

ERIC WEIL: MIEDO DE LA VIOLENCIA Y LA PROMESA DE LA FILOSOFÍA*

VALERIA CAMPOS SALVATERRA**
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

RESUMEN

Más acá del asombro, el origen de la filosofía para Eric Weil es una cuestión de miedo. El filósofo tiene miedo de la violencia. En su texto *La lógica de la filosofía*, Weil explora un concepto de violencia originaria asociada a un principio de libertad condicionante, motor del desarrollo dialéctico de lo humano que, a la vez, imposibilita toda necesidad asociada a tal despliegue. Este principio dicotómico es lo que hace de la filosofía una mera elección ante la violencia, posibilidad ni fundamental ni propia del hombre, sino decisión tan contingente como arbitraria. En el siguiente trabajo se expondrán las tesis fundamentales de la lógica de la filosofía, así como también los problemas y paradojas que emergen de esta propuesta sobre la violencia de origen.

PALABRAS CLAVE: Eric Weil, violencia, filosofía, miedo, libertad, *La lógica de la filosofía*.

ERIC WEIL: FEAR OF VIOLENCE AND THE PROMISE OF PHILOSOPHY

Beyond astonishment, the origin of philosophy is, according to Eric Weil, a matter of fear. The philosopher is afraid of violence. In his text *The Logic of Philosophy*, Weil explores the concept of an original violence related to a determinant principle of freedom, an engine for the dialectic development of the human that, at the same time, turns impossible every necessity assigned to it. This dichotomic principle turns philosophy into a mere choice facing violence: it's not a fundamental nor proper possibility for man, but a choice as contingent as it is arbitrary. This work aims to show the fundamental theses of the logic of philosophy, as well as the problems and paradoxes that emerge from this proposal about original violence.

KEY WORDS: Eric Weil, Violence, Philosophy, Fear, Freedom, *The Logic of Philosophy*.

* Artículo recibido el 17 de marzo de 2012 y aceptado el 17 de mayo de 2012.

** Valeria Campos Salvaterra es Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Chile, en cotutela con la Universidad Complutense de Madrid, donde elaboró una tesis sobre la violencia en el pensamiento contemporáneo. Fue editora de la revista EURE, de estudios urbanos (2009-2010), así como fundadora y expositora del proyecto Café Filosófico, charlas filosóficas abiertas a todo público en la Municipalidad de Providencia (2008-2010). Entre sus publicaciones se encuentran artículos publicados en revistas nacionales dedicadas a las humanidades y filosofía. E-Mail: vrcampos@uc.cl

ERIC WEIL

*Lo otro de la verdad no es el error, sino la violencia,
el rechazo de la verdad, del sentido, de la coherencia;
la elección del acto negador, del lenguaje incoherente,
del discurso 'técnico' que sirve sin preguntarse a quién,
el silencio,
la expresión del sentimiento personal que se quiere personal.
Eric Weil¹*

Lo otro de la verdad, pero también y según una misma lógica, lo otro del hombre, lo que lo amenaza desde dentro con perder su humanidad. La violencia es para el filósofo Eric Weil un enemigo interno, un otro en nosotros cuya realidad no es meramente accidental, sino que se presenta como lo más irreductible, lo más radical del fenómeno humano, aunque con la extrañeza infinitamente inquietante de una perversidad que asecha a la libertad en lo más íntimo de sí misma². La violencia, así, no pertenece propiamente al ámbito del derecho y la justicia, la violencia es un hecho antropológico al que responde primaria y fundamentalmente la filosofía, y lo hace desde un ámbito específico, la lógica como ciencia de los discursos. A diferencia de Foucault y Nietzsche –y cercano a Bataille³– Weil define el ámbito de la comprensión racional como “lo que está más distante de la violencia”⁴, como la dimensión que se enfrenta y opone a una violencia siempre muda, pues ella es a su vez lo otro que el discurso coherente. La tesis de Eric Weil sobre la *lógica de la filosofía* descansa en este supuesto polémico que opone razón y pasión, universalidad e individualidad, presencia y devenir: en suma, *logos* y violencia. La lógica como forma del discurso que asegura su coherencia, su no contradicción, su razonabilidad es el gran remedio contra una vida sufriente, contra una comunidad enfrentada y una existencia de miseria y dolor; la violencia es, como decíamos, siempre silenciosa, no porque el individuo violento no pueda generar discursos en absoluto, sino porque estos discursos particulares se autolimitan y, así, no pueden decir nada sobre el ser humano, nada *esencial* sobre su realidad de sujeto⁵. En cuanto parciales, los discursos que genera la violencia en su mutismo obedecen a intereses exclusivamente individuales e irracionales o, en última instancia, se tienen solo a sí mismos como fin –

1 Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1967), 65.

2 Francis Guibal, *Historia, Razón, Libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 41.

3 Cf. George Bataille, *L'érotisme* (Paris: Gallimard, 1987).

4 Weil, *Logique de la philosophie*, 58.

5 *Ibidem*.

son desinteresados⁶. He ahí la violencia más radical, la que no solo no tiene como fin la comprensión, la apertura hacia lo esencial de la experiencia, sino la que en absoluto responde a discurso alguno en torno a fines, a ninguna ordenación estratégica de la conducta. Es el discurso racional o coherente, que aprehende y enuncia la realidad, el que media entre la violencia y la ley, el orden, la norma o el interdicto. Es la obra del lenguaje orientado a la comprensión, la que se sobrepone a la violencia primigenia, que se enfrenta a ella y que pretende vencerla, de modo de condicionar así la posibilidad de una comunidad humana que está siempre y por mandato autoasignado al abrigo de la violencia. Un discurso que no puede darse concretamente sino como diálogo, como medio de acuerdos y de resolución de conflictos, como soporte de la comunidad. Así, los hombres que viven en comunidad, que cuentan con condiciones para dialogar, pueden estar en desacuerdo respecto de los modos particulares de vivir, pero concuerdan en al menos una forma: *eligen el diálogo por sobre la violencia*. En efecto, esto es lo que hacen los *verdaderos hombres*, los que han erradicado a ese otro parasitario que carcome desde el interior. El que utilice la violencia quedará fuera de la ley construida por la palabra, fundada en la verdad. La violencia no es patrimonio de la comunidad, pues es lo que destruye la comunidad misma, y al igual que al individuo, siempre le es *exterior*.

Weil asume así una posición dicotómica claramente delimitada: la violencia pertenece al ámbito de lo irracional, lo ciego e incoherente, lo *a-logos*. La paz, e incluso la felicidad de la comunidad se asocian con la razón, con la coherencia, con el *logos*. Pero la violencia, si bien se plantea exterior a la humanidad del hombre, no puede existir sino en el interior de la realidad humana, en su seno mismo comportándose, como se dijo, como un núcleo de irreductibilidad. La violencia, se verá, no es completamente erradicable, pues su opuesto, la razón como aspiración a la *plena presencia* y sincronía perfecta entre pensamiento y ser, no está totalmente al alcance de los humanos; es solo una *promesa*, y una que pretende cumplirse, pues la no violencia o la verdad es el *telos* de la filosofía. Sin embargo, se desprende de los análisis de Weil que la presencia plena, la Unidad total del Ser y del Pensamiento, el derrocamiento de las diferencias y del individuo como bastión de aquellas, la eternidad en suma, no es posible de manera absoluta para un ser finito, temporal, individual; y si ella no es posible, tampoco lo es la eliminación total de la violencia.

A lo largo de este trabajo se expondrán las tesis claves de Weil sobre esta lógica de la filosofía, tesis de corte hegeliano pero que se pretenden libres de los vicios de una ontología totalizadora y cargada de las virtudes propias de una filosofía del lenguaje y del discurso. Se mostrarán, también, siguiendo el mismo camino de la exposición, los diversos obstáculos que una teoría tal encuentra en su misma articulación: las paradojas inevitables que se

⁶ Eric Weil, *Philosophie et réalité* (Paris: Beauchesne, 1982), 303s.

amarran y desamarran entre una tesis apoyada en una predeterminación del *logos* y de la violencia como opuestos irreconciliables, donde la segunda esalzada como principio irreductible y condicionante, al tiempo que duramente condenada, rechazada con la pretensión de reducirla a su mínima expresión. Paradojas que se vuelven aún mayores cuando ese gesto de condena además expulsa a la violencia fuera de los procesos del quehacer filosófico, eludiendo así toda posibilidad de contaminación. Obstáculos ya enormes cuando se parte de una filosofía de la libertad, en la cual el axioma fundamental es justamente la falta radical de fundamento, a la vez que se establece una división ética entre filosofía y violencia que quiere ser más que una mera decisión injustificada.

I. DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Weil describe a lo largo de su texto *La lógica de la filosofía* los diferentes momentos dialécticos de la constitución de lo humano, siendo para ello determinante la cuestión de la negatividad. De herencia marcadamente hegeliana, la negatividad como condición trascendente de la formación discursiva de la realidad es propiedad del ser humano mismo en su origen, en la medida en que él mismo es trascendencia mediante el sentido que le otorga a su existencia desnuda, mediante la transformación continua de la naturaleza dada:

El hombre es un ser, un animal, que quiere algo de sí mismo y para sí mismo; se habrá adivinado de qué se trata, se habrá reconocido que se trata de lo que, en Hegel, se llama la *negatividad* del hombre. El hombre es un ser como los otros, un ser vivo; pero, aun siendo como los otros, no es sólo como los otros. Tiene necesidades, pero tiene también deseos, es decir, necesidades que él se ha formado, que no están en su *naturaleza*, sino que él se ha dado⁷.

La herramienta específicamente humana de esta actividad negadora y transformadora es el lenguaje, “eso que niega lo que es de modo inmediato”⁸. Pero esta función negadora del lenguaje respecto de la realidad tiene momentos sucesivos: no es primariamente descriptiva y, por lo tanto, no puede dar inmediatamente con la verdad –con lo presente y estable–, sino que en un primer momento sirve solo para enunciar aquello que no satisface al hombre y para formular lo que él desea: primariamente, todo juicio que tenga que ver con el *presente* y la *presencia* es erróneo, y es verdadero si

7 Weil, *Logique de la philosophie*, 7.

8 *Ibid.*, 8.

expresa un deseo, un interés, un descontento del ser humano. De esta constatación surge una definición del ser humano: “El hombre es el ser que, con la ayuda del lenguaje, de la negación de lo dado... busca liberarse del descontento”⁹. *El hombre no se contenta con lo dado*, he ahí la expresión más primitiva de su humanidad plena. Ergo, piensa Weil, el hombre es primariamente un *homo faber*, que niega lo dado, lo transforma en algo nuevo. El lenguaje es *razonable* cuando sirve a este fin, a saber: a cambiar lo dado, a transformarlo en algo nuevo, no solamente a decir “no”. Se establece así una primera racionalidad del lenguaje, un primer *logos* en sentido estricto, pero, justamente, solo primero: la racionalidad instrumental. Dicha racionalidad, si bien promete vencer el descontento, no puede cumplir esa promesa del todo. Si el hombre no se contenta con lo dado, tampoco se contentará con este ser dado suyo que consiste en negar lo dado, pues este ser negador es generalmente *inconsciente*, surge de una tendencia innata. Es entonces que aparece un segundo momento negador, asociado a su vez a un ser humano específico: el filósofo. El filósofo es quien nota esto, que la vida es descontento permanente aun cuando haya una primera negación. Entonces, él intentará superar el descontento yendo en contra de la actividad misma: ya no pretenderá negar lo que causa el descontento, sino producir el contento mediante el triunfo sobre el descontento y la negatividad¹⁰. El filósofo, entonces, es quien usa plenamente su lenguaje negador: para negar incluso la condición negadora del hombre, su vida de deseo y satisfacción, en pos de una existencia plenamente racional, es decir, *comprensora* y, por ende, llena de contento; en pos de una vida de plena presencia. Hace falta, entonces, otro tipo de razón, una razón superior que determine a la razón instrumental: hace falta que el *homo faber* se convierta en *homo theoreticus*¹¹, hace falta que la razón tienda a la presencia, a la Unidad del saber y no a la diversidad y contingencia de la acción.

9 Ibid., 8s.

10 Ibid., 9.

11 La tesis de Weil sobre el *Homo faber* está en plena concordancia con la que desarrolla Hannah Arendt en *La condición humana*. El *homo faber* se caracteriza en la filosofía de Arendt por considerar que los productos del hombre pueden ser más que el propio hombre. También está, como en oposición al *homo theoreticus*, el animal laborans, que considera que la vida es el más elevado de todos los bienes. Ambos son, para la autora, apolíticos: “Se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida y ociosa charla, y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del animal laborans”. Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 230. Como se ve, ambos se oponen a la vida discursiva y, con ello, representan actitudes potencialmente violentas. De ahí que sea necesario el paso a la teoría: el *homo faber* puede “redimirse de su situación insignificante, de la ‘devaluación de todos los valores’, y de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que producen historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos de uso”. Arendt, *La condición humana*, 256.

Este es el momento cúlmine de la dialéctica, y coincide con el ideal liberador de la filosofía, una misión autoimpuesta por la cual el filósofo se convertirá en mártir si es necesario. Mártir: porque la realización de esta última *Aufhebung* es una guerra, implica enfrascarse en una lucha que quizás no acabe nunca, pues la tendencia del ser humano hacia el conocimiento –y así, hacia una vida razonable ligada a la presencia y a la verdad– no es ni puede ser una inclinación necesaria suya a la que desobedecer sea, en algún punto, imposible. La vida contemplativa no es una vida que obligue, insoslayable: es una mera *posibilidad* del hombre, entre otras. Ese es el problema: “Lo que es infinitamente más grave, lo que es grave en general, es que la filosofía no es la única posibilidad del hombre”¹². El ser humano puede elegir. En la medida en que su ser se define solo formalmente por su capacidad transformadora, el ser humano tiene esa libertad, puede entonces despreciar la filosofía y dedicarse solo a sus asuntos prácticos, a sus metas inmediatas, y ser así una constante víctima o victimario de la violencia. Lo que media entre violencia y discurso es simplemente una decisión. La vida contemplativa no se sigue por necesidad de la naturaleza humana: es una decisión libre, es decir, no justificada. El filósofo debe darse cuenta de que la filosofía no es un mandato o una necesidad, es una opción, y una opción que se elige libremente, es decir, sin razón suficiente. La violencia, por su parte, no es una opción irracional –lo racional y lo irracional se dan al interior de la razón–, sino una opción a-razonable, o pre-razonable. Esto implica que el discurso filosófico no tiene su origen solo en la negatividad primitiva, hace falta además una elección que tiene como propósito la meta de una vida sin descontento, y que nace del descontento que trae la dinámica del deseo y la satisfacción.

En palabras de Francis Guibal, para Weil “La filosofía remite siempre al *principio absoluto* que es la *decisión libre*”¹³. Esa decisión libre es el principio absoluto porque es “el inicio que comprende, pero al cual es en vano aplicar la idea de comprensión”¹⁴. Hay filosofía porque *yo quiero* que haya filosofía. Esta es una decisión libre que no es parte del discurso, ella es incomprensible en ella misma, absurda. “En la complejidad insuperable del mundo, filosofar remite siempre a una libertad consciente de que no puede querer ser razonable sin reconocerse intrínsecamente finita y potencialmente violenta”¹⁵. En el principio hay libertad, una libertad que no espera prueba, pues es determinante y no determinable –como bien lo mostró Kant–, pero esa libertad no tiene una asociación necesaria con la filosofía, esa libertad también puede elegir el mal. No es la autonomía de la razón pura, es la condena de la indeterminación de la existencia, del arrojamiento y de la finitud, del

12 Weil, *Logique de la philosophie*, 15.

13 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 37.

14 Weil, *Logique de la philosophie*, 61.

15 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 39.

estar-en-el-mundo original. Esa libertad está estructuralmente constituida por una violencia radical, que amenaza la realización dialéctica del hombre en su humanidad, pero que a la vez permite la elección en el abismo, la inmotivación misma de la decisión. Sin esa violencia originaria de la libertad, no habría *posibilidad* alguna, la existencia tendría ya un proyecto natural al que apegarse, un *telos* propio contenido en su principio limitativo interno. Una violencia indomable, que no se someterá nunca al control de la razón, pero contra la cual se puede luchar, contra la que es posible plantearse como frente a una tarea siempre incumplida, por el solo anhelo de una vida de presencia. La razón, o el discurso coherente, son la elección interna de la libertad en pos de una crítica de su propia condición: la filosofía intentará poner límites y fijar alcances a la libertad y a su propio exceso, para así resguardarla lo más posible de sí misma, de su propia violencia. La filosofía quiere una libertad depurada de lo irracional e incoherente, no para que la violencia desaparezca, sino para que esta tenga un sentido, para que pueda ser inteligible y pueda haber una razón para rechazarla; pero si la violencia gana el asalto, si esa radicalidad suya no puede mantenerse en los límites de la razón, se escogerá, no habrá remedio –pero con conocimiento de causa.

El filósofo es quien elige el discurso por sobre la violencia. En el fondo, lo que irrita al filósofo no es la negatividad misma transformadora, ni la vida del deseo. Si lo irritara tanto, tendría que irritarse con su propia actividad, que también es negadora y transformadora. Lo que verdaderamente irrita al filósofo es la indeterminación de su propia condición, la imposibilidad de hacer presente ante sí su propio origen, el devenir constitutivo de esa libertad salvaje, a partir de la cual el discurso y la razón misma son posibles. Origen que perturba, pues si bien es condición de posibilidad de su humanidad, es al mismo tiempo condición de su imposibilidad: siempre está amenazándola, desestabilizándola con la fuerza diferencial propia de lo que no tiene fundamento necesario, de lo que no se sigue por naturaleza. El filósofo, dice Weil, *tiene miedo solo de la violencia*. Tiene miedo de sentir miedo.

Así, el filósofo no niega, no puede hacerlo, ese *Abgrund* que supone el principio de libertad que lo constituye como ser negador nunca satisfecho. “El solamente añade que no todos los deseos son legítimos, son razonables”¹⁶, afirma Weil. Hay deseos legítimos y otros ilegítimos: si lo ilegítimo para el hombre común, para el *homo faber*, es lo que no cumple con los criterios técnicos de la acción orientada al éxito, o lo que sea imposible de satisfacer, o lo que esté en contra de otros deseos más deseables, para el filósofo es algo aún más acotado: es *ilegítimo el deseo que es violento*. El criterio de legitimidad del deseo que tiene el hombre común es siempre peligroso, pues puede fácilmente aprobar la violencia. La razón estratégica no es, de esta manera, plenamente razonable, pues al no tener como fin epistemológico

16 Ibid., 19.

la comprensión –la verdad, en suma– ni como fin social el acuerdo, siempre puede violentar. Eric Weil reproduce así un discurso clásico, demasiado clásico: la Unidad, la Eternidad, la Presencia que promete la Razón es el bien; la diversidad, el devenir, el cambio que augura la libertad es el mal. El mundo inteligible *versus* el mundo sensible: una polémica ya antes iniciada, karma de la historia de la filosofía, de sus categorías históricas y, por ende, reflejo de las actitudes humanas a través del tiempo.

II. EL NUDO DE LAS PARADOJAS

De estas reflexiones surgen dos consecuencias, de las cuales la primera es más explícita que la segunda: 1) la filosofía emerge de la violencia y se desarrolla *en y contra* ella, y 2) la violencia también está condicionada por la filosofía, más específicamente por el discurso; ella no es una realidad problemática más que al interior del discurso.

1) La filosofía se plantea *desde* la violencia: nace de la violencia, esta es la condición de posibilidad de aquella. Más específicamente: la filosofía nace de la libertad, es una elección posible por ella. Pero la libertad es constitutivamente violenta, tiene el germen de la violencia como su *posibilidad primera*; luego, la filosofía nace de la violencia. Pero nace por *miedo* de la violencia, en rechazo de ella, como si lo que propiamente humaniza al hombre –la actualización de su facultad cognoscitiva por la negación de la praxis– gritara de impotencia e indignación en el seno de la libertad contra aquello que impide esa plenitud y, por lo tanto, la felicidad misma. *Miedo* a la negatividad que produce descontento y desacuerdo entre los hombres. Pero la filosofía se desarrolla también *en* la violencia: el filósofo debe enfrentar la violencia porque no puede saltar a la presencia¹⁷, porque el camino hacia ella pasa por el conocimiento de la realidad, de aquello que resiste a la actividad negadora del hombre y que lo amenaza; en fin, que no puede ser negado sino por los medios que son de su propia naturaleza. Porque, además, la vida de plena razón implicaría vencer la condición de posibilidad de la vida humana misma, la libertad como índice de finitud y devenir. Por ello, la razón del filósofo debe probarse en la existencia de todos los días y no en una vida aislada del mundo, sin compromiso, puramente abstracta. La filosofía necesita realizarse en el mundo de la violencia para poder alzarse, finalmente, *contra* ella: su fin es erradicarla hasta el límite de sus posibilidades, sin imponérselo como solución final, pero llegando con su mensaje a la mente y corazón de los hombres, mediante argumentos que los disuadan de la vida de la individualidad sesgada, de los intereses pasionales:

17 Weil, *Logique de la philosophie*, 21.

En otras palabras, es necesario que el mundo de los hombres sea tal que la pasión no tenga lugar, que la negatividad y el deseo contribuyan a construir una forma de vida en la cual el hombre, los hombres estén al abrigo de la violencia, que su carácter sea formado o transformado de tal manera que el individuo no esté más empujado hacia la pasión, sino hacia la razón¹⁸.

La filosofía es la voluntad de verdad, pero siempre una *buena* voluntad. Tanto su fin como su camino están marcados por el anhelo de paz y la realización de una libertad no condicionada por lo meramente pasional. La filosofía no busca eliminar el deseo, sino dar un criterio para legitimarlo, para hacer un corte entre lo que se acepta como bueno y provechoso para el individuo y su comunidad y lo que no. Será legítimo solo cuando busque el contento, la vida de la razón, no la vida del éxito, del poder, “cuando nadie seduzca a nadie ni amenace a nadie [...] Es legítimo desear lo que reduce la cantidad de violencia que entra en la vida del hombre; es ilegítimo desear lo que la incrementa”¹⁹. Pero esta constatación implica una lucha constante, ya que el mandato hacia la razón y el discurso coherente que de ella se sigue debe sobreponerse a una fuerza radical hallada en la libertad, a un poder que lo oprime desde dentro y que lo motiva a hacerle frente. La conclusión es que sí, en efecto, la filosofía no es más que una posibilidad del hombre, y esa posibilidad se hace patente frente a su contrario, a la posibilidad de la violencia, de aquello puro que se opone al discurso coherente, entonces *la filosofía solo puede comprenderse por su otro*. Y más allá: *la filosofía se determina a ella misma determinando a su otro*: la filosofía se ve como la única salida de la violencia al alcance del hombre –si es que en efecto *se quiere* salir de la violencia– se autodetermina como forma de vida pacífica, no necesariamente deseada, pero sí *deseable*, es decir, *legítimamente deseable* para la vida individual misma tanto como para la comunidad. Es la opción legítima y deseable, mientras que la violencia es la opción indeseable, *ilegítimamente* deseable. No hay nada exterior al individuo o a la comunidad que *force* la decisión por la filosofía, pero no optar por ella se vuelve ilegítimo. La violencia es, desde el momento de la filosofía, *el mal*. La filosofía misma deviene así una especie de ética primigenia, pues su emergencia es al mismo tiempo el corte radical entre el bien y el mal. Por el miedo. Y su proyecto es desde siempre ya una estrategia de reducción de la violencia, cuya modalidad no es sino la de la promesa orientada a un fin claramente propuesto que, sin embargo, es siempre incumplida, la de un *telos* siempre inalcanzable.

2) La segunda consecuencia de las antes nombradas invierte la jerarquía: la violencia solo es una posibilidad –y un problema– dentro del

18 Ibid., 20.

19 Ibídem.

discurso. Más precisamente, violencia y coherencia conviven *en* el discurso. La violencia cobra sentido, es un fenómeno solo al interior del discurso, pues fuera de él se mimetiza con las actitudes individuales de los sujetos y con los fines asociados a ellas, volviéndose transparente para las prácticas humanas. La violencia es una opción porque se comprende, se tematiza dentro del discurso y desde allí se torna enemiga de la filosofía. Ese es el sentido profundo de decir que la violencia no es una *posibilidad* en sentido estricto en un primer momento, pero, si se escoge, se hace con conocimiento de causa en un segundo momento, dentro ya de los límites del discurso. La libertad, en su raíz violenta, es ciega frente a ella misma y no puede descubrirse en su violencia sino por la *crítica* que hace de ella el discurso, por un movimiento reflexivo posterior a la violencia originaria misma, gesto que es él mismo la elección por la filosofía²⁰. En conclusión, la violencia es un problema solo para el filósofo. El resultado paradójico es que la violencia no tiene sentido sino para la filosofía, la cual es a su vez rechazo de la violencia²¹. Pero no rechazo absoluto de la violencia, imposible que así sea. Cuando se opta por el Discurso Absolutamente Coherente –el otro nombre de la filosofía–, el individuo se convierte en hombre universal, que abraza todas las contradicciones, haciendo que toda violencia concreta posea un sentido gracias a la razón que se desarrolla en sí misma. Y como el discurso coherente lo contiene todo, a todos los discursos particulares (más o menos coherentes), la violencia no puede ser tampoco expulsada del discurso, ella no puede ser simplemente deshonrada: ella se comprende de manera positiva, como el resorte (*ressort*) sin el cual no habría movimiento. Siendo a cada instante particular negatividad, ella es, en la totalidad, *la positividad del Ser que se reconoce racionalmente como libertad*²². El individuo, entonces, puede ser comprendido, el hombre puede comprenderse en su individualidad como libertad violenta que puede, sin embargo, aspirar a la presencia y

20 La filosofía es reflexión, es el proceso especular de reflejarse ella misma en sí misma a partir del proceso de reflejo de su otro. Esta reflexión propia del discurso especulativo, constituyente de él, es en Weil, al mismo tiempo, una instancia de comprensión y afirmación existencial, por la cual se *elige* la vida discursiva por sobre la vida muda de la violencia. Pero siempre se puede volver a la violencia: verla reflejada en la libertad abre la posibilidad de su elección, pero no ya como la *posibilidad realizada en primer lugar*, sino con *conocimiento de causa*, es decir, *no inocentemente*. Este es el único peligro de la filosofía que puede encontrarse en la obra de Weil en cuestión, a saber, que una vez vista la luz se quiera volver a la oscuridad, pero con todas las herramientas que provee la luz; violencia aún más temible por la posibilidad de volverla mucho más sofisticada, mucho más perversa, cruel. La crueldad es obra de la filosofía, pero solo cuando esta se retracta de su deber fundamental y pretende volver reflexivamente hacia su origen incondicionado. Como dice Weil, el que rechaza la filosofía con conocimiento de causa, y al filósofo como ese ser despreciable que no se ocupa de lo importante, asume una deuda con la filosofía misma: el hombre de la violencia debe aceptar que gracias al discurso y a la influencia del filósofo él puede hablar de su vida, pues de lo contrario estaría inmerso en ella y no le sería visible. Cf. Weil, *Logique de la philosophie*, 13-15.

21 *Ibid.*, 58.

22 *Ibid.*, 55. Cursivas agregadas.

liberarse de su propia condición. Así, mientras el individuo lucha contra la violencia bruta de un amo y de una naturaleza no transformada por el trabajo, no existe para él el *problema* de la violencia: habrá violencia y él se tendrá que defender. Es necesario el tiempo, el ocio, para que la violencia sea un problema. Filosofía y violencia están profundamente imbricadas, no se puede hablar de una sin referir directa o indirectamente a la otra, pues ambas conviven en el discurso. La tesis de Eric Weil está enfocada en la existencia misma del discurso, en su origen: nace de la violencia y la violencia nace de él; no hay violencia *con sentido ético* antes del discurso. La violencia no es sino la negación del discurso pero por el discurso mismo –no por la acción. La violencia como lo que precede al discurso, como lo salvaje, lo absolutamente otro de lo humano, solo forma parte del mundo y del sentido una vez que es aprehendida en su alteridad por el discurso. La violencia, que se presenta como lo otro del discurso, en realidad no es sino parte del discurso mismo, y el discurso no es meramente sobre la violencia, sino que está formado y elaborado por la violencia:

En una palabra, el sentido, todo sentido, se origina en aquello que no es sentido ni tiene sentido –y ese origen no se muestra sino en el sentido desplegado, en el discurso coherente. El Discurso Absolutamente Coherente tiene así razón, en la medida en que el rechazo absoluto del discurso no es posible sino *con conocimiento de causa*²³.

Un rechazo tal tiene que admitir un mundo, una realidad con sentido por relación a la cual se aparece el objeto de condena. Solo la destrucción total del discurso –sea por el silencio, sea por el lenguaje no coherente– corresponde a la violencia, y esta solo puede *elegirse con conocimiento de causa*. Solo así es *posible* la violencia, y sin esa posibilidad, la filosofía no sería comprensible para ella misma, pues comprenderla es comprender el origen y la meta del discurso coherente. Esta es la dificultad de los filósofos: tienen que comprenderse a sí mismos y a su operación por aquello que rechazan y contra lo cual luchan. Tienen que comprenderse por su otro. Peligro infinito e irresoluble, aporía de la libertad pura, imposibilidad de salir de la violencia por una nueva vía, la filosofía siempre estará amenazada por la violencia, no por la violencia salvaje, sino por la violencia que se escoge con conciencia, por una violencia racional que se vale del *logos* para intensificar su crueldad y sofisticación, su efectividad como instrumento de muerte; por una violencia al servicio del sentido, que puede y de hecho *suple* constantemente al discurso, cuando este se vuelve impotente. La libertad que permite la filosofía como modo de pacificación de la vida es la que permite también la violencia más extrema, la total *suplantación* del discurso por la violencia. *Y todo se resolverá por el miedo*: si el miedo permanece, triunfará

23 Ibid., 61.

la filosofía; si el miedo se transforma en oscuridad seductora, triunfará la violencia. La filosofía es la promesa de vencer el miedo, promesa imposible de cumplir a cabalidad, y que se mantiene operando justamente en su propio incumplimiento. El peligro es salir de la promesa, que el miedo se vengza y la violencia aparezca no ya como amenaza, sino como vía legítima de la vida de la satisfacción. Mientras haya promesa habrá paz, pues vencer el miedo no implica el *nunc stans* de la plena presencia, sino que anuncia el triunfo de la libertad salvaje y la muerte de la coherencia.

La paradoja que entrelaza a ambos momentos es que tanto violencia y discurso se comprenden por su otro –el discurso por la violencia y la violencia por el discurso–, aunque finalmente toda la comprensión se da en un solo terreno, el del discurso. La filosofía se comprende por su otro solo en tanto ese otro es despojado de su alteridad constitutiva, y se torna así un fenómeno discursivo más. Solo entonces el discurso puede comprenderse por la violencia, cuando la violencia queda a su vez comprendida por el discurso. Sin embargo, ese gesto de inclusión de lo otro en la esfera del discurso tiene sus limitaciones, a saber, que la tematización de eso otro que es la violencia nunca será acabada, completa, pues siempre quedará fuera del discurso un resto de alteridad, un exceso de violencia que amenazará exteriormente al discurso. Pero incluir a la violencia como hecho del discurso es también arriesgarse a la posibilidad de enfrentarse a un enemigo interno, a un ataque desde el interior, a un peligro de contaminación. Como sea, el filósofo y su discurso coherente nunca estarán libres de la violencia: nunca dejarán de estar en peligro de ser avasallados por la violencia, pero tampoco estarán a salvo de ser ellos mismos violentos –aunque esto último no es reconocido abiertamente por Weil. Todo ocurre como si la libertad originaria, el fundamento sin fundamento, lo salvaje de lo pre-racional, pre-discursivo, estuviera todo el tiempo desestabilizando la posibilidad del discurso, como si, al tiempo que es su condición de posibilidad, imposibilitara en el mismo gesto su epopeya de sentido, la totalización más perfecta, la síntesis más pura.

Esa libertad indeterminable, ilimitada en su origen, tiene una función paradójica que hiere a la filosofía desde dentro y que, por ello, hace imposible vencer el miedo: no se puede vencer porque una vez instaurada la filosofía en su posibilidad, ella no puede desplegarse sino en su constante imposibilidad, en su permanente incumplimiento, en una incansable lucha que no se puede abandonar jamás. Por ello, la violencia de la libertad, antes de su determinación como lo ilegítimamente deseable por el discurso, es ambigua: ni el bien, ni el mal. Destruye porque crea, y crea porque destruye. Es quizás comparable a ese *pharmakon*²⁴ que es la escritura para Platón: en su ambigüedad de remedio-veneno hace posible la distinción misma entre

24 Cf. Jacques Derrida, *La diseminación* (Madrid: Fundamentos, 2001), en particular el capítulo “La farmacia de Platón”.

ambos opuestos, al tiempo que la hace imposible, genera la contaminación entre ellos. Platón desprecia esta ambigüedad, como lo hace toda la filosofía occidental, incluido Eric Weil: la violencia de la libertad es una fuerza ambigua que hace posible un mundo de determinaciones a la vez que lo diluye, lo imposibilita en su presencia y estabilidad. Es acaso esa misma violencia de los artistas, como decía Nietzsche, el *instinto salvaje de la libertad*, que la filosofía debe reprimir para poder alzarse como la soberana, como la *causa prima* de un mundo ordenado. La ambigüedad de esa violencia irrita desde siempre a la filosofía, y Eric Weil continúa con esta actitud al determinarla como ilegítima, indeseable, unilateralmente dolorosa. Y a la filosofía como su otro: inocente, bien intencionada, pura, impoluta, cuya única debilidad es estar demasiado vulnerable frente a la violencia exterior. Ya había dicho Weil que la libertad era la condición indeterminable de la determinación, y eso es justamente lo que mantiene a su fuerza indomable, a la violencia, como posibilidad. Pero al darle un rango moralmente inferior como posibilidad que a la opción por la filosofía transgrede su propia ley: determina lo indeterminable, ejerce una violencia segunda sobre esta violencia primera. De estas constataciones aún preliminares sacaremos nuestras conclusiones.

III. PARTICIÓN Y CONTAMINACIÓN

Estas consecuencias abren todo un nuevo horizonte de cuestionamientos, que dejan a la lógica de la filosofía en una posición más bien incómoda; estableceremos desde aquí algunas conclusiones sobre las tesis de Weil. La primera diría que la lógica de la filosofía tiene en principio algunos problemas para demarcar conceptualmente el fenómeno en cuestión – la violencia–, lo que inevitablemente genera una petición de principios en relación con la delimitación o partición axiológica que realiza en su discurso: no hay un fundamento que permita identificar la violencia con lo ilegítimamente deseable. Re-construyamos: la libertad está, como vimos, a merced de la violencia. Y esto quiere decir: la libertad, por no poder *decirse* a sí misma de manera perfecta –a través de su herramienta propia que es el lenguaje–, señala un espacio de silencio dentro de sí, el lugar de un vacío, de alteridad. Este otro, esta inaplicabilidad del lenguaje sobre sí mismo, es la amenaza de la violencia. Además de esa exterioridad respecto del *logos*, Weil no describe exhaustivamente qué es lo que entiende por violencia, y no lo hace porque remite justamente a aquel resto inaprehensible de la libertad indeterminada. Sin embargo, aunque no defina exhaustivamente cómo ni qué sea esa violencia, dice algo sobre ella: que es otra respecto del proyecto humano propiamente tal, de su despliegue dialéctico, pero no

por eso es meramente accidental o “inesencial”, ya que se presenta como constitutiva de todo contenido de la existencia humana²⁵. Ergo, la violencia es irreductible, está siempre amenazando a la libertad misma, y la amenaza allí donde su herramienta propia es impotente, donde la libertad carece de instrumentos. Sin embargo, sigue siendo *exterior* a esa facultad negadora, a la libertad como capacidad, *ergon* u operación propia. Aunque siempre esté amenazando la libertad, la libertad misma no es violenta, sino que se despliega en la violencia, y en ese despliegue puede o bien promoverla, profundizarla, o bien intentar reducirla. Es entonces cuando la violencia, ese *sin* lenguaje, es incluida dentro del lenguaje. En efecto, si la violencia es el contenido constitutivo de la existencia humana, ¿qué hacer con ella? Lo único que puede hacer la libertad: negarla mediante el lenguaje. Eso implica, primero, negar su realidad extra-lingüística, para luego negar su realidad discursiva. Introducirla en el lenguaje, pero expulsarla fuera del discurso. O más específicamente: ubicarla bajo la categoría de *discurso incoherente*, para así sacarla de la de *discurso coherente*. Asimilación y exclusión: *economímesis*, economía desplegada a partir de un criterio mimético, reducción de la alteridad de lo otro²⁶. Solo de esa manera es posible establecer un ámbito de no-violencia, un espacio –la comunidad, dice Weil– que está al abrigo de la violencia. Pero eso requiere, primero, incluirla dentro del lenguaje, como un fenómeno del discurso, aunque perteneciente a un ámbito *indeseable* del discurso, peligroso, *degenerado*, monstruoso incluso. La violencia siempre amenazaré así a la libertad que elige el discurso *deseable*, o discurso coherente, justamente porque su condición precaria no le permite estar plenamente presente ante sí misma y erradicar a la violencia como posibilidad.

Pero puede hacerle frente, decíamos. Y hacerle frente depende solo de una elección: elegir el discurso coherente por sobre la violencia del incoherente. La violencia no está fuera del lenguaje, porque para que pueda haber elección en sentido estricto, la violencia tiene que ser algo, tiene que tener un sentido para el ser humano, y un sentido negativo en términos morales, es decir, tiene que ser reprochable, ilegítima. Para que tenga este sentido y pueda ser una alternativa *externa* al discurso, el discurso tiene que *fagocitarla*, encriptarla dentro de sí, es decir, generar un discurso *coherente sobre lo otro*, que el discurso coherente. Y el discurso coherente hace esto

25 Weil, *Logique de la philosophie*, 45.

26 Cf. Jacques Derrida, “Economímesis”, en Agacinski, Sylviane, et. al. *Mimesis des Articulations* (Paris: Flammarion, 1975). Remitimos a la tesis derridiana sobre la lógica propia de la metafísica, a la estructura de esta lógica como dinámica de fagocitación de la diferencia que, por eso mismo, la niega y la violenta. La historia de esta economía es, sin duda, la historia de la degradación, marginación y exclusión de la escritura (Platón, Saussure, Rousseau, Levi-Strauss, Hegel, Husserl e incluso y como punto paradigmático, Heidegger). Se plantea así que el pensamiento metafísico opera en el fondo de esta degradación de la escritura reduciendo el tiempo a la presencia, el devenir a lo eterno, lo múltiple a lo Uno, generando, así, una lógica violenta del sentido: *lógica de los opuestos*. Esta es la ley de la economía mimética de la metafísica y, con ello, la ley de la ley en general.

por una motivación fundamentalmente pre-discursiva o, más bien, pre-filosófica o pre-lógica: por miedo, miedo a la violencia como omnipresente y omnidestructora de su propia realidad. Así, la violencia es condición del discurso coherente –por el miedo– y el discurso coherente es condición de la violencia –por el sentido. Toda esta lógica de Weil es típica de la tradición filosófica de la que entrevemos su clausura. Jacques Derrida²⁷ nota que las tesis de Weil tienen como punto de partida una predeterminación del sentido de la violencia y del discurso que responde más a una época de la historia del pensamiento del ser que a una evidencia absoluta. Muy cercano a Lévinas, pero con supuestos diametralmente opuestos²⁸, Weil convierte al discurso en una especie de ética originaria cuyo propósito es tender siempre hacia un *telos* de no-violencia que se presenta siempre como trascendente y ajeno a la esencia misma del discurso, pero que, sin embargo, es desde el principio determinado en su incompatibilidad con la violencia. Hay en la teoría de Weil, como en la de Lévinas, un deseo de partición y exclusión cuyo gesto concreto de determinación se pretende libre de toda contaminación entre las categorías involucradas. El resultado es, por un lado, la idea de una violencia pura y, por el otro, de un *logos* puro, de un discurso ético emancipador: la promesa misma –y potencialmente realizable– de la paz. Y aun así, a pesar de la no contaminación de ambas categorías, solo hay violencia después de la apertura del discurso, y ella solo se erradica en ese discurso mismo. Ambos polos –violencia y discurso– se plantean como opuestos irreconciliables en un contexto que, como veíamos, hace depender en su posibilidad al uno del otro, desplazando en ese mismo gesto la distinción hacia un horizonte inaccesible: “La guerra habita el *logos* filosófico, sólo dentro del cual puede, sin embargo, declararse la paz”²⁹. La violencia, no puede, así, reducirse a una única predeterminación metafísica, como tampoco puede hacerlo la no-violencia: ningún ámbito, ni la incoherencia ni la coherencia pueden liberarse por completo de la violencia³⁰, de una violencia *diferencial* que supone y se constituye a partir de todos los elementos que componen la tesis sobre la libertad, la negación, el discurso universal y el singular; sobre la lógica de la filosofía de Weil, en suma.

Este lío es implícitamente solucionado por Weil también de una manera connatural a la historia de la metafísica. Derrida expone esta lógica

27 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 171.

28 Para Lévinas, la violencia es representada por el discurso filosófico, u ontología, mientras que es la relación al otro como discurso ético el espacio de la paz. Weil, como vemos, sostiene la opinión opuesta: la no-violencia está conectada con el discurso coherente, con la lógica de la filosofía, mientras que la violencia se remite a lo “totalmente otro que viene a desestabilizar el concepto”, Hent de Vries, “Violence and Testimony”, en Hent de Vries y Samuel Weber eds., *Violence, Identity and Self-Determination* (California: Stanford University Press), 23.

29 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 171.

30 de Vries, “Violence and Testimony”, 24.

en *Márgenes de la filosofía* para el caso particular de Austin y su teoría de los *act speech*, que ciertamente podemos citar aquí como diagnóstico general sobre la tesis de Weil (y, por cierto, también sobre las tesis sobre la violencia de Hannah Arendt³¹). Lo que anuncia el tropiezo:

Consiste en reconocer que la posibilidad de lo negativo es una posibilidad ciertamente estructural, que el fracaso es un riesgo esencial de las operaciones consideradas; luego, en un gesto casi *inmediatamente simultáneo*, en el nombre de una especie de regulación ideal, en excluir este riesgo como accidental, exterior, y no explicarnos nada sobre el fenómeno de lenguaje considerado³².

Si ponemos en lugar de “lo negativo”, que define Derrida, a la violencia, como la entiende Weil, y si tomamos al Discurso Coherente como la “operación considerada”, podemos ver que esta dinámica se da plenamente en su tesis sobre la lógica de la filosofía. Ese estado pre-discursivo que es la violencia de la libertad, su indeterminación, es *la condición de posibilidad estructural* para el discurso, puesto que el hombre es un ser negador, es decir, que opera a través un lenguaje que requiere ya siempre y en primer lugar de un sustrato dado no-lingüístico para llevar a cabo esa operación de negación. Primero hay que desear libremente para poder negar algo. El hombre es hombre porque niega su propia condición *natural*, no lo *esencial* a él –no su operación, pues esta se puede negar solo desde la negación misma– sino aquello exterior a su esencia, pero que le es siempre ya dado. Esa violencia original de la libertad consiste en la oposición misma frente a lo que hay. Sin esa posibilidad primera de negación, la filosofía, como la negación de la negación, no podría constituirse como tal. La violencia es una realidad contradictoria respecto del discurso, justamente porque lo posibilita, pero lo posibilita como lo siempre amenazado por esa violencia. Sin embargo, en un gesto casi *simultáneo*, Weil no escapa al sueño metafísico de la interdicción, a la necesidad de delimitar claramente un afuera *accidental* de un adentro *esencial*. Un afuera peligroso, heterogéneo, absoluto, de un adentro pacífico, homogéneo, unitario. Un afuera que se plantea en *primer lugar* como constitutivo del adentro, como su misma posibilidad que luego, *casi simultáneamente*, es rechazado en su carácter condicionante, expulsando esa posibilidad hacia afuera, haciendo de ese fracaso interno un mero accidente externo. De ahí que sea necesario delimitar, ya dentro del lenguaje mismo, el afuera como discurso incoherente, que si bien es un adentro del lenguaje, queda, por una extraña legalidad, desde siempre separado de un discurso que se pretende *puro*, inocente, pacífico. Sin esta delimitación, la violencia sería siempre esencial, constituyente, y nunca exterior y accidental;

31 Cf. Hannah Arendt, *La condición humana y Sobre la violencia* (México: Joaquín Mortiz, 1970).

32 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 384s.

sin esta delimitación no se podría condenar a la violencia: la violencia no podría ser tildada de injusta si es justamente la condición estructural de posibilidad del discurso. Esta es la lógica de la filosofía.

La segunda consecuencia que podría derivarse tiene que ver con la propuesta misma de la lógica de la filosofía como vía de superación de la violencia. Ella cuestionaría la posibilidad de que el Discurso Absolutamente Coherente (DAC) quede, como lo querría Weil, libre de toda contaminación con la violencia, es decir, como actividad que, a su vez, no puede ejercer su función sin violencia. Justamente debido a la problemática delimitación conceptual que determina a la violencia y al discurso como opuestos incompatibles –ya que ambos se constituyen en el espacio de posibilidad de su otro–, el discurso coherente, la *lógica* de ese discurso, implica también una forma de violencia: violencia del *logos*. Todo parte de una reflexión ya en las primeras páginas de *La lógica de la filosofía* respecto del estatuto de la razón. La razón debe entenderse por su aspiración a la presencia: se plantea que el hombre es razón; pero no lo es completamente, pues nunca niega plenamente su actividad negadora primaria, aquella que produce la vida de deseo y satisfacción, generando así discursos parciales que, lejos de la coherencia general, se orientan al contento a partir de la violencia. Pero estos discursos nunca pueden llegar a la felicidad plena, pues para vencer el descontento propio de esta actividad, el hombre debería ser plenamente razón: “Su trabajo verdaderamente humano consiste en la transformación de su ser compuesto en vista de reducir, tanto como se pueda, la parte que no es razonable, con el fin de ser enteramente razón”³³. Ya sabemos el final: no lo será nunca absolutamente. Llegar a la meta es superar para siempre la condición violenta de la libertad humana. Sin embargo, a través de la historia, el filósofo ha creído tener el poder para sobreponerse totalmente a la violencia mediante el estudio de lo que es, de la ontología: a pesar de que el ser se presenta múltiple para los seres humanos que viven en el mundo y en una comunidad determinada –de donde nacen las ciencias particulares– el filósofo sabe que el Ser es Uno, pero que esa unidad se encuentra siempre más allá de todo ser particular y que ella es la supresión de la individualidad³⁴. Es entonces cuando la ontología comienza a mostrar sus deficiencias, por un lado, y su imposibilidad, por el otro; su violencia latente. Porque lo cierto es que hay multiplicidad de discursos, y ese es el problema del filósofo, ningún otro. Y multiplicidad de discursos coherentes, no contradictorios. La ontología, así, no puede sino fracasar:

Fracaso así en el punto decisivo: el recurso al Ser no permite fundar un discurso *único* sobre el cual *todos* los hombres estén de acuerdo, un discurso que no sea de

33 Weil, *Logique de la philosophie*, 10.

34 *Ibid.*, 34.

tal o cual comunidad, sino *el* discurso de *el* hombre³⁵.

¿Qué le queda a la filosofía? ¿Qué hay de su tarea, qué de su *telos* y su deber de hacerle frente a la violencia? Es necesario, entonces, que la filosofía primera no sea ya ontología, sino que sea suficientemente formal para encontrar una unidad dentro de la multiplicidad material de los discursos humanos, es decir, una *coherencia* entre ellos. Es por ello que la filosofía primera es *lógica*:

La *filosofía primera* no es una teoría del Ser, sino el desarrollo del *logos*, del discurso, por sí mismo y para sí mismo, en la realidad de la existencia humana, que se comprende en esas realizaciones, en la medida en que ella *quiere* comprenderse. Ella no es ontología, ella es lógica, no del Ser, sino del discurso humano concreto, del discurso que forma el discurso en su unidad³⁶.

La lógica de la filosofía es la filosofía primera, porque comprende a todos los discursos de todas las épocas históricas y los articula en un discurso mayor, sin por ello imponer un criterio de exclusión para todos aquellos discursos particulares que no se plieguen a la univocidad material de un discurso ontológico que no admite alternativas. Weil describe a esta lógica como la "sucesión de discursos coherentes del hombre, sucesión cuya orientación está dada (por nosotros) por la idea de discurso coherente que se comprende a sí mismo"³⁷. Los discursos particulares sin la acción reguladora y armonizadora del discurso coherente serían sin duda violentos, porque ellos no consideran la violencia en su alteridad pura y remiten así a ella para crear un mundo comprensible, sin llegar, por tanto, a comprender positivamente el mundo existente y su propia existencia; "ellas son así incentivadas a rechazar aquello que pone en peligro sus 'valores'"³⁸, aunque eso implique batallar con otros discursos particulares. La lógica de la filosofía intenta prevenir este choque y esta lucha. Según Guibal³⁹, la lógica de la filosofía tiene como fin la coherencia de todos los discursos particulares y sistemáticos, recogiendo su sentido razonable. Pero

35 Ibid., 36.

36 Ibid., 69.

37 Ibid., 73.

38 Ibidem.

39 "De ahí que una *lógica de la filosofía* tenga como tarea propia el entender el conjunto de estos discursos sistemáticamente significantes al mismo tiempo que los restituye en su intención común y su heterogeneidad irreductible, en su coherencia específica y en su apertura comunicativa. Le toca entonces tratar de producir una comprensión ordenada de todos estos discursos reduciéndolos a su núcleo de inteligibilidad (categorización) y encadenando, dentro de su propio discurso sistemático y según un estilo de innegable parentesco formal con lo especulativo hegeliano, el conjunto de estas categorías lógicas". Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 35.

no los reduce a un Absoluto hegeliano, sino que reconoce la irreductible diversidad y pluralidad de estos discursos categóricos y respeta así su alteridad específica. “No los reduce a un solo discurso (de la totalidad), sino que los articula en un pensar a la vez sistemático y abierto que los remite a su singularidad”⁴⁰.

Esto implica que el DAC tiene la capacidad de incorporar dentro de sí toda alteridad, incluso la radical alteridad de la violencia, pero solo la incluye en la medida en que la despoja de aquello que la constituye como violencia: reduce su carácter de acontecimiento a la presencia propia de la forma como principio de inteligibilidad. Sin embargo, esto nunca es posible del todo, y de ahí que el discurso sea también un espacio de inestabilidad constante, de perpetuo desajuste, adquiriendo así el carácter y la dinámica propia de lo que se describió como violencia en primer lugar⁴¹. Si la violencia consiste justamente en esa inadecuación que produce la constante irrupción de la alteridad en el sistema de la coherencia, la lógica misma del discurso se vuelve violenta al encriptar dicha alteridad en su código interno, al intentar adecuar a sí, a su pretensión formal de presencia, el acontecimiento constante de lo que justamente no se deja nunca reducir completamente a la presencia. Y es que la lógica de la filosofía no puede hablar del individuo concreto, de lo singular, de su eventualidad, sino que solo aprehende lo universal en él, las estructuras del hombre y de la realidad humana: “porque el discurso es el hecho del individuo, y no es el individuo, en absoluto, el hecho del discurso”⁴². A partir de esta diferenciación, el discurso debiera devenir absolutamente coherente. Esta condición para el discurso, la supresión de la singularidad del individuo en pos de sus estructuras universales, hace que al escoger el discurso no sea yo quien elija: el discurso no es para el individuo ni del individuo en cuanto tal; yo escojo, por el contrario, lo universal y el individuo que soy es ahora comprendido por el discurso, no el discurso por el individuo: la formulación de la verdad no es *la adecuación del intelecto a la cosa*, sino *la adecuación del hombre al intelecto*, al discurso coherente⁴³.

¿Puede tomarse esta dinámica de reducción de la singularidad diacrónica a la formalidad sincrónica, de la alteridad a la presencia, que lleva a cabo el discurso como un acto de fuerza, pues no puede realizarse sin una guerra de por medio? Y si esta es una guerra en la que la fuerza es requerida, ¿no es justamente por la irreductibilidad constitutiva del acontecimiento de la singularidad? Pues, más allá de que la razón no pueda solo por sí misma erradicar la violencia del mundo, lo que se plantea aquí

40 Ibid., 37.

41 Para Hent de Vries, la violencia que describe Weil no es sino la de los “acontecimientos que perturban la coherencia del discurso filosófico, no tanto en los actos abstractos de negación como en modos más enigmáticos y persistentes”, de Vries, “Violence and Testimony”, 14.

42 Weil, *Logique de la philosophie*, 63.

43 Ibid., 66.

como reducción del individuo a la individualidad, es decir, a la totalidad de la idea, no es una forma de violencia irracional –una herramienta externa al discurso que sirva para hacerle frente a la violencia–, sino una violación de la razón misma y el lenguaje coherente respecto de ese acontecimiento que siempre tiene lugar. Es la violencia que pretende forzar una deducción imposible a partir la lógica del discurso, que pretende moldear la decisión singular saltando por sobre el abismo que genera la propia formalidad de esa lógica. En efecto, Weil parece saber de esta objeción, de ahí que decir que el discurso está él mismo “sostenido, formado y elaborado por la violencia”⁴⁴ no remita solo a una condición externa del *logos*, desencadenando ya siempre la contaminación. La violencia, que se había presentado como lo otro del discurso, se muestra en realidad en el seno del discurso mismo, pues el discurso como abstracción se comprende como discurso de la violencia, como cometiendo una injusticia contra el individuo, injusticia que se revela en el discurso mismo. Una violencia del discurso que parece inevitable:

Se sostendrá fácilmente que una filosofía que se comprende como comprensión y como vía de contento recomiende el uso de la violencia, porque ella está incitada (*amenée*) a constatar que ella debe alzarse contra la violencia. Pero esa violencia no es sino el medio necesario (técnicamente necesario que está aún bajo la ley de la violencia) para crear un estado de no-violencia, y no es la violencia primera el contenido de la vida humana; al contrario, *la vida humana no tendría contenido humano sino a partir del momento en que esta violencia segunda, dirigida contra la violencia primera por la razón y la idea de la coherencia, la haya eliminado del mundo y de la existencia del hombre: la no-violencia es tanto el punto de partida como el fin último de la filosofía*⁴⁵.

Aunque ese discurso sea lo suficientemente general para dar cabida a todas las expresiones discursivas particulares, genera violencia en cuanto somete al individuo mismo, a su propia irreductibilidad singular, a su propia condición inaprehensible –*libre*– a un estado de presencia que reduce esa espontaneidad diacrónica de la libertad. De ahí que la categoría primera de la filosofía para Weil, en la que se resumen todas las otras, no sea ni más ni menos que el Absoluto: la filosofía no es sino “la comprensión de sí y, en tanto que tal, la comprensión de Todo” o en una formulación más precisa: “la comprensión de Todo es comprensión de sí, y la comprensión de sí es comprensión de Todo”⁴⁶, porque la realidad de la filosofía es el Absoluto. De ahí que al filósofo no le importe que el hombre de la praxis considere secundario al lenguaje y al discurso coherente, que declare que

44 Ibid., 64.

45 Ibid., 59, cursivas agregadas.

46 Ibid., 342.

no hay validez más que en la acción; no le importa porque “toda vida real o posible no le proporciona jamás sino una exterioridad y una alteridad *relativas*”⁴⁷. La reflexión filosófica, en la medida en que se guía por una actitud omniabarcante de la realidad discursiva, puede comprender la vida del hombre práctico, pues todo encuentra un lugar en las categorías de la coherencia, incluso lo no-coherente, lo contradictorio, lo meramente expresivo-poético. “Nada es ajeno a la búsqueda de la verdad”⁴⁸, dice Weil, y la filosofía no es sino eso, búsqueda simple y constante de la verdad. En efecto, esta tendencia hegeliana a lo Absoluto atribuida a la filosofía asume toda actitud dentro de un proyecto de coherencia razonable, que no puede excluir nada *a priori*, ni siquiera lo no coherente, pues eso también tiene un sentido para el filósofo –la violencia, como habíamos dicho, no es nada fuera del discurso que la comprende como su otro, como su única amenaza, como lo único a lo cual temer.

La pregunta seguirá siendo si esa totalidad a la que aspira la filosofía, y que pretende hacer frente a la violencia en medio de ella, no responde a su vez con una violencia aún mayor, encubierta por una “buena conciencia”⁴⁹, impuesta finalmente por la *ley* que divide entre deseos legítimos e ilegítimos. Mayor porque encubierta: en su buena conciencia, en su intención civilizatoria, la filosofía ejerce una violencia subrepticia, disfrazada de obra de bien, pero que es igualmente desgarradora y opresiva para la comunidad. Mayor también en cuanto la universalidad del discurso niega la posibilidad de la decisión singular y limita la libertad del relato cada vez (re)creado por esa decisión que escapa a toda aprehensión por parte del discurso, pues no se sigue deductivamente de la formalidad de aquel. Si los individuos de la comunidad eligen el discurso por sobre la violencia, no lo hacen inocentemente, tienen un alto precio que pagar: la supresión forzada del abismo que separa la lógica de la filosofía de la ficción constitutiva de la ley y la verdad, que son así forzadas a ser contenidas dentro la lógica del discurso –en cuanto no se derivan de ella– y así violentadas en cuanto obras de la creatividad, no de la razón. Lo hacen a consecuencia de una negación y consecuente marginación de lo absolutamente otro que, sin embargo, no puede nunca lograr absolutamente su cometido: englobar la violencia

47 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 293.

48 Weil, *Logique de la philosophie*, 89.

49 Para Weil, la filosofía y el discurso coherentes nacen con buena conciencia, ya que no se presentan como discurso unívoco, con un criterio máximamente excluyente, ni tampoco como la única y necesaria forma de vida del ser humano. Por el contrario, se saben meras posibilidades del hombre, cayendo por su propio peso todas aquellas teorías que pretenden lo contrario. La conclusión es que la filosofía no es un discurso que se impone, así como tampoco puede excluir de su esfera a ciertos discursos coherentes por no adecuarse plenamente a un determinado y restrictivo régimen de verdad. Cf. Weil, *Logique de la philosophie*, 64s. Sin embargo, toda esta idea es plenamente cuestionable desde la filosofía de Nietzsche sobre la mala conciencia de la filosofía, producto de una represión originaria de la libertad. Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Tecnos, 2003), 128s. (Tratado Segundo, parágrafo 17).

de la singularidad o del acontecimiento diacrónico dentro del discurso, abstrayéndola por fuerza de esa misma singularidad, hace que el discurso mismo se vuelva inestable, insuficiente, hace que se disloque en su interior no pudiendo ser más idéntico a sí mismo. Si la lógica de discurso recurre a la idea de Absoluto como ideal regulativo que plantea siempre la promesa de un *telos* inalcanzable, es justamente porque, en su despliegue, la lógica no puede permanecer en ese ideal de presencia plena, contaminado siempre por la incoherencia que lo vuelve asimismo inevitablemente violento, en la medida en que opera a partir de un deseo solo motivado por el miedo a dicha incoherencia misma; su fundamento no es otro que la incoherencia propia de la libertad indeterminada.

La filosofía no es pura buena conciencia, no es simplemente lo otro que la violencia: está contaminada por ella, es también ella misma una amenaza (no es solo *lo amenazado*): en su potencia integrativa, en su deseo de incluir, asimilar, reducir, identificar, vencer y absorber toda exterioridad y alteridad dentro de su comprensión sistemática⁵⁰, asume el riesgo de quedar ella misma alterada y dislocada por esas exterioridades. El ideal de una comunidad donde prime la coherencia entre los discursos supone también una *fuerza* que se oponga a la desestabilización que produce la individualidad cerrada, la singularidad creativa, compelida a entrar en los límites de la categoría. Al reducir la fuerza de la libertad a una violencia siempre condenable, el discurso se otorga a sí mismo la potestad legítima de negar la singularidad última de la decisión y del relato donde esa violencia de la libertad está todavía y siempre latente, como núcleo de irreductibilidad; se postula una jerarquía de fuerzas, donde una fuerza es determinada sin fundamento evidente como *justa* sobre otra *injusta*, partición posible *justamente* solo por un acto de fuerza. La violencia del discurso consiste, en última instancia, en no reconocer ese acto de fuerza que instaura la partición, precipitándola inevitablemente hacia la contaminación. Si la fuerza a la vez disruptiva y constitutiva de la alteridad sobre el sentido es la violencia, como anuncia Weil, entonces el sentido mismo está marcado y alterado por aquella fuerza, no deviniendo a su vez más que fuerza disruptiva y constitutiva. No quedaría entonces, al parecer, más que renunciar quizás a la posibilidad de la paz, en pos de una actitud que acoge y se hace responsable frente al resto irreductible que siempre queda en el movimiento del discurso; es necesaria una negociación entre el discurso y su otro, si lo que se quiere es reducir y economizar verdaderamente la violencia⁵¹. Renunciar a vencer el miedo, *aprender a vivir con él*.

50 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 293.

51 de Vries, "Violence and Testimony", 24.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agacinski, Sylviane, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Phillippe Lacoue-Labarthe, Jea-Luc Nancy, Bernard Pautrat. *Mimesis des Articulations*. Paris: Flammarion, 1975.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Bataille, Georges. *L'érotism*. Paris: Gallimard, 1987.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2001.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Guibal, Francis. *Historia, Razón, Libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003.
- de Vries, Hent. "Violence and Testimony". En *Violence, Identity and Self-Determination*, editado por Hent de Vries y Samuel Weber. California: Stanford University Press, 1997.
- Weil, Eric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1967.
- Weil, Eric. *Philosophie et réalité*. Paris: Beauchesne, 1982.