo y que ponen en riesgo tanto la vida como el cuerpo de quien las resiste y ante las cuales solamente se puede sucumbir o salir victorioso en un éxtasis Dionisiaco, como quien vence toda vejación hacia la vida, vida que se proclama y goza en aquella afirmación. Sea cual sea el camino a recorrer, la yuxtaposición que presentan se revela como un desafío que con-promete la existencia en su propia afirmación.

Frente a ello, como si de una sarcástica risa silenciosa de la historia se tratase, aconteció la des-mesura y la red lógica que tejía la normalidad de Chile, se cortó. Aconteció lo que se ha denominado el “Despertar” y lo des-comunal, que acusa el des-borde de lo común, emergió a través de las consignas: “Hasta que valga la pena vivir”, “No estamos en guerra, estamos unidos”, “No son 30 pesos son 30 años” y “No hay acuerdo sin nosotras”, todas y cada una de ellas portadoras de sentido trágico, puesto que, cual Antígona, el pueblo chileno se presentó contra las armas del ejército y la policía con cucharas de palo y cacerolas exigiendo dignidad, en las calles se hizo presente Dionisos demandando por un ‘otro modo’ de habitar el mundo y, a su vez, tejiendo un ‘otro modo’.

Finalmente, todo esto pareciera querer hablar, decir, indicar que el compromiso político no se hace en y desde los lugares designados como “espacios políticos”, como si aquello estuviera solamente circunscrito a un terreno específico, accesible solamente para un grupo privilegiado y al que se ha de ingresar de una u otra manera, cual iniciado en cofradía alguna. Más bien, el compromiso político pulsa, apuntala, impele por reconocer la existencia de una política ‘otra’, una política que se presente como la imposibilidad de la medida del agón, es decir, una política que acusa el desborde de la representación y el ‘Orden’, una política indeterminable y que, por lo mismo, no se puede indicar. Ante esto, el anudamiento producido en la yuxtaposición entre Espinoza y Arancibia, pareciera darnos un camino por el cual caminar en esta época y en la cual solamente se puede indicar que el compromiso político se juega. ¡Ahora!

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Estado de Excepción: Homo Sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arancibia, J. P. (2016). *Tragedia y Melancolía: Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago: La Cebra.
- Bourdin, G. L. (2014). En los tiempos del Ñaupá: El Cuerpo y la Deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica. *Revista Península*. V. IX. N. 1, 33-58.
- Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Madrid: AKAL.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las Palabras y Las Cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014). *El Gobierno de Sí y de los Otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2011). *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813)*. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y Artículos Barcelona*: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la Verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nancy, J.-L., & Lacoue-Labarthe, P. (2014). *El Pánico Político*. Avellaneda: La Cebra & Palinodia.
- Nietzsche, F. (2004). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009). *El Reparto de lo Sensible: Estética y Política*. Santiago: LOM.
- Žižek, S. (2016). Prólogo. ¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica? En R. Espinoza, *Hegel y las Nuevas Lógicas del Mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?* (págs. 9-29). Madrid: AKAL.

SOBRE LOS AUTORES

Henry Caro

Henry.c.politica@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Diplomado en Lenguas Clásicas y Diplomado en Filosofía Política: Educación, Comunicación e Identidades por la Universidad de Chile. Actualmente es Profesor Asistente de la Escuela de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus áreas principales de investigación son Epistemología de las Ciencias Sociales y Filosofía Política Contemporánea.

Cristopher Ferreira

cristopher.ferreira@gmail.com

Egresado de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Diplomado en Estudios Griegos. Actualmente es Ayudante de la Escuela de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus áreas principales de investigación son Filosofía Política Contemporánea e Historia de las Ideas Políticas.